

REGULERING AF JØDISKE KROPPE: OM PRÆMISSER FOR TOLERANCE OVER FOR AFVIGENDE KROPPE

MARIANNE SCHLEICHER

Afvigende kroppe er gennem historien blevet ramt af forskellige former for kulturel vold, men har også oplevet tolerance i forskellig grad. Det gælder også israelitisk-jødisk kultur, hvor man på den ene side kan se, at især de religiøse grundlæggertekster synes optaget af at sikre kulturens videreførelse gennem særlige bestemmelser for kroppen, mens selv samme grundlæggertekster italesætter, udelukker eller tolererer eksistensen af kroppe, der afviger fra disse bestemmelser. Hertil kommer, at bestemmelser for kroppen og syn på kropslig afvigelse synes at ændre sig over tid. Motivation for denne artikel er derfor at beskrive og forklare, hvorfor og hvordan israelitisk-jødiske kropsopfattelser ændrer sig over tid, og hvordan forandringen er forankret i spændingsfeltet mellem på den ene side en fremstilling af kroppe i grundlæggerteksterne, der går kulturens ærinde i forhold til at sikre kulturens videreførelse, og på den anden side grundlæggerteksternes reaktion på den materielle kulturs manifestationer af kropslig afvigelse.

Empirien er udvalgt, så den med eksempler kan dække forandringen fra israelitisk religion til tidlig rabbinisk jødedom. Empirien vil udgøres af passager i den skriftlige torah, dvs. de fem Mosebøger, hvor der udsiges noget generelt om kroppen, og/eller hvor der foreskrives noget konkret om kropslig renhed og renselse og om, med hvilke handlinger israelitterne i øvrigt skulle hellige sig. Empirien vil også udgøres af passager fra den tidlige rabbiniske litteratur, der netop anfører den skriftlige torahs bestemmelser som udgangspunkt for rabbinernes nyformulering af jødedommen, herunder syn på kroppen og kropslig renhed, renselse og øvrige helliggørende handlinger. Ud fra det materiale vil jeg konkret spørge til, hvordan jødiske kroppe reguleres, og på hvilke præmisses tolerance over for afvigende kroppe opstår i en jødisk kontekst?

Undervejs i artiklen ligger der den teoretiske antagelse til grund, at kroppe altid vil være i konstant forandring, forskellige, sammensatte og sågar mere flertydige, end eksempelvis religiøse grundlæggertekster antyder. Materialitetens kompleksitet er blevet forsøgt belyst af bl.a. Rosi Braidotti, Donna Haraway og Gilles Deleuze.¹ Når artiklen spørger til, hvordan de jødiske kroppe reguleres hhv. tolereres med alle deres evt. afvigelser, udgør den kropslige kompleksitet selve udgangspunktet. Reguleringsprocessen forsøger jeg at belyse ved hjælp af Michel Foucaults tanker om, hvordan kultur sikrer sin egen overlevelse ved at indsamle viden om bl.a. kroppe med henblik på at regulere brugen af dem. Foucault skriver i forhold til at dekonstruere kulturens forsøg på at regulere borgeres seksualitet:

at det vigtige bliver at få at vide, under hvilke former, ad hvilke kanaler, ført med hvilke diskurser magten trænger igennem helt ned til de mest ubetydelige og mest individuelle handlemåder ... altsammen med virkninger som vægning, afspærring eller diskvalificering eller også inciteren, intensivering, kort sagt "magtens polymorfe teknik". Deraf endelig, at den væsentlige opgave ... [bliver] at udskille den "vilje til viden", som tjener dem på en gang som støtte og som redskab (Foucault 2006, 24).²

For at kunne forklare, hvordan reguleringen finder sted, uden at den nødvendigvis udsletter alle spor af kompleksitet, men sågar kan åbne sig for kompleksiteten, trækker artiklen også på Judith Butlers tænkning. But-

¹ Jf. fx Haraway 1990; Braidotti 2011; Deleuze & Guattari 1987.

² Jf. Foucault 2006.

ler går på mange måder i Foucaults fodspor, men er særlig interesseret i at forklare - ikke kun, hvordan vores identitet formes af de kulturelle diskurser, men også – hvordan kultur trods alt er åben for såkaldt subversion, dvs. normbrud. Butler forklarer individets mulighed for at gå imod normerne for bl.a. køn således:

Subjektet *determineres* ikke af de regler, der genererer det, idet betegnelse *ikke er en grundlæggende handling, men snarere en regulerende proces af gentagelser*, der både skjuler sig selv og bestyrker dets regler netop gennem produktionen af substantiverende effekter. På en måde tager al betegnelse sted i gentagelsestrangens kredsløb; 'agency', skal derfor forstås inden for muligheden af at variere det, der gentages. Hvis reglerne, der er styrende for betegnelse ikke blot begrænser, men også muliggør hævdelser af alternative domæner for det kulturelt forståelige, dvs. nye potentialer for køn, som kan anfægte hierarkisk bipolaritet og dets rigide koder, så er det kun inden for de gentagende betegnende praksisformer, at en omkalfatring af identitet bliver mulig (Butler 1999: 198-199; Butlers kursiv; min oversættelse).

Man kan ved at deltage i fx ritualer og andre gentagelige handlinger, der er med til at forme vores kulturelle identitet, udvide og udvikle kulturens forståelse af køn. Citatet er helt centralt for Butlers performativitetsteori, som jeg vil anvende på krop i denne artikel, fordi den tilbyder en forklaring af, hvordan normativitet udvikler sig, og hvornår subversion kan ske, nemlig når det sker indefra og kan påvises ikke at true kulturens overlevelse. Skulle subversionsforsøget true kulturen, vil kulturen ifølge Butler på næsten usynlig vis orkestrere en såkaldt diskursiv vold mod dem, der søger forandring og gennem de oprørskes nederlag bekræfte den eksisterende kulturs suverænitæt.³

Når subversion lykkes, vil inklusion finde sted som et udtryk for tolerance over for det, der tidligere har været opfattet som kulturelt unaturligt. Dette, hævder jeg, er et aspekt af kulturel udvikling. For at kunne forklare udvikling, der over tid kan føre til kulturers grundlæggende forandring, trækker jeg på religionssociologen Robert Bellahs og psykologen Merlin Donalds teorier om kulturel evolution. Kulturel evolution er kendetegnet ved specialisering i forhold til at mestre et konstant og gradvist voksende antal redskaber, som mennesker udvikler, hvilket nødvendiggør arbejdsdeling og dermed forskellighed.⁴ Det er min tese, at tolerance opstår, når kultur bringes i situationer, hvor den må trække på arbejdsdelingen og forskelligheden for at sikre sin overlevelse. Forskellighed og specialisering opstod også som følge af skriftlighedskulturens indtog. Skrift tilbyder sig som eksternt hukommelseslager, der muliggør ubegrænset hukommelse, frigørelse af hjernekapacitet, der sikrer mentalt overskud til refleksion, formidling af information blandt mennesker, der ikke deler tid og rum, og samarbejde i og på tværs af tid og rum om refleksion over det skriftligt formidlede. Rent fysisk betyder skriftlighed, at man let kan sammenligne inkonsistente oplysninger i den samme tekst, og at vidt forskellige mennesker på tværs af tid og rum kan formidle, diskutere, acceptere og bestride indholdet af en og samme tekst.⁵ Den situation genererer nødvendigvis forskellige og alternative synspunkter, der kan udgøre et reservoir til dårlige tider, hvis man skulle få brug for at nytænke sin kultur. Dette, mener jeg, kan forklare, hvorfor man kan se en øget tolerance i overgangen fra et kulturelt stadie til et andet, og hvorfor kulturer har et incitament til at være tolerante. Endelig vil jeg trække på den pointe i ovennævnte teorier om kulturel evolution, at ældre kulturformer ikke erstattes, men overlever ved at gennemgå en transformation, så de tilpasses de nye kulturformers dominans.⁶

³ Jf. Butler 1999, 144.

