

**MIDT I EN AKSETID.  
EN KULTUREVOLUTIONÆR REFLEKSION  
OVER ”REWRITTEN SCRIPTURE” OG RABBINSK AGGADAH**

**MARIANNE SCHLEICHER**

Set i et religionsvidenskabeligt perspektiv er begrebet ”Rewritten Scripture” at foretrække frem for ”Rewritten Bible”. Begrebet ”Rewritten Scripture”, genskreven helligtekst, har den fordel, at det ikke kun er bundet til den jødisk-kristne kontekst, men inviterer til at anskue genskrivning af helligtekster på tværs af kulturer. Hermed vil man med denne mere generelle betegnelse kunne generere kriterier for at vurdere, hvad der ved hver konkret genskreven helligtekst er almene henholdsvis særlige karakteristika. Et andet argument for at foretrække ”Rewritten Scripture” frem for ”Rewritten Bible” er, som det er hovedanliggendet hos James C. VanderKam i artiklen ”Questions of Canon Viewed through the Dead Sea Scrolls” fra 2001, at det ikke giver mening at tale om genskreven bibel i forbindelse med religiøse tekster, der imiterer ”bibelske” forlæg, inden de jødiske og kristne bibler overhovedet fandtes som kanoniske tekstsamlinger, og dermed inden ”bibelen” som fænomen var blevet begrebsliggjort.<sup>1</sup> Så vidt fremstår begrebet ”Rewritten Scripture” som et nyttigt begreb for religionsvidenskabelig forskning i helligtekstbrug.

Bevæger man sig imidlertid videre til den empiri, som begrebet ”genskreven helligtekst” indtil videre har betegnet, dukker et væsentligt problem op. Trods uenighed om, hvor snævert eller bredt man skal forstå begrebet, nyder Sidnie White Crawford’s definition generel accept. Crawford forstår genskrevne helligtekster som et spektrum af tekster, der spænder over alt fra harmoniseringer over tilføjende, sågar omformende bearbejdelser til fortløbende oversættelse eller tekstgengivelse med eller uden kommentar af autoritative forlæg. De tidlige typer har ofte prætension om egen autoritative status modsat de senere kommenterende typer. Fælles for alle typer synes i et eller andet omfang, at deres funktion er at sikre en udredning og dermed aktualisering af det autoritative forlæg, hvad enten forlægget rummer fortællestof eller lovstof.<sup>2</sup> Definitionen er bred og udmærker sig ved at invitere til en sammenstilling af en stor gruppe tekster og efterfølgende refleksion over deres egenart og funktion, men afslører et væsentligt problem. Problemet er ikke Crawford’s definition, for den er for så vidt oplysende og nuanceret. Problemet er det forhold, at fænomenet ”genskreven helligtekst” i praksis begrænses tidsligt til perioden fra Torahs indledende nedskrivning til lukningen af den kristne og jødiske bibel. Her fremstår det inkonsekvent at kritisere betegnelsen ”Rewritten Bible”, når man i refleksioner over ”Rewritten Scripture” fortsætter med kun at fokusere på de tekster, der forholder sig til autoritative forlæg, der med tiden er kommet til at indgå i de kristne og jødiske bibler.

Skal begrebet ”Rewritten Scripture” bestå på trods af ovennævnte argumenter imod dets berettigelse, må begrebet ledsages af et argument for, at den tidsligt og kulturelt afgrænsede empiri, som begrebet ”Rewritten Scripture” forholder sig til, er unik. Det argument har jeg endnu ikke mødt. Derfor tager denne artikel udgangspunkt i den påstand, at empirien blot illustrerer et aspekt af helligtekstbrug, men at empirien i netop denne historiske fase er særdeles varieret, diffus og flydende. Med henvisning til det varierede, diffuse og flydende opnås en forklaring af, hvorfor empirien har tiltrukket sig jødiske og kristne bibelforskeres opmærksomhed. Artiklens ærinde er følgelig at illustrere, hvad der vindes ved at betragte empirien, herunder rabbinsk aggadah, ikke som ”Rewritten Scripture”, men som aspekter af helligtekstbrug i en særlig historisk

---

<sup>1</sup> Jf. James VanderKam: ”Questions of Canon through the Dead Sea Scrolls”, *Bulletin for Biblical Research* 11,2 (2001), 269-92.

<sup>2</sup> Jf. Sidnie White Crawford, *Rewriting Scripture in Second Temple Times*, Eerdmans, Grand Rapids 2008, 13-14.

periode, der til gengæld er unik, fordi man gradvist bevæger sig fra en mundtlighedskultur til en skriftlighedskultur.