⁴ Jf. fx. Bellah 1964, 358; Bellah 2005.

⁵ For en gennemgang af, hvordan Robert Bellah, Jan Assmann og Merlin Donald kan bidrage til at forklare, hvordan skriftlighedskulturen ændrer israelitisk-jødisk religions omgang med helligtekster, se Schleicher 2012.

⁶ Jf. Donald 1991: 148-149; Bellah 2005, 72.

Fremgangsmåden bliver, at jeg først gennemgår kropsopfattelser i den skriftlige torah, da den udgør udgangspunktet for de tidlige rabbineres nyformulering af jødedommen. Dernæst retter jeg min opmærksomhed på den tidlige rabbiniske litteratur, hvilket vil udgøre hoveddelen af min analyse. Gennemgangen af den skriftlige torahs og den tidlige rabbiniske litteraturs syn på kroppen vil være ordnet efter de to dominerende grundopfattelser af religions rolle i den skriftlige torah, der kendes som hhv. den præstelige og den deuteronomistiske teologi, da disse to forskellige teologier synes at fortsætte deres rivalisering, vel på transformeret vis, i den tidlige rabbiniske jødedom.

Arkaisk religion og krop i den skriftlige Torah

Den religion, som beskrives i den skriftlige torah, dvs. Mosebøgerne, vil placere sig i den kategori, som Robert Bellah benævner 'arkaisk religion', og som dominerede frem til midten af det 1. årtusinde f.v.t.⁷ Arkaisk religion er grundlæggende interesseret i at sikre velsignelse til dens udøvere. Velsignelse er noget, som guden eller guderne kan give, og velsignelse tager sig ud som frugtbarhed i form af stort afkom og god høst, sundhed og militær eller politisk sejr. Dette gælder også den skriftlige torah, hvor det altovervejende formål synes at være opretholdelsen af det materielle liv.⁸ Der regnes kun med dette liv, og det betyder også, at man ikke forestiller sig noget liv efter døden. Når mennesket dør, ligger der et lig tilbage. Med det arkaiske menneskesyn udtrykkes der et for så vidt banalt ideal om, at kroppen skal være levende for at kunne tælle som krop. Ifølge 1 Mos 2,7 formede Gud menneskekroppen af støvet, hvorpå Guds ånde blev indgydt og bibragte kroppen liv. Kroppen er således porøs, skrøbelig, og livskraften kommer fra Gud. Syge og døde kroppe udgør idealets modsætning, og de forsøges reguleret på afstand af velbegrundet frygt for, at sygdom og død skal overføres til de raske og levedygtige kroppe. Hvis kroppen, der er levendegjort af Guds livsånde, bliver syg og dør, kan den ikke længere bidrage til skabelsens opretholdelse, men forvitrer til det støv, som kroppen blev skabt af, "du vender tilbage til jorden, for af den er du taget" (1 Mos 3,19).

Skabelsen opretholdes bl.a. af menneskers kønsdrift. Den skriftlige torah understreger et ideal om, at kroppe skal være distinkt kønnede ud fra en bipolar kønsopfattelse, der udelukker, at der skulle kunne eksistere noget mellem de komplementære kategorier 'mand' og 'kvinde'. Den bipolare kønsopfattelse gennemstrømmer den skriftlige torah med afsæt i bl.a. 1 Mos 1,27, hvor Gud skaber mennesket som mand og kvinde med det formål, at de skal forene sig og sikre, at menneskene bliver "frugtbare og talrige". Gennem reproduktion skal de sikre skabelsens opretholdelse. Den bipolare kønsopfattelse er også central i anden skabelsesberetning, hvor Adam og Evas kønnet er netop er det, der skal minde dem om deres kroppe skrøbelighed: Mandens krop skal værke alle dage af arbejdet med den støvede jord, som hans krop blev skabt af, mens kvindens krop skal smerte som følge af hendes kønsdrift og de deraf følgende fødsler, der muliggør reproduktionen, jf. 1 Mos 3,16-19. At de to køn skal respekteres som distinkte forsøges reguleret med forbuddet mod transvestisme i 5 Mosebog 22, hvor der står: "Kvinder må ikke bære mandsdragt, og mænd må ikke gå i kvindeklæder. Herren din Gud afskyr enhver, som gør den slags" (5 Mos 22,5). Et andet værn om den bipolare kønsopfattelse i forhold til kroppen kommer til udtryk ved den hebræiske bibels tavshed om eksistensen af tværkønnede, som trods alt må have været kendt i den periode, hvor den skriftlige torah blev til, idet fødsler af tværkønnede forekommer i ca. et ud af 1000 tilfælde.⁹

⁷ Jf. Bellah 1964, 364-365; Bellah 2005, 69-70.

⁸ Jf. Jensen, 71-73.

⁹ Se fx <http://www.isna.org/faq/frequency>

Kroppe i kulten

I den skriftlige torah er der forskellige grundholdninger til, hvordan velsignelsen sikres. Blandt disse grundholdninger er den såkaldt præstelige teologi, der ser velsignelsen bedst sikret ved at pleje forholdet til Jahve gennem kulten. Kulten værner om helligstedets, præsternes og højtidernes helligelse gennem etablering af en renhed, der følger af overholdelsen af nogle bestemte ritualer og bud, der igen renser for urenhed. En sådan kultisk renhed har nødvendigvis intet med hygiejne og sundhed at gøre, men afspejler en kulturel accept af krav formuleret af Jahve i den skriftlige torah. Intet af denne verden kan være konstant kultisk ren, men kan blive det periodevis gennem særlige rensesritualer. Formålet med kultisk renhed er, at den kultisk rene har helliget sig selv og dermed kan nærme sig det hellige, dvs. Jahve, og således etablere den nødvendige forbindelse, der sikrer Jahves velsignelser af livet her på Jorden.¹⁰

For at forstå, hvordan man kan hellige sig med henblik på at nærme sig det hellige, kan man inddrage 1 Mos 1,27 om, at Jahve skaber mennesket i sit billede. Hvordan gudbilledligheden skal forstås er grundlæggende uklart, idet det nærmest hører med til en definition på en gud, at denne vil være ontologisk forskellig fra mennesker, og de, der har set Gud i Mosebøgerne, fortæller da heller intet om, hvordan Gud så ud, jf. fx 2 Mos 24,9-11.¹¹ Med andre ord tjener forestillingen om menneskets gudbilledlighed i den skriftlige torah ikke til at give en indsigt i Guds krop eller form, men kunne snarere angive et fællesskab mellem Gud og mennesker samt pege på en kultisk mulighed for, at mennesker kan hellige sig, dvs. sætte sig selv til side fra den profane verden, på samme måde som Gud er udsondret fra den profane verden.

Det største ansvar for at vedligeholde kulten og dermed muligheden for velsignelse hviler på præsterne. Den skriftlige torah formulerer et klart krav til disse, måske som et aspekt af gudbilledligheden, om, at deres kroppe skal være perfekte, ligesom Guds krop må formodes at være, men også perfekte, lydefri på samme måde som offerdyrene, hvis Jahve skal tage imod dem, jf. 3 Mos 1,3. En præst er ikke lydefri, hvis han er "blind eller halt, har hareskår, en forvokset legemsdel, eller han har brækket ben eller arm, er pukkelrygget eller dværg eller har hvid plet i øjet, eller har skab eller fnat eller beskadigede testikler" (3 Mos 21,18-20). Den intakte krop, der tilmed ikke er større eller mindre end den norm, der kendetegner gennemsnittet, udgør her en forudsætning for helligelse i forhold til at kunne udsondre sig korrekt, men er også afgørende i forhold til at sikre næste generation af præster. Præsteembedet var arveligt, og derfor var det vigtigt, at præsterne værnede om den interne sundhed i præstestanden, så de kunne avle sunde og rask børn. Ganske ofte afslører præsteskriftet et forsøg på at værne om præsternes genealogi, som fx 3 Mos 21,13-15.¹²

For præster især, men også israelitterne generelt, gælder det, at de skal rense sig fra den kultiske urenhed, som ethvert menneske uundgåeligt vil pådrage sig. Her opererer 3 Mos 12-15 og 4 Mos 19 med tre grader af urenhed.¹³ Man er uren i første grad, hvis éns krop lider af spedalskhed eller har været i direkte berøring med barselsblod, udflåd, menstruationsblod, blod fra underlivet og lig, og urenheden varer syv dage – en kvinde, der har født et pigebarn, er dog dobbelt uren i første grad, dvs. fjorten dage, jf. 3 Mos 12. Man eller noget er uren/t i anden grad, hvis man enten har været i direkte berøring med sæd, jf. 3 Mos 15,16-17, eller hvis man eller noget har rørt et menneske, der er uren i første grad, jf. fx 3 Mos 15,7, og urenheden varer én dag, dvs. frem til solnedgang. Man er uren i tredje grad, hvis man har rørt et menneske eller en genstand, der

¹⁰ Jf. Jensen 1998, 153-160.

¹¹ Jf. Eilberg-Schwartz 1992, 30-33.

¹² Se Eilberg-Schwartz 1992, 22-26 for en refleksion over det diskursive sammenstød mellem præsternes reproduktionskrav og krav til deres renhed og gudbilledlighed.

¹³ Jf. Biale 1984, 151.

er uren i anden grad, og urenheden varer én dag, jf. fx 3 Mos 15,10. For at rense sig for urenheder af første grad skal man enten bringe et synd- og brændoffer, jf. fx 3 Mos 15,15, eller man skal lade sig bestænke af renselsesvand på tredje og syvend dagen, jf. 4 Mos 19,19. Hvis man har lidt af udflåd, skal man afslutningsvis bade sine kønsdele og vaske sit tøj, jf. 3 Mos 15,13. Hvis man er uren i anden eller tredje grad skal man blot bade sig og vaske sit tøj, jf. fx 3 Mos 15,16-18. Normen for renselse af kroppen skal forhindre Jahves vrede i at ramme den, der ikke renser sig, da han eller hun ellers ifølge den skriftlige torah vil blive straffet, spytet ud af landet og udryddet fra sit folk, jf. 3 Mos 18,24-30; 4 Mos 19,20.

Disse regulerende forskrifter med konsekvens for individets mobilitet og mulighed for socialt og intimt samvær skal sikre, at Jahve forbliver i helligdommen og lader sin velsignelse komme folket til gode. Velsignelsesformålet i forskrifterne, der gælder kroppe i kulten, afslører med Bellah, at der er tale om arkaisk religion. Foucaults tese om kulturens regulering af dens borgere lægger bl.a. op til, at man hæfter sig ved betegnelsen af de forskellige former for defekter med det formål at forhindre, at præsternes reproduktion og dermed forvaltning af den kultiske magt trues. Fordi renhedsidealerne, der gælder præsterne, også gælder de israelitter, der kommer for at få foretaget ofringer i helligdommen, og fordi de kropslige krav til præsternes perfektion konnoterer deres hierarkisk overlegne position i samfundet, sætter de kultiske krav til kroppen alt andet lige en høj standard for kulturens kropsideal. Butler vil her bemærke, hvilke ekskluderende konsekvenser det har for dem, der ikke kan matche dette kropsideal enten pga. et permanent handicap eller pga. midlertidig sygdom. Fordi kulten i den præstelige teologi er det centrale, gøres en stor del af befolkningen usynlig, og deres eneste mulighed for subversion, dvs. at udvide og udvikle normerne, vil være at fremme et domæne, der ikke er kultens, hvor andre normer kan prioriteres.

Kroppe i landet

Måske er det lige netop et forsøg på at fremme et andet domæne, der ligger bag den deuteronomistiske teologi, der repræsenterer en alternativ opfattelse i den skriftlige torah af, hvordan folket kan sikre sig Jahves velsignelse. Her stilles der alternative krav til kroppen og de kropslige handlinger ud fra det rationale, at folkets særlige status som Guds ejendomsfolk er betinget af, at det overholder den skriftlige torahs bud: "Herren vil bekræfte dig som sit hellige folk, sådan som han har tilsvoret dig, hvis du holder Herren din Guds befalinger og vandrer ad hans veje" (5 Mos 28,9). Gennem overholdelsen af budene helliger israelitterne sig, dvs. sætter sig selv til side i forhold til andre folkeslag. Inden for denne pagtstænkning forventes det af folket, at det husker på, hvordan Gud har grebet ind i historien og udfriet folket til et liv i velsignelse i det forjættede land.¹⁴

Ejendomsforholdet har rødder tilbage til den pagtsrelation, der inden åbenbaringen på Sinaj, blev varslet, da Gud krævede en markering på kroppen af Abraham, de mandlige medlemmer af hans hus og hans efterkommere med henblik på at gøre Abrahams efterkommere til en mængde folkeslag:

Alle af mandkøn hos jer skal omskæres. I skal lade jeres forhud omskære, og det skal være tegn på pagten mellem mig og jer. Otte dage gammel skal hver dreng hos jer omskæres, slægt efter slægt. ... Men en uomskåret mand, en hvis forhud ikke er omskåret, skal udryddes fra sit folk. Han har brudt min pagt (1 Mos 17,10-13).

¹⁴ For mere om deuteronomistisk teologi, jf. Jensen 1998, 205-226.