Eftersom kulturel udvikling fremhæves som forklaring på den varierede, diffuse og flydende helligtekstbrug, som det bl.a. kan observeres i rabbinsk aggadah, vil artiklen trække på kulturel evolutionsteori. Kulturel evolutionsteori blev introduceret for danske bibelforskere ved *Collegium Biblicum's* årsmøde i 2011 af Hans Jørgen Lundager Jensen, der opfordrede til, at bibelvindskaben skulle indsætte den eksisterende religionshistoriske viden om israelitisk-jødisk religionshistorie i en biokulturel, evolutionær ramme.<sup>3</sup> Lundager Jensens opfordring ligger bag denne artikels motivation for at hæve det analytiske begreb "Rewritten Scripture" og det jødiske fænomen "rabbinsk aggadah" ud af den snævre fagtradition for studier i israelitisk-jødisk og kristen religion. I stedet vil den påpege, hvordan den empiri, som betegnelserne dækker over, har relevans i forhold til at kunne udsige noget om religions udvikling i helligtekstbrug i aksetiden, dvs. i overgangen fra arkaisk til historisk religion, hvilket forklarer denne artikels titel: "Midt i en aksetid – en kulturevolutionær refleksion over 'Rewritten Scripture' og rabbinsk aggadah".

### *Teoretiske antagelser*

Taget ovenstående problemstilling i betragtning er det oplagt at gentage Lundager Jensens sammenstilling af Robert Bellahs teori om religiøs evolution, Merlin Donalds teori om kommunikationsformernes akkumulerende evolutionære forløb, og Jan Assmanns teori om hukommelse i mundtligheds- og skriftlighedskulturer.

Bellahs teori om religiøs evolution tilbyder især en forklaring af overgangen fra israelitisk religion over tidlig til rabbinsk jødedom, hvor netop den empiri, som "Rewritten Scripture" og rabbinsk aggadah dækker over, udvikler og udfolder sig. Overgangen beskrives af Bellah som en overgang fra arkaisk til historisk kultur – en overgangsperiode, som Bellah benævner "aksetid", og som, hvad religionstype angår, afstedkommer udviklingen fra tempelorienteret velsignelsesreligion til bogorienteret frelsesreligion. I aksetiden kan man samfundsmæssigt observere en udvikling fra det lokal-nationale til det kosmopolitiske, hvilket i det østlige middelhavsområde og i Mellemøsten forbindes med især Alexander den Stores grænseoverskridende erobringer og etableringen af et imperium med stor diversitet i befolkningssammensætningen til følge. Kommunikationsmæssigt opstår alfabetkriftet i denne periode. Alfabetkriftet udbredes fra at have været kendt i elitære kredse alene til langsomt at mestres af flere og flere med den konsekvens, at religion går fra at udfolde sig og blive kommunikeret mundtligt til også at kunne trække på skriftligheden som medium. I israelitisk-jødisk og kristen kontekst kan nævnes de skriftkyndiges kollektive Torahoplæsning (Neh 8,8) og senere fædres pligt til at sikre sønnernes læsefærdighed.<sup>4</sup> Hvad angår trosforestillinger, ser man, hvordan religiøse myter udvikler sig fra monistiske beretninger om mulig interaktion mellem guder og mennesker hen imod det dualistiske, hvor gudommelighed hører den transcendent sfære til og derfor kun kan tænkes abstrakt, hvorfor overskridelse af den ontologiske differens og direkte kontakt til guderne kræver særlig mediation. Her kan nævnes apokalyptikkens engle og efter templets fald både Torah og Shekhinah samt Kristus og Helligånden. Religiøse ritualer bevæger sig fra at have tilstræbt en opretholdelse af den kosmiske orden, som guderne har garanteret, hvilket har fordret specialisters vedligeholdende værn om det hellige, til nu at inkludere religiøse handlinger, hvor individer og mindre kollektiver får mulighed for selv at rette opmærksomheden mod det transcendent i håb om frelse fra denne verden. Fordi de gamle praksisformer består, om end ofte i transformeret form, samtidig med at de suppleres af nye og mere individuelle handlinger er aksetiden karakteriseret ved religiøs diversitet og større tolerance.<sup>5</sup> Til eksempel kan nævnes de mange tidligt jødiske sekter,

<sup>3</sup> Jf. Hans Jørgen Lundager Jensen, "Kognition, Evolution og Bibel", *Collegium Biblicum's* Årsskrift – Kognitionsforskning og eksegesi (2011), 33-48, især s. 40.

<sup>4</sup> Jf. f.eks. *bTalmud*, Kidushin 29a.

<sup>5</sup> Jf. Robert N. Bellah, "Religious Evolution", *American Sociological Review* 29 (3), 1964, 358-374; "What is

herunder hasidæere, saddukæere, farisæere og essæere, og senere den lægfolkelige dominans i synagogerne med lokal variation til følge. Det er vigtigt at fremhæve, at de tidlige kulturformer ikke erstattes, men blot transformeres samtidig med, at de suppleres af former, der på det nye kulturstadie vil dominere. For at indfange den pointe skal Merlin Donalds teori vedrørende menneskeheden og kulturens udvikling nævnes, idet den forklarer, hvordan en tilstand kan suppleres af en mere udviklet og en mere kompleks tilstand, uden at den tidligere tilstand dermed elimineres eller fortrænges.<sup>6</sup> Bellah har siden inddraget Donalds forskning og under inspiration heraf opsummeret sin egen kulturevolutionære teori ud fra parolen ”Nothing is ever lost!” (Bellah 2005, 72).