Inden Moses med Guds hjælp udfrier Israels folk fra Ægypten med henblik på at etablere det som Guds ejendomsfolk, angribes Moses af Gud selv. Moses' kone Sippora synes at forstå, at Guds angreb skyldes, at Moses ikke har omskåret deres søn, Gershom, sådan som det blev formuleret som et krav til Abraham: "Da tog Sippora en flintekniv og skar sin søns forhud af" (2 Mos 4,25). Det er altså den frie israelitiske mands ansvar at omskære de mandlige medlemmer af hele hans hus, om end kvinder - som i tilfældet med Sippora - kan agere, når de israelitiske mænd ikke lever op til deres ansvar. Selve omskærelsen fremstår her som en præmis forud for forpligtelsen på den skriftlige torahs bud, hvormed det bliver en central etnisk kropsnorm for enhver israelitisk mand uanset dennes grad af perfektion¹⁵ og et potentielt domæne for kvinders handlen i de tilfælde, hvor mænd ikke levede op til deres pligt.

Hvad angår en parallel norm for israelitiske kvinder til markering af deres etniske identitet, kunne man med Shaye Cohen spørge: "Why Aren't Jewish Women circumcized?", eftersom kvinder har kunnet tvivle på deres etniske identitet som israelitter, da de nu ikke bar pagtstegnet på deres krop, og ej heller blev tiltalt ved Sinaj, da Gud indgik pagten med Moses og de israelitiske mænd, jf. 2 Mos 19,15. I halvdelen af Cohens bog hælder han til at konkludere, at de israelitiske kvinder ikke indgår i pagtsforholdet, mens han i den anden forsøger at etablere kvindernes etniske identitet ved påpejning af, hvordan kvinderne markerer den månedligt ved at overholde de bud, der gælder for kvinders adfærd under og efter menstruation.¹⁶ Rachel Biale er den, der fremfører et argument for den udlægning, nemlig med henvisning til, at det ellers så præstelige forbud mod sex med en menstruerende kvinde har relevans for den etniske identitet. Der står: "Du må ikke komme en kvinde nær og blotte hendes køn, mens hun er uren under sin menstruation" (3 Mos 18,19). Skulle man overtræde buddet, vil man gøre - ikke templet, men - landet urent, og man vil blive spyttet ud, udryddet fra sit folk, som der står længere nede i samme kapitel, jf. 3 Mos 18,24-30.¹⁷

Overholdelsen af samtlige bud i den skriftlige torah var typisk handlinger, hvormed israelitter med deres kroppers gøren og laden markerede deres etnicitet og dermed hellige status som Guds ejendomsfolk. Til sådanne kropslige handlinger havde langt flere adgang og må med Butlers performativitetsteori *in mente* have muliggjort langt fleres deltagelse i de gentagelige handlinger, hvor de enten blot kunne lade sig regulere eller kunne udnytte muligheden for langsomt at udvide og udvikle fx fortolkningen af budene og den deraf følgende normativitet. Med Foucault vil man også skulle understrege, hvordan kulturen har sat sit stempel på sine mandlige borgers kroppe, således at de ikke upåagtet har kunnet forlade den, endda på et sted, der med al symbolsk tydelighed understreger, at disse mandlige borgere gennem reproduktion forventedes at bidrage til kulturens fortsættelse og dermed overlevelse. På lignende vis disciplineredes kvindens krop gennem den renselsesperiode, der hører menstruationen til, således at hun med sin gøren og laden fik signaleret, hvornår hun var frugtbar. I forhold til kulturel evolution må man selvfølgelig overveje, om fremkomsten af et alternativt domæne til præsternes monopol på kultisk aktivitet er et udtryk - hvis ikke for et nyt stadie i den kulturelle evolution, så da - for et skridt i retning af aksial religion, der er kendetegnet ved, at flere religiøse kollektiver og eliter eksisterer side om side.¹⁸

¹⁵ Senere lagde de tidlige rabbinere stor vægt på, at eksempelvis androgyne og eunukker blev omskåret på trods af, at deres kropstilstande gjorde dem uegnede som præster, jf. fx bShabbat 135a.

¹⁶ Jf. Cohen 2005.

¹⁷ Jf. Biale 1994, 154-155 og hendes henvisning til Ezra 9,10-11 og Ez 36,17 som belæg for den etniske, territoriale tolkning af påbuddet til kvinder om seksuel afholdenhed under menstruation.

¹⁸ Jf. Bellah 1964, 367.

Religion og krop i tidlig rabbinisk jødedom

I rabbinisk jødedom etableringsfase fra templets fald og frem til redigeringen af den babylonske talmud, dvs. fra det 1. til det 7. århundrede udfordredes den skriftlige torahs syn på kroppen, hvormed man havde værnet om det hellige land for at sikre, at Jahve forblev i templet. Men lige præcis templet i Jerusalem og landet var nu gået tabt, og intet tydede på, at jøderne ville få nogen af delene tilbage foreløbigt. Tomrummet herefter, vil jeg hævde, blev til et råderum for forskellige grupperinger, især rabbinerne, til at legitimere sig selv, men også til potentielt at kunne inkludere nye forståelser af den religiøse identitet, herunder nye normer for jødiske kroppe. Rabbinernes nyformulering af jødedommen bærer præg af det, der inden for kulturel evolutions-teori omtales 'aksial religion'. I aksial religion kontrasteres menneskelivets endeligt med forestillingen om et liv efter døden gennem frelse fra dette liv. Religion skifter karakter fra at have fokuseret på velsignelse til forsøgelse af verden, materien og kroppen i håb om frelse til et liv efter døden. Der ses ofte en dualisme mellem krop og sjæl, hvor sjælen vægtes højere end kroppen, hvorfor etablerede religioner i den aksiale fase ser fremkomsten af ritualer og livsindstillinger med vægt i stedet på fromhed og etik. Hvad angår tidlig rabbinisk jødedom, kan man se denne udvikling fra det arkaiske til det aksiale, men mange arkaiske træk videreføres i tråd med især Donalds tese om de gamle kulturformers akkumulation.¹⁹

Kroppe i gudstjenesten

Efter templets fald i år 70 e.v.t. følte mange jøder sig fortsat forpligtet til at overholde buddene af den simple grund, at Gud havde befalet dem. Typisk overførte man de krav om kultisk renhed, der havde reguleret kroppe hos præsterne og de besøgende i templet, til kroppene hos dem, der efter templets fald fremsagde bøn eller omgikkes den skriftlige torah i rituel kontekst. Rabbi Johanan er citeret i den babylonske talmud for at have sagt:

Hvis én først træder af på naturens vegne, dernæst vasker sine hænder, herpå iklæder sig bedesjal og så reciterer shema og hovedbønnen, da vil helligteksten henregne det til hans fortjeneste, som om han havde bygget et alter og ofret dér, som der står skrevet: 'Jeg vasker mine hænder i uskyld, jeg kan gå omkring dit alter, Herre' (Sl 26,6) (bBer 15a).²⁰

Påbuddet i 3 Mos 15,11 om, at man skal vaske sine hænder for at blive fri af en konkret urenhed tolkes af rabbinerne som en befaling af vask af hænder forud for enhver kultisk handling. Pga. udsagnets oprindelse i den skriftlige torah, der har status af Guds tale, kan historiens udvikling i tidlig rabbinisk jødedom ikke overflødiggøre det bud. Derfor understreges det: "Når I udfører budene, helliggør I jer ... Hvis I imidlertid afviger fra budene, gør I jer profane" (Num R 17,6). Den ændrede historiske kontekst forandrer således ikke direkte kravene til præsterne og folket i forhold til budene om kultisk renhed.²¹ Det bemærkelsesværdige er dog, at budene, der vedrører krav til de rituelte udøvende transformeres på en måde, der alligevel afspejler overgangen fra en arkaisk kultreligion til en aksial skriftreligion. Rabbinerne var i princippet ikke interesserede i at være kultisk aktive, men i stedet i at studere den skriftlige torah og diskutere dens indhold, herunder bud vedrørende kulten. Af den grund overskyggedes kravet om lydefrihed af nye bestemmelser, hvis den liturgisk aktive på nogen måde udgjorde en trussel for fokus på den skriftlige torah under gudstjenesten. Den

¹⁹ Jf. Bellah 1964, 366-368.

²⁰ Oversættelser af rabbiniske grundlæggertekster er mine, baseret på den engelsk-hebræiske/aramæiske CD-romsamling af tidlig rabbinisk litteratur, jf. Kantrowitz 1991-2004.

²¹ Jf. Harrington 2001, 165; 170.

liturgisk aktive måtte ikke være blind, døv, talebesværet, mentalt retarderet eller sindssyg. Sådanne handicaps blev fremhævet som diskvalificerende i forhold til at være udøvende, da man tvivlede på disses evner til at formidle den skriftlige torahs fortsatte, om end transformerede relevans.²²

Rabbinerne optrådte først aktivt i synagogerne omkring 700 e.v.t.. Indtil da var de primært torahfortolkere, civilretslige dommere og evt. undervisere i den skriftlige torah. Deres tolkninger af den liturgiske udførelse af gudstjenesten vedrørte imidlertid dem, der var udøvende i synagogerne, herunder synagogeformanden og synagogetjeneren, der altid forventedes under gudstjenesten at kunne springe til med henblik på at læse op fra den skriftlige torah.²³ Æren af at læse op fra den skriftlige torah blev dog forsøgt fordelt mellem alle egnede mænd i menigheden. Menigheden opdelte man i kohanitter, dvs. af præstelig afstamning, levitter, der i sin tid havde fungeret som tempeltjenere, -skriver og -sangere, og endelig israelitter, dvs. resten af folket. Egnede definerede den babylonske talmud i denne kontekst som det, at man var en voksen mand, jf. bHul 24a, og at mundmotorikken skulle være så fin, at man klart kunne skelne mellem *alef* og *ayin* og mellem *het* og *khet*, jf. bMeg 24b, fordi det altafgørende var, at man kunne høre Guds ord formidlet på lydefri vis gennem torahoplæsningen. Man skulle være voksen, ikke fordi man frygtede for den oplæsendes forveksling med en dværg, men fordi der nu frem for kropslig perfektion blev lagt vægt på modenhed, intelligens, liturgisk forståelse og etisk perfektion. Bekymringen gjaldt et forsøg på at sikre, at den lokale synagoge og dens medlemmer ikke kastede negativt lys på gudstjenesten og den lokale jødiske menighed: "De skal rejse sig ved bøn. De skal lade en erfaren ældre, der [allerede] har fået børn, træde frem foran torahskabet, ... således at han kan lægge hele sit hjerte i bøn. Han skal foran dem udsige fireogtyve velsignelser" (mTaanit 2,2).²⁴

Selvom alle jøder efter templets fald bar et ansvar i forhold til at sikre gudstjenestens gennemførelse, hvilket kunne indikere en bevægelse væk fra specialisternes enevælde i arkaisk religion, var præsternes særstilling ikke helt glemt. Kohanitterne, der var af Arons slægt, havde en særlig pligt til at træde frem for at udsige den aronitiske velsignelse, jf. 4 Mos 6,24-26. Som forberedelse skulle de tage deres sko af og have vasket deres hænder af tilstedeværende levitter, og derefter træde op på forhøjningen foran torahskabet i synagogen og udsige velsignelsen. Rabbinerne fastholdt et krav til kohanitternes kropslige perfektion, idet de ikke måtte have defekte hænder. Denne gentagelse af 3 Mos 21,19 begrundedes i Pesikta de Rav Kahana med forestillingen om, at Gud sendte velsignelser gennem præsternes splittede finger,²⁵ hvorfor kohanitten skulle være i stand til at splitte fingrene. I Mishnah anslås der imidlertid et alternativt rationale bag kravet. Der står: "En præst, hvis hænder er defekte, må ikke løfte sine hænder. Rabbi Yehudah siger: Ligeledes må en, hvis hænder er farvede af vajd eller krap, ikke løfte sine hænder, fordi folk da kunne stirre på ham" (mMegillah 4,7). Forbuddet mod de misfarvede hænder hos velsignende kohanitter vedrører imidlertid ikke et handicap, men afslører rabbinernes bekymring for - ikke hvorvidt præsten er "lydefri", men - at noget særligt kunne distrahere menigheden og således forstyrre dens koncentration om det gudstjenestelige. Tosefta bekræfter denne udlægning, idet den pointerer, at hænder, men også ansigt og fødder, ikke må være defekte hos den velsignende, med mindre "han var tilknyttet byen og [således velkendt], da ville det være ham tilladt [at velsigne]" (tMegillah 3,29). Judith Z. Abrams og Julia Watts Belser har i denne sammenhæng pointeret, hvordan man i den tidlige rabbinske litteratur ser en bevægelse fra krav om perfektion til frygt for distraktion. Det afspejler sig i forskellige rabbinske forsøg på at regulere, hvilke kroppe der ses på - ikke

²² Jf. Belser 2011, 9-10

²³ Jf. Elbogen 1993, 368-371.

²⁴ Jf. Elbogen 1993, 373.

²⁵ Jf. Pesikta deRav Kahana, "Parshat haHodesh" 8.

fordi de handicappede medlemmer var uønskede, tværtimod begynder de nu at kunne påtage sig mange opgaver, men fordi man tvivlede på flertallets koncentrationsevne. Den rabbiniske bekymring er således ikke de kropslige defekter, men hvad folk tænker.²⁶

Ifølge den præstelige del af den skriftlige torah var det vigtigt, at folket tilstræbte renselse fra kultisk urenhed, da urenheden ellers ville sætte sig på templet og umuliggøre det kultisk etablerede forhold til Jahve. Kontakten til Gud blev i tidlig rabbinisk jødedom fortsat sikret gennem folkets rituelle renselse og bestræbelser på at undgå urenhed i det omfang, det nu var muligt. Urenheds- og renselsesbestemmelser i forbindelse med spedalskhed og kontakt til lig samt kønslig urenhed gjaldt fortsat. Interessant er det her, at rabbinerne udnyttede skiftet fra kultreligion til skriftreligion ved at understrege deres kendskab til den skriftlige torahs bestemmelser om kroppen. De insisterede i den forbindelse på frem for kohanitterne at have autoritet til at diagnosticere mænd og kvinder med blødninger, udflåd fra underlivet eller med hudsygdomme, fordi de var specialister i helligtekstens beskrivelse af symptomerne. Om inspektion af hudsygdomme står der i Mishnah:

Hvordan foregår inspektion af den angrebne hud? En mand skal undersøges i en stilling som én, der luger eller høster oliven. En kvinde som én, der udruller dej, eller som ammer. Hvis det drejer sig om højre arm[hule, skal hun undersøges] som én, der står ved en oprejst væv, og hvis det drejer sig om venstre [armhule], som én, der spinner hør (mNegaim 2,4).