Hvad angår teori om overgangen fra mundtlig til skriftlig kultur, og hvad det har af betydning for helligtekstbrug, er både Jan Assmann og Merlin Donald vigtige. Assmanns teori om helligtekstbrug skal ses i lyset af hans overordnede interesse i at forklare transmission af kulturel hukommelse i henholdsvis mundtlige og skriftlige kulturer. Med relevans for denne artikel skal det fremhæves, hvordan han associerer mundtlighedskultur med kultreligion og skriftkultur med bogreligion.<sup>7</sup> Kultreligion er kendetegnet ved, at helligtekstrecitation f.eks. af en mytisk fortælling kun indgår som en mindre del af et ritual, og at kun specialister, typisk præster, har periodisk adgang til at omgås helligtekster, der indfører sig 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.<sup>8</sup> 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 skriftudlægningen. Tilhøreren eller læseren tilbydes i skriftreligioner en horisontsammensmeltning med teksten og dens udsagn om de normative og formative værdier i kulturen. Samtidig er helligheden, der stadigvæk gemmer sig i de kanoniske tekster, offentlig tilgængelig og ikke begrænset af hellighedsforskrifter, der tidligere indskrænkede tidspunkter og steder for menigmands omgang med helligtekster.<sup>9</sup> Hvis man indtænker Donalds idé om akkumulation og Bellahs parole: ”Nothing is ever lost!” er det selvfølgelig vigtigt at korrigere Assmanns noget skarpe skel mellem mundtligheds- og skriftlighedskultur med den modificering, at begge former for helligtekstbrug sagtens kan være til stede samtidigt.<sup>10</sup> Endelig skal Donald fremhæves, fordi han meget tydeligt opregner fire funktioner ved skriftlighed, som vi vil kunne forvente udnyttet i vores empiri. Ifølge Donald tilbyder skrift sig som eksternt hukommelseslager med fire funktioner, der muliggør: 1) ubegrænset hukommelse, 2) frigørelse af hjernekapacitet, der sikrer mentalt overskud til refleksion, 3) formidling af information blandt mennesker, der ikke deler tid og rum, og 4) samarbejde i og på tværs af tid og rum om refleksion over det skriftligt formidlede. Da denne artikel netop fokuserer på overgangen fra israelitisk religion til rabbinsk jødedom som en historisk periode, hvor den skriftlige kultur opstår, er det værd med Donald at tænke skriftlighed som et nyt fænomen, hvis kulturelle potentiale endnu ikke lå klart, ligesom det er værd at have blik for akkumulerende transformation af tidligere kommunikationsformer.

---

Axial about the Axial Age”, *Archives Européennes de Sociologie* 46 (1), 2005, 69-89.

<sup>6</sup> Jf. Merlin Donald, *Origins of the Modern Mind. Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1991, 148f.

<sup>7</sup> Jf. Jan Assmann, *Religion and Cultural Memory* (tysk, 2000), Stanford University Press, Stanford 2006, 122-127, 136.

<sup>8</sup> Jf. Assmann 2006, 126-127.

<sup>9</sup> Jf. Assmann 2006, 124, 127, 136.

<sup>10</sup> Jf. Marianne Schleicher, ”Torah som kult- og kommentarobjekt - en kritisk refleksion over Assmanns bidrag til helligtekstforskningen”, *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 52, 2008, 39-52.

*Rabbinsk aggadah*

I det følgende vil fokus gradvist indsnævres til rabbinsk aggadah med dertilhørende eksempler med henblik på at undersøge om variationen i rabbinsk aggadah kan forklares som et udtryk for udvikling i helligtekstbrug midt i en aksetid.