Kohanitterne kunne stadig bruges til at præsentere resultatet af inspektionen, ligesom alle mentalt velfungerende teknisk set var egnede til at undersøge sig selv, jf. mNegaim 3,1, men det var kun rabbinerne, der kendte til helligtekstens præcisering af de nuancer, som man skulle lede efter. Rabbinerne benyttede i den forbindelse en retorik, der var de fineste medicinere værdig, hvilket ifølge Mira Balberg var et taktisk træk i forhold til at tilkæmpe sig magt, autoritet og den respekt, som samtidens lægevidenskab i græsk-romersk kultur nød godt af. Hertil kom, at de mennesker, der mere eller mindre nøgne skulle blotte deres kroppe for de inspicerende rabbinere, blev gjort til stumme objekter for de beskuende og definerende rabbinere, hvilket i sig selv også bidrog til etableringen af rabbinerne øverst i de jødiske lokalsamfunds sociale hierarkier.²⁷

De rabbiniske bestemmelser vedrørende kroppe i gudstjenesten og dertilhørende renhedskrav afslører, at de tidlige rabbinere trods rabbinisk identifikation med og udnyttelse af aksetidens muligheder dels fortsat bekymrer sig om at tiltrække sig velsignelse, dels samler sig om at etablere sig selv som en ny gruppe af specialister med særligt kendskab til Guds vilje. Vel var dette kendskab ikke afhængigt af, at man var født rabbiner modsat det arvelige præsteembede, da enhver med et godt hoved kunne vælge at lade sig uddanne til rabbiner, men rabbinernes insisteren på autoritet på et ellers kultisk, velsignelsesrelateret domæne afslører, at den tidlige rabbiniske jødedom holdt fast i mange arkaiske træk, om end i transformeret form. Viden om kroppen og om, hvad der krævedes for at kunne fortolke og formidle torahteksten, var et vigtigt middel for rabbinerne til at regulere kulturen hen mod det, som de anså som jødedommens overlevelsespotentiale, nemlig tilpasning af den skriftlige torah til den ændrede historisk kontekst. Der kunne nu dispenseres for fysiske handicaps, hvis den handicappede i øvrigt var i stand til at fortolke og formidle, hvilket er et umiddelbart eksempel på øget tolerance og inklusion. Denne umiddelbart øgede tolerance og inklusion kontrasteres imidlertid af det faktum, at nye, især mentale handicaps, ekskluderede jøder fra at bidrage aktivt i gudstjenesten.

²⁶ Det er især Judith Z. Abrams, der har pointeret et skifte fra krav om perfektion til frygt for distraktion, jf. Abrams 1998, 31-32. Se ligeledes Belser 2011, 12-13.

²⁷ Jf. Balberg 2011, 323-346.

Gudstjenesten leverer således ikke noget argument for, at en øget tolerance skulle kunne dokumenteres i denne periode, kun at intolerancen har forskudt sig fra det fysiske til det mentale.

Kroppe i eksil

De bud, der vægtedes mest, var de bud, der kunne gennemføres af alle uanset geografisk placering. Det gjaldt især den skriftlige torahs bud om overholdelse af ovenstående renheds- og renselsesbestemmelser og de dertil relaterede spiseregler, ligesom påbuddet om torahstudium blev regnet som særligt meriterende. Alle den skriftlige torahs etiske bud nød pga. samtidens fokus på det sjælelige frem for det kropslige stor opmærksomhed. Man udsondrede sig ikke kun gennem efterlevelse af budene, men også gennem *imitatio dei*, dvs. efterlignelse af guden. Man forestillede sig, at Gud greb ind med barmhjertighed, ydmyghed, retfærdighed, sandhed, godgørehed, fred og fromhed, hvorfor hver enkelt jøde med afsæt i menneskets gudbilledlighed kunne udsondre sig gennem samme handlinger. Der står fx i Talmud: "Som Han er barmhjertig, vær du barmhjertig; som han er nådig, vær du nådig" (bShabbat 133b).²⁸ Den generelle budoverholdelse blev gennemført uden tempel og havde enten hjemmet, lokalsamfundet eller bedehuset, det såkaldte *bet midrash*, som ramme. I den halakhiske midrash til 5. Mosebog siger Gud: "Selv om jeg nu sender dig bort fra landet til et fremmed land, skal du fortsat lade dig markere ved budene, således at de ikke vil virke nye for dig, når du vender tilbage" (Sif Deut 43). Hermed bekræftes den skriftlige torahs forståelse af helligelse som et spørgsmål om at sætte til side, dvs. udsondre folket fra det profane, fra alle andre folkeslag.²⁹ Den skriftlige torahs bud i rabbinsk udlægning blev det primære middel for alle jøder til at hellige sig – og høre sammen. Som et overført element fra den deuteronomistiske teologi ihukom jøderne pagten ved at huske på, hvad Jahve tidligere i historien havde gjort for folket. Og eftersom det eksilerede folk i den grad håbede på en gentagelse af Jahves indgriben i form af udfrielse fra eksil, var det helt naturligt at bidrage til pagten gennem overholdelse af den skriftlige torahs bud og derved markere sin jødiskhed.

Jødisk seksualadfærd udgjorde et aspekt af helligelse. En kvinde blev helliget, sat til side til sin mand, ved ægteskabet. For den gifte kvinde gjaldt reglerne om en syv dages renselsesperiode efter menstruationens ophør fortsat, hvilket meget vel var og er et middel til at regulere reproduktion, idet et flertal af kvinder typisk vil have ægløsning omkring renselsesperiodens ophør.³⁰ For fortsat at regulere reproduktionen opmuntrede rabbinerne til at tænke gennemført renselse og samleje sammen:

R. Meir plejede at sige: Hvorfor påbød Torah, at urenheden ved menstruation skal vare i syv dage? Fordi konstant samvær med éns kone kan få en ægtemand til at udvikle foragt for hende. Derfor befalede Torah: Lad hende være uren i syv dage, så hun fremstår elskelig for sin ægtemand, som da hun første gang kom ind i brudekammeret (bNiddah 31b).

Det blev opfattet som mandens pligt at sikre afkom, og kvindens menstruation og heraf følgende urenhed skulle ikke bruges som undskyldning for at vælge afholdenhed. Mishnah forordner: "En mand må ikke ophøre med at have et sexliv, medmindre han har børn allerede. ... Manden er forpligtet til at være frugtbar og talrig, men ikke kvinden. R. Yohanan bar Beroqah sagde: Om begge skriver helligteksten: 'Og Gud velsig-

²⁸ Jf. Harrington 2001, 184.

²⁹ Jf. Harrington 2001, 171.