Aggadah som fænomen associeres oftest med tidlig rabbinsk litteratur, omend Geza Vermes f.eks. talte om præ-rabbinsk aggadah,<sup>11</sup> og Michael Fishbane har skrevet om ”inner biblical exegesis” forud for den rabbinske tradition.<sup>12</sup> Louis Ginzburg, der var konservativ rabbiner og professor ved Jewish Theological Seminary, præsenterede i sit syvbindsværk *The Legends of the Jews* fra 1938 en parafraserende genskrivning af rabbinsk aggadisk materiale til én sammenhængende fortælling, hvilket gør værket til en moderne aggadah. Aggadah kan således forekomme både før og efter den rabbinske periode. Rabbinsk jødedom strækker sig over perioden fra år 70 til ca. år 1750 og underopdeles meget groft i en antik og en middelalderlig fase. Den antikke fase strækker sig fra templets fald til ca. år 700 – en periode, hvor rabbinsk jødedom grundlægger tekster blev til, dvs. Mishnah, Tosefta, mange midrasher og Talmud i hhv. den jerusalemite og den babylonske udgave i et gradvist forsøg på at afslutte en intern rivalisering over jødisk religions identitet på nye, ikke-kultiske vilkår. Den middelalderlige fase strækker sig over perioden fra ca. 700 til ca. 1750, hvor rabbinsk jødedom primært benyttede filosofi og andre syntetiserende discipliner til at reflektere over jødedommens religiøse identitet i mødet med rivaliserende religioner.

Hvad angår fænomenet ”rabbinsk aggadah”, har det været kutyme siden middelalderen at definere det *via negativa* som det indhold i den rabbinske litteratur, der ikke er halakhah, dvs. ikke er lovstof udledt af Torah. Det er selvfølgelig et effektivt sorteringsprincip, men langt fra tilstrækkelig som redegørelse for fænomenet.

Fortællestof er én måde, hvorpå man oftest oversætter aggadah. Det er mere oplysende og understreger aggadahs engagement i hhv. selvstændige og bibelske fortælleforløb. I forhold til den definition søger man filologisk belæg i aggadahs afledning af verbet *lehaggid*, der betyder at udsige eller fortælle. Problemet er blot, at den narrative grundsubstans i aggadah suppleres af ordsprog, etisk-filosofiske overvejelser og især eksegetiske udlægninger også af ikke-narrative dele af den hebræiske bibel. Kendetegnende for aggadahs sammensatte indhold er dog, at det oprindeligt er blevet præsenteret mundtligt.

Denne mundtlige formidling af aggadah skal først og fremmest forstås i forbindelse med prædikenen over det ugentlige Torahafsnit. I den tidlige fase blev disse prædikener sandsynligvis holdt af lægfolk, som dermed selv bidrog til at sikre helligtekstens fortsatte tilstedeværelse i lægfolkelige kredse.<sup>13</sup> I disse prædikener er folkløriske fortælleforløb blevet indskudt efter helligtekstrecitationen, og en direkte forbindelse mellem de to dele er ikke altid synlig. Joseph Heinemann mener derfor, at aggadah kan være opstået som et resultat af det lægfolkelige ansvar for synagogegudstjenesten før år 700. Det ansvar blev først rabbinernes efter år 700, da de begyndte at få magt over aktiviteterne i synagogerne, bl.a. ved selv at varetage prædikener under sabbatsgudstjenesten.<sup>14</sup> Ved at tage højde for lægfolkets forkærlighed for aggadah kunne rabbinerne appellere til lægfolk samtidig med, at lægfolk reduceredes til tilhørere i synagogerne. På den

<sup>11</sup> Jf. Geza Vermes, ”Biblical Midrash”, i eds. Schürer et al.: *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, T & T Clark, Edinburgh 1986, vol. 3, 308.

<sup>12</sup> Jf. Michael Fishbane, ”Inner Biblical Exegesis: Types and Strategies of Interpretation in Ancient Israel”, i eds. Hartman & Budick: *Midrash and Literature*, Yale University Press, New Haven 1986, 19-37.

<sup>13</sup> Jf. Joseph Heinemann, ”The Nature of the Aggadah” (heb., 1974), i G.H. Hartman & S. Budick: *Midrash and Literature*, Yale University Press, New Haven 1986, 41-42.

<sup>14</sup> Jf. Jeffrey L. Rubenstein, ”Social and Institutional Settings of Rabbinic Literature”, i eds. Fonrobert & Jaffe: *The Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, 58-74.

måde kunne rabbinerne gennem inddragelse af aggadah bl.a. legitimere egne synspunkter.<sup>15</sup> Dette kan meget vel være ærindet i denne aggadiske passage fra den babylonske talmud fra det 7. århundrede, der intet har med bibelsk fortællestof at gøre, men derimod er indskudt i en rabbinisk refleksion over bønners effektivitet og gyldighed:

Abba Benjamin siger, at om så øjet har kraft til at se dem, kan intet væsen udholde at se dæmonerne. Abbaye siger, at de er mere mangfoldige, end vi er, og de omringer os som skellet rundt om marken. Rabbi Huna siger, at hver enkelt af os har tusinde ved sin venstre hånd og titusinde ved sin højre hånd. Raba siger, at det undergravende [fremmøde] under Kallah-forelæserne skyldes dem. Udmattelse i knæene skyldes dem. At de skriftkyndiges tøj slides skyldes dem, idet de gnider sig op ad det. At fødderne forstuvet er deres skyld. Skulle man ønske at se dem, så skal man tage sigtet aske og sprede det rundt om ens seng. Om morgenen vil man da se noget, der ligner en hanes fodspor. Om man ønsker at se dem, skal man tage efterbyrden af en sort hunkat, afkommet fra en sort hunkat, den førstefødte af en førstefødt, riste det over ilden og kværne det til pulver. Lad ham herefter smøre noget i øjet, og da vil han se dem. Lad ham også hælde det på en tube af jern og forsegle det med en jernsignet, så de ikke kan stjæle det fra ham. Han skal holde sin mund lukket, ellers vil han komme til skade. Rabbi Bibi, der var søn af Abaye, gjorde således, så dem og kom til skade. De skriftkyndige bad imidlertid for ham og han kom sig.

Det er blevet sagt, at Abba Benjamin siger: En mands bøn høres af Gud kun i synagogen (*bTalmud*, Berakhot 6a; egen oversættelse).

Bevæger man sig fra ekstra-bibelsk aggadisk materiale, som ovenstående, til al den aggadah, der forholder sig justerende, bearbejdende, parafraserende og sågar kritisk reflekterende til et bibelsk forlæg, så skulle relevansen af aggadah for begrebet "Rewritten Scripture" være klart. Den del af aggadah, der står i et intertekstuel forhold til helligteksten, benævnes midrash aggadah. Midrash aggadah har også rod i en mundtlighedstradition, men indledningsvis på den måde, som det er foregået i lærer-discipelforhold og ved de rabbiniske akademier fra ca. år 200, hvor det længe var ugleset at nedskrive egne og andres refleksioner. Gjorde man det, syntes formålet at have været at give de studerende en manual for, hvordan man gennem recitation af forgængernes dialoger kunne lære sig at diskutere og reflektere. Aggadah indgik i curriculum, da aggadah betragtedes som mundtlig Torah, dvs. det havde kanonisk status, og som en fortolkning, der skulle sikre aktualiserende udlægning af den skriftlige Torah i hver ny generation, og hvis mundtlige fremførelse for en lærer eller ved et akademi endvidere tænkes som en "genopførelse", en recitation af Guds oprindelige mundtlige formidling til Moses af den skriftlige Torahs uendelige betydningspotentiale. Dette er i hvert fald Elisabeth Shanks Alexanders tese i forsøget på at forklare præferencen for mundtlig formidling i tidlig rabbinisk jødedom.<sup>16</sup> Aggadah har sammen med halakhah bidraget til at sikre, at de studerende efter endt uddannelse på basis af et bredt kendskab til helligteksterne kunne fungere som civilretslige dommere i jødiske lokalsamfund. Først fra omkring år 700 udvidede rabbinerne deres arbejdsfelt og kunne inkludere varetagelsen af den synagogale prædiken over det ugentlige Torahafsnit, suppleret af dertilhørende profetafsnit. Omkring år 700 har rabbinisk beskæftigelse med aggadah derfor været motiveret af en skolastisk såvel som en didaktisk interesse i helligteksterne, hvorfor man skelner mellem hhv. eksegetisk og homiletisk midrash aggadah.

<sup>15</sup> Jf. Heinemann 1986, 47-48. Den lægfolkelige begejstring for aggadah frem for halakhah fortsatte efter rabbinisk usurpering af aggadah som aktivitet, jf. Heinemann, 50-51.

<sup>16</sup> Jf. Elisabeth Shanks Alexander: "The Orality of Rabbinic Writing", *Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, 38-57.

*Udviklingen for midrashisk aggadiske værker i aksetiden*

I det følgende beskrives og eksemplificeres udviklingen for midrashisk aggadiske værker frem til allertidligste middelalder. Som Michael Fishbane fremfører i artiklen "Inner Biblical Exegesis: Types and Strategies of Interpretation in Ancient Israel",<sup>17</sup> har skriftkyndige siden nedskrivningens begyndelse haft det som deres ansvar ikke kun at gengive, men også at udbedre, forklare og skabe sammenhæng mellem uklare udtryk og passager i såvel mundtlige som skriftlige forlæg for dermed at sikre helligtekstens forståelighed i samtiden. Da den jødiske bibel lukkedes omkring 200 e.v.t., udsondredes kommentarinstansen fra, hvad man kunne kalde et intrabibelsk, til et intertekstuel fænomen i form af den rabbiniske kommentartradition. Godtages det syn, repræsenterer denne indre bibelske eksegese en forløber for eksegetisk midrash aggadah.

Som genre fremstår den første aggadiske midrash da også umiddelbart efter lukningen af den hebræiske bibel. Det drejer sig om *Seder Olam Rabbah* fra omkring år 200, der genremæssigt kan bestemmes nærmere som en kronologi. Ved hjælp af udlægninger af bibelske og historiske begivenheder fra verdens skabelse til Alexander den Stores erobringer forsøger værket at tidsfæste verdens alder. Denne aggadiske midrash inkluderer ingen ekstra-bibelske narrativer. Respekten for helligteksten som autoritativt forlæg synes således stor.