³⁰ Se dog Marienberg 2013 for en kritik af rabbinsk og senere ortodoks jødedoms manglende evne til at tage højde for den meget høje procentdel af kvinder, der ikke følger den biologiske norm for en 28-dages menstruationscyklus, og derfor fremstår som falsk ufrugtbare.

nede dem og sagde til dem: Bliv frugtbare og talrige' (1 Mos 1,28)" (mYevamot 6,6). R. Yohanan bar Berqah vil således gerne forpligte begge køn eksplicit på reproduktion.

I forhold til den legeme-sjæl-dualisme, der typisk dominerer i aksial religion er det interessant, at jødedommen aldrig på entydig vis inkluderer seksuel afholdenhed og krops-/driftsforsagelse som idealer. Vel kan seksualdriften geråde i konflikt med seksualforskrifterne, og en mindre elite, typisk mystikerne, var tiltrukket af at vælge askese. Rabbinerne var dog skeptiske og plæderede derfor for kontrol, fordi pagtens fortsættelse, livets fortsættelse, ja, det jødiske folks overlevelse, afhang af reproduktion. Den babylonske talmud bringer denne fortælling, der handler om Yehudah:

[Yehudah] udførte sin ægteskabelige pligt hver fredag aften. Yehudah, der var søn af R. Hiyya, var R. Yannais svigersøn. [Yehudah] sad som regel i bet midrash'en. Hver fredag, når mørket faldt på, tog han hjem til sin kone, og når han kom hende i møde, kunne alle se en ildsøjle foran ham. Engang skete det, at han blev så opslugt af sine studier[, at han glemte at gå hjem]. Da R. Yammai og de, der stod omkring ham, ikke så [ildsøjlen], sagde han: "Vælt hans seng, for havde Yehudah været i live, ville han ikke have svigtet udførelsen af sin ægteskabelige pligt". Det var "et fejlgreb fra magthaverens side" (Præd 10,5), og så døde Yehudah (bKetubot 62b).

Ildsøjlen referer til den kvindelige figur, der i mystikken er kendt som *Shekhinah*. Hun repræsenterer Guds tilstedeværelse og tænkes at have markeret sig siden ørkenvandringen, hvor Gud var til stede og ledte israelitterne som en røgsøjle om dagen og en ildsøjle om natten. Især i mystikken er hun kendt for at indfinde sig, når jødiske mænd udlægger den skriftlige torah, men i denne talmudiske fortælling er Gud til stede, når mand og kone forenes. Det er altså ikke Talmuds holdning, at den jødiske mand skal afstå fra seksuelt samkvem med sin kone. Talmud forsøger her at regulere adfærden og tilskynde til reproduktion ved at skræmme med udsigten til en pludselig død, hvis man svigter sin ægteskabelige pligt.³¹

Nu er det ikke alle, der har adgang til ægteskabelig sex. Det er ej heller alle, der kan leve op til ikke at distrahere en menighed, eller som har mulighed for at ihukomme pagten og Guds fortidige indgriben ved at overholde alle den skriftlige torahs bud. Allerede i Mishnah præciseres det, at de "døvstumme, de mentalt retarderede, de mindreårige, de kønsligt udefinérbare, de androgyne, kvinder, de frigivne slaver, de lamme, de blinde, de syge, de gamle og alle de, der ikke kan rejse sig" (mHagigah 1,1) kan være fritaget fra visse bud. Det store spørgsmål er her, om fritagelse er et hensyn og dermed en inklusion af dem med defekte kroppe og sind samt af andre med gyldig dispensationsgrund så som kvinder, der først og fremmest var forpligtet på børn, mand og hjem. Eller er der tale om, at kun mænd, der lever op til et entydigt hankøn, og som har deres sansers, intellekts og krops fulde brug, har privilegeret adgang til helligelse af sig selv og folket og dermed til fuldgyldig religiøs identitet.³² Mange feminister og handicaporganisationer vil idag uden tøven påpege, at fritagelse umuliggør indflydelse og dermed den fritagnes mulighed for at repræsentere sig selv og sine interesser.

Ser man eksempelvis på den tidlige rabbinske behandling af tværkønnede og kønsligt udefinérbare, kan man på den ene side bevidne et første jødisk forsøg på at kategorisere individer, der udfordrede den bipolære kønsnorm, med den konsekvens, at disse individer stigmatiseredes som en trussel mod reproduktion og ejendomsret. På den anden side afspejler selv samme forsøg, hvordan den progressive R. Jose italesætter muligheden af en tredje kønskategori og dermed rokker ved den skriftlige torahs naturliggørelse af dens egne to

³¹ Om rivalisering mellem reproduktions fortalere og asketer, se Boyarin 1993, 149-150.

³² Jf. Belser 2001, 15-16

køns kategorier som dækkende i forhold til kønslig mangfoldighed. R. Jose konstaterer: “Den androgyne er egenartig” (mBikkurim 4,5).³³

At italesættelsen af brud på den bipolære kønsnorm måske var første skridt på vejen mod tolerance over for tværkønnede, antyder Midrash Rabbah:

Og Gud sagde: “Lad os skabe mennesker i vort billede, så de ligner os (1 Mos 1,26)” ... Da den Hellige, lovet være Han, skabte mennesket, skabte Han det som androgynt, for der står: “Som mand og kvinde skabte han dem, og han velsignede dem og kaldte dem menneske, da de blev skabt (1 Mos 5,2)” (Genesis Rabbah 8,1)

Ved at sidestille 1 Mos 1,26 og 5,2 drager Rabbi Jeremiah den logiske konklusion, at den androgyne ikke blot er en intenderet del af Guds skabelse. Faktisk skildres Gud selv som androgynt i vis billede, det første menneske skabtes. Her benyttes menneskets gudbilledlighed til at inkludere en variant af menneskekroppen, som i Mishnah-traktaten Bikkurim, kapitel 4 blev betragtet som defekt i kultisk forstand. Den langt mere tolerante passage fra Midrash Rabbah har bl.a legitimeret tværkønnede rabbinere i nutidens reformjødedom.³⁴

Men tilbage til den rabbiniske jødedoms gryende tolerance. En talmudisk passage antyder, at refleksion over egnethed i forhold til kropslig perfektion er begyndelsen på accept i tråd med Foucaults antagelse om, at italesættelse er første skridt på vej til inklusion af randfigurer.³⁵

Engang skulle Rabbi og R. Hiyya ud på en rejse. Da de kom til en bestemt by, sagde de: Hvis der her er en rabbinisk lærd, vil vi udvise ham den respekt at hilse på ham. De hørte så, at der faktisk var en rabbinisk lærd, men at han var blind. Da sagde R. Hiyya til Rabbi: Bliv her. Du skal ikke fornede din ærværdighed. Jeg vil gå ind til ham og hilse på. Rabbi modsatte sig imidlertid og gik med ham. Da de senere skulle tage afsked med [den blinde rabbiner], sagde han til dem: I har besøgt en, der kan ses, men som ikke kan se. Må det tilkomme jer at træde frem for Ham, der ser, men som ikke ses. Da sagde Rabbi til R. Hiyya: Hvis jeg havde lyttet til dig, ville du have frataget mig denne velsignelse! (bHagigah 5b)

Alle er blinde, når det kommer til at skue Gud, men det er den blinde mand, der beriger to af rabbinisk jødedoms autoriteter med den velsignelse, der følger, når man enten står for Gud eksempelvis i det tempel, der ikke står længere, eller når man modtager den aronitiske velsignelse under gudstjenesten, og i begge tilfælde modtager Guds åsyn.³⁶ Det er den blinde, der her tjener til andres helligelse.