Det næstældste værk hedder *Mishnah de-Melekhet ha-Mishkan* (3.-4. årh. e.v.t.). *Mishnah* betyder gentagelse eller udenadslære, mens *Melekhet ha-Mishkan*, betyder "templets konstruktion". Apropos recitation som en praksis i mundtlighedskulturer, så har man her repeteret, men også forklaret og reflekteret over de bibelske passager, der omhandler konstruktionen af templet. Kultobjektet i form af templet i Jerusalem er væk, men er her transformeret til et aggadisk objekt for recitation og eksegese.

Der findes vidnesbyrd om tre andre aggadiske midrasher fra de første århundreder ev.t., men de er ikke foreliggende.

Fra det 3. til det 7. århundreder opstår de typiske, aggadiske midrasher af både den eksegetiske og den homiletiske slags.

Som et eksempel på en typisk eksegetisk aggadisk midrash skal nævnes *Genesis Rabbah* (ca. 5. årh. e.v.t.), der forklarer Genesis ved hjælp af en klassisk proem-struktur og supplerende narrativer, der bærer præg af skolastiske interesser. Den klassiske proem-struktur forbinder det vers i helligteksten, der nu er i fokus, med et såkaldt fjernvers fra et mere eller mindre tilfældigt sted i den hebræiske bibel. Verset i fokus benævnes *seder*-vers. Eksegetiske broer konstrueres mellem *seder*-vers og fjernvers vha. af lydlige og billedsproglige associationer og muliggør på den måde sammenstillingens retoriske pointe.<sup>18</sup> I det følgende eksempel fra *Genesis Rabbah*, er det Genesis 1,1, der som *seder*-vers sammenstilles med fjernvers fra Ordsprogenes Bog kapitel 8.

R. Hoshaj'ah indledte sit foredrag med: "Da jeg var fosterbarn (*amon*) hos Ham, Hans lyst dag for dag" (Ordsp 8,30). *Amon* er en håndværker (*umman*). Torahen siger: Jeg var arbejdsredskabet for Den Hellige, lovet være Han. Når en jordisk konge bygger et palads, gør han det sædvanligvis ikke ved egen indsigt, men ved hjælp af en håndværkers kunnen. Håndværkeren bygger det imidlertid ikke ud af hovedet, men har tegninger og diagrammer til rådighed, så han kan vide, hvorledes han skal konstruere værelser og døre. Således så Den Hellige, lovet være Han, i Torah og skabte universet. Da sagde Torahen: "I begyndelsen skabte Gud" (1 Mos 1,1). "Begyndelsen" kan kun henvise til Torah, således som det er sagt: "Herren skabte mig som begyndelsen på sin vej" (Ordsp 8,22). (*Genesis Rabbah* I,1).<sup>19</sup>

<sup>17</sup> Se fodnote 12.

<sup>18</sup> Jf. David Stern, "Midrash", i eds. Cohen & Mendes-Flohr: *Contemporary Jewish Religious Thought*, Charles Scribner's Sons, New York 1987, 617.

<sup>19</sup> Dansk oversættelse af *Genesis Rabbah* I,1 er citeret efter Børge Rod-Salomonsen & Judith Winther, *Jøde-*

I rabbinsk jødedom skelner man mellem den skriftlige og den mundtlige Torah, men med denne passage plæderes der tilmed for, at der findes en præeksistent Torah, der adskiller sig fra den skriftlige Torah. Den præeksistente, transcendent Torah bliver nu objekt for mange rabbineres forsøg på at nå bag om den skriftlige Torah og nå indsigter, som kun den transcendent Gud hidtil har haft kendskab til. Mediation af den transcendent guddoms vilje var sikret, dengang templet stod, idet præsterne dér sørgede for en kontakt mellem Gud og Israels folk, men med templets fald blev alle sejl sat ind for at finde en ny form for mediation, og eftersom den skriftlige Torah ifølge nogle rabbinere ikke dækkede hele tilværelsens udfordringer, søgtes et supplement til den skriftlige Torah, der kunne sikre guddommelig rådgivning i ekstraordinære situationer. Forestillingen om en præeksistent Torah er et særdeles typisk aksetidsfænomen, hvor en bevidsthed om den ontologiske differens mellem det transcendent og immanente dominerer. Ikke overraskende får den præeksistente Torah som fænomen endvidere stor betydning i mystikken, der opstår i aksetiden, og som netop forudsætter et dualistisk grundsyn, hvor der skelnes stærkt mellem Guds transcendens og den immanente mulighed for gudsdyrkelse.<sup>20</sup>

*Pesikta de-Rav Kahana* (ca. 5.-7. årh. e.v.t.) er et typisk eksempel på en homiletisk midrash til de ugentlige Torah- og profetafsnit, som de reciteres ved hver sabbat, og til de fem liturgiske bogruller fra Skrifterne, som de med rabbinsk jødedom reciteres ved de jødiske højtider ifølge den etårige palæstinensiske læsecyklus.<sup>21</sup> Recitationen fremføres på kompleks vis, efter særlig melodi og intonation, og notationen skal kunnes udenad, da den ikke må fremgå af de liturgiske ruller. Værket er et vidnesbyrd om, hvordan hver synagogal højtidsfejring får sin helligtekst tilknyttet, og hvordan helligtekstrecitation, helligtekstudlægning og rituelle handlinger således har eksisteret side om side. Dette bekræfter den kulturrevolutionære tese om, at elementer fra mundtlighedskulturen ikke forsvinder, men blot akkumulerer eventuelt i transformeret form.

I allertidligste middelalder italesættes visse rabbineres frygt for aggadah, sandsynligvis fordi den benytter sig af poetisk sprog med al dets flertydighed, og fordi den afstår fra at afgøre stridigheder. Af den grund er aggadah yderst tolerant over for variation og afvigende holdninger, og aggadah er da heller ikke forpligtet over for traditionskæden og helligtekstens præcise ordlyd, sådan som halakhah er det.<sup>22</sup> Ud over den konserverende funktion, tilstræber sen halakhah endvidere at afgøre internt jødiske uenigheder,<sup>23</sup> hvilket så godt som aldrig er tilfældet med aggadah. Dette er rabbinerne fuldt bevidste om, som det fremgår af denne passage i den babylonske talmud:

En dag kom rabbi Eliezer med alle tænkelige argumenter, men hans synspunkt på sagen blev ikke accepteret af de lærdes flertal. Han sagde til dem: ”Hvis loven er, som jeg siger, så lad dette Johannesbrødtræ bevise det!” Hvorpå Johannesbrødtræet blev rykket op og plantet igen 100 meter væk; andre siger, at det var 400 meter. ”Et Johannesbrødtræ beviser ikke noget”, svarede de. Så sagde han til dem: ”Hvis loven er, som jeg siger, så lad vandløbet bevise det!” Hvorpå vandløbet flød baglæns.

---

*dommen – Religiøse tekster gennem 2000 år*, bind 1 (Skriften og den rabbinske tradition), Spektrum, København 2001, 184.

<sup>20</sup> Jf. Marianne Schleicher, ”Mystical Midrash”, i ed. Trautner-Kromann: *From Bible to Midrash – Portrayals and Interpretative Practices*, Arcus, Lund 2005, 149-166.

<sup>21</sup> Højsangen reciteres til påske, Ruths Bog reciteres til ugefesten, Klagesangene reciteres til Tisha b’Av, Prædikerens Bog reciteres til løvhyttefesten, og Esters Bog reciteres til purim.

<sup>22</sup> Jf. mPirke Avot 1,1 og sætningerne: ”enhver passage, der står nær en anden, skal forklares og fortolkes med henvisning til dets nabo” (Sifre, Num 131), og ”Et vers må ikke miste sin bogstavelige betydning” (bTalmud, Shabbat 63a); mine oversættelser.

<sup>23</sup> Jf. Heinemann 1986, 52 og Jacob Neusners tese om rabbinsk jødedomms tilblivelsesproces, se Günter Stemberger, ”The Formation of Rabbinic Judaism, 70-640 CE”, *Blackwell Companion to Judaism*, 78-92.

”Et vandløb beviser ikke noget”, svarede de. Igen tog han til orde: ”Hvis loven er, som jeg siger, så lad lærehusets mure bevise det!” Hvorpå murene bøjede sig for at falde. Men rabbi Joshua skændte på dem og sagde: ”Når de lærde diskuterer Torah, hvad kommer det så jer ved?” Til ære for rabbi Joshua faldt de ikke, til ære for rabbi Eliezer rejste de sig ikke op, og de står stadig bøjede. Igen sagde han til dem: ”Hvis loven er, som jeg siger, så lad Himlen bevise det!” Hvorefter en himmelsk stemme råbte: ”Hvad diskuterer I med rabbi Eliezer, loven er jo i alle henseender, som han siger!” Men rabbi Joshua rejste sig og sagde: ”Den er ikke i himlen” (5 Mos 30,12). Hvad mente han med det? Rabbi Jeremias forklarede: ”At Torahen var givet til Moses på Sinai; og vi tager ikke notits af himmelske stemmer, for Du har for længe siden skrevet i Torahen på Sinai bjerg, at man skal rette sig efter flertallet” (2 Mos 23,2).

Rabbi Natan mødte Elias og spurgte ham: ”Hvad sagde Den Hellige, lovet være Han, til det?” Han svarede: ”Han lo og sagde: ’Mine børn har besejret mig, mine børn har besejret mig!’” (*bTalmud*, Baba Metsia 59b).<sup>24</sup>

Denne aggadiske fortælling ikke kun fordrejer to bibelcitater, den underkender tilmed det helligtekstlige lovstofs forrang frem for flertalsafgørelsen. Nu er det selv på talmudisk tid mere komplekst end som så at omstøde helligtekstligt lovstof, men den aggadiske passage er interessant i denne sammenhæng, fordi den rabbinske grundlæggertekst på nærmest metarefleksiv vis forholder sig til sin egen funktion i forhold til at sikre dels tolerance over for forskellige synspunkter,<sup>25</sup> dels aktualiseringens forrang frem for helligtekstens. Her virker rabbinsk aggadah som et typisk eksempel på historisk religion, der må udvise en vis grad af tolerance over for religiøs diversitet.

### Konklusion

Under inddragelse af Fishbane, der forstår rabbinsk aggadah som en arvtager efter det, som han benævner indre bibelsk eksegesi, forstås begge fænomener som justerende og kommenterende, om end selve udsondringen af kommentarinstansen fordrer en lukning af helligteksterne. Det justerende og kommenterende synes altså at følge med fra skriftlighedens begyndelse. Fra ca. 200, hvor denne lukning følger, syntetiseres diverse bibelske oplysninger i *Seder Olam Rabbah* med henblik på at tidsfæste verdens begyndelse. Denne brug virker meget lidt abstrakt og forholder sig repetitivt til sit forlæg, hvilket er typisk i en mundtlighedskultur. I *Mishnah de-Melekhet ha-Mishkan* fra 3.-4. århundrede forholder man sig igen repetitivt til de skriftlige forlæg, selvom denne eksegetiske midrash også rummer nogle forklaringer samt en transformation af et kultisk objekt til et objekt for eksegesi. I *Genesis Rabbah* fra det 5. århundrede begrænser recitationen sig til et enkelt ord. Eksegesen er væsentligt friere af mundtlighedskulturens gentagelsestvang, som Assmann ville sige.<sup>26</sup> Her leges der med tekstsammenstilling, der begrundes associativt og ud fra skolastiske interesser. Transcendente forestillinger dominerer og reflekterer over immanente muligheder for gudsdyrkelse, hvilket er et klart eksempel på religion i historisk tid. Men det er samtidig en eksegetisk midrash, der er kendetegnet ved at gå frem vers for vers, hvilket måske kunne ses som en transformation af en akkumuleret kultisk respekt for helligtekstens progression. Med *Pesikta de-Rav Kahana* fra det 5. til 7. århundrede præges midrash aggadah nu af den liturgiske rytme i synagogen, der fungerer som en kultisk ramme om Torah som den nye kilde til hellighed. Her reciteres helligteksterne fortsat af specialister, der har lært teksterne udenad, men den kultlignende recitation suppleres af homilier - prædikener, som nok har

<sup>24</sup> Citeret efter Karin Weinholt, *Jødedommen – en udfordring*, Gyldendal, København 1997, 35-36.

<sup>25</sup> Meningspluralisme har udgjort en nødvendighed for at forhindre intern jødisk splittelse på et tidspunkt, hvor jødisk religionsoverlevelse var truet ifølge Shaye J.D. Cohen, *From the Maccabees to the Mishnah*, Westminster John Knox Press, Louisville 2006, 218-220.

<sup>26</sup> Jf. Assmann 2006, 127.



lægfolkelig oprindelse, men som rabbinerne nu varetager som medium for at reflektere over jødedommens identitet under ikke-kultiske forhold. Bl.a. i den babylonske talmud finder aggadah langsomt sin rolle som flertydighedens og tolerancens vogter, der sikrer internt jødisk sammenhold i samarbejde med halakhah, der gennem abstraktion sikrer syntetiseringer med blik for de aktuelle behov og transformation af grundlæggerteksterne, således at traditionen i transformeret form kan videreføres.

Ovenfor er kun bragt typiske eksempler. Yderligere og mere dybdegående studier af rabbiniske værker fra aksetiden er ønskværdige og vil med sikkerhed kunne nuancere en forklaring på den varierede, diffuse og flydende omgang med helligtekstlige forlæg, som tidligere har begrundet bibelforskeres kategorisering af rabbinisk aggadah som "Rewritten Scripture". Oplagt for sådanne studier vil det imidlertid være ligesom her at inddrage kulturel evolutionsteori i en argumentation for, at den varierede, diffuse og flydende omgang med jødiske og kristne helligtekstlige forlæg i antikken ikke i sig selv er unik, men vidner om helligtekstomgang i en aksetid, hvor skriftlighedens muligheder først lige er begyndt at stå klart, og hvor mundtlighedskulturen gradvist suppleres af en mere udviklet og en mere kompleks kultur qua skriftlighed, uden at mundtlighedskulturen dermed elimineres eller fortrænges.