Parallelt fortæller en anden traktat i den babylonske talmud om rabbineren Nahum:

De sagde om Nahum fra Gamzo, at han var blind på begge øjne, havde henvisnede hænder og var lam i begge ben. Hele hans krop var fuld af sår, og hans seng var placeret i fire vandkar for at forhindre myrerne i at kravle op til ham.

Engang, hvor han lå i et faldefærdigt hus, og hans disciple ville forsøge at fjerne ham derfra, sagde han til dem: 'Fjern først vandkarrene og derpå sengen, for al den stund min seng forbliver i huset, kan I være forvisset om, at huset ikke vil falde sammen', Så fjernede de vandkarrene, og dernæst bar de hans seng ud. Straks herefter kollapsede huset (bTa'anit 21a).

³³ For mere om jødiske syn på køn og kønslig afvigelse, se Schleicher 2011.

³⁴ Jf. <http://www.reformjudaism.org/blog/2013/07/15/profiling-first-generation-transgender-rabbis> og www.transtorah.org, set 24. januar 2014.

³⁵ Jf. Foucault 2006, 107-108.

³⁶ Jf. Belser 2011, 18-19.

I en række fortællinger om faldefærdige bygninger, der sandsynligvis refererer til det faldne tempel i Jerusalem, optræder fortællingen om Nahum, der med sin defekte krop kan oppebære et faldefærdigt hus. Præsterne med deres kultiske renhed og kropslige perfektion kunne ikke holde templet stående, men rabbinerne kan qua etisk perfektion og indsigt i den skriftlige torah værne om rammerne for rabbinsk jødedom.³⁷

Den form for pleje af gudsforholdet, som det deuteronomistiske teologi opfordrede til i form af ihukommelse af pagten og dermed Guds indgriben gennem budoverholdelse levede videre i den tidlige rabbinske jødedom. Fordi præsternes udfoldelse var stærkt begrænset efter templets fald, var det alle israelitters ansvar at bidrage til det udvalgte folks overlevelse gennem budoverholdelse generelt. Specifikt forsøgte rabbinerne at sikre overlevelsen gennem regulering af og motivation til reproduktion med ægteskabet som ramme. En lang række individer var dog undtaget fra kravet om at overholde pagtens bud. Det drejede sig om de "døvstumme, de mentalt retarderede, de mindreårige, de kønsligt udefinérbare, de androgyne, kvinder, de frigivne slaver, de lamme, de blinde, de syge, de gamle og alle de, der ikke kan rejse sig" (mHagigah 1,1). På den ene side forhindrer fritagelsen disse individers mulighed for indflydelse på kulturen og for at opnå kulturel status, mens fritagelsen på den anden side vidner om en forståelse for, at nogle må bidrage med mindre eller andet end andre. Samtidig afslører opremsningen, at man i modsætning til den skriftlige torah italesætter eksistensen af individer, der afviger fra den bipolære kønsnorm. De kønsligt udefinérbare, der fødes med en membran fra ribbenene til hofterne, der således skjuler et ellers entydigt kønsorgan, og de androgyne, der er født med både et kvindeligt og mandligt kønsorgan, er ikke nævnt et eneste sted i den skriftlige torah. At de nævnes i den tidlige rabbinske litteratur, udtrykker nødvendigvis ikke tolerance, men bliver med selve italesættelsen første skridt på vejen mod en mere kompleks opfattelse af verden, der har været med til at udvide jødedommens rummelighed i forhold til materialitetens kompleksitet. I de tidlige rabbinske tekster om blindes og syges etiske perfektion og indsigt i den skriftlige torah åbnes der for en tolerance over for fysiske handicaps, fordi det vigtigste først og fremmest var evnen til med ens mentale overskud og intellekt at bidrage til jødedommens overlevelse. Som det gjaldt kropsopfattelser i forbindelse med gudstjenesten i tidlig rabbinsk jødedom, gælder det også den generelle kropsopfattelse for jøder i eksil, at man tolererede fysiske handicaps, hvis man i øvrigt var i stand til at fortolke, formidle og handle i overensstemmelse med den skriftlige torah. Var man derimod mentalt handicappet ekskluderedes man fra indflydelse og mærkede den kulturelle intolerance. Der er på dette felt således kun tale om en forskydelse af intolerance, der afslører fremkomsten af en ny elite med alternative idealer for krop, sjæl og intellekt.³⁸ Taler man imidlertid udelukkende om tolerance over for afvigende kroppe, må man konkludere, at den tidlige rabbinske litteratur udviser større tolerance over for kropslig afvigelse, fordi vægtningen af etik og orientering mod sjælens frelse og livet efter døden åbnede op for et alternativt domæne for jødisk udfoldelse.

Afslutning

I forhold til at forklare, hvordan jødiske kroppe reguleres, og på hvilke præmisser tolerance over for afvigende kroppe opstår i en jødisk kontekst har artiklen beskrevet, hvorfor og hvordan israelitisk-jødiske kropsopfattelser ændrer sig over tid, og hvordan forandringen er forankret i spændingsfeltet mellem på den ene side

³⁷ Jf. Stein 2008.

³⁸ Jf. Belser 2011, 24-25. Daniel Boyarin er ligeledes overbevist om, at rabbinernes behov for at legitimere sig selv nødvendiggjorde en bevægelse væk fra det præstelige fokus på den perfekte krop og præsternes genealogi hen imod en ny legitimerende genealogi, der bygger på lærer-discipelrelationen og overdragelsen af en indsigt i den skriftlige torah, jf. Boyarin 1992: 69-100.

en fremstilling af kroppe i grundlæggerteksterne, der går kulturens ærinde i forhold til at sikre kulturens videreførelse, og på den anden side grundlæggerteksternes reaktion på den materielle kulturs manifestationer af variation, forandring og mangfoldighed.

I den skriftlige torah, der udviser træk fra arkaisk religion med dertilhørende fokus på velsignelse, opremses forskellige former for kropslige defekter med det formål at forhindre, at præsternes reproduktion og dermed forvaltning af den kultiske magt trues. Fordi renhedsidealerne, der gælder præsterne, også gælder de israelitter, der kommer for at få foretaget ofringer i helligdommen, og fordi de kropslige krav til præsternes perfektion konnoterer deres hierarkisk overlegne position i samfundet, sætter de kultiske krav til kroppen en høj standard for kulturens kropsideal. Dette udlægges som noget, der har ekskluderende konsekvenser for dem, der ikke kan matche det præstelige kropsideal enten pga. et permanent handicap eller pga. midlertidig sygdom. Fordi kulten i den præstelige teologi er det centrale, gøres en stor del af befolkningen usynlig, og dens eneste mulighed for subversion, dvs. at udvide og udvikle normerne, vil være at fremme et domæne, der ikke er kultens, hvor andre normer kan prioriteres. Et sådant domæne kan den deuteronomistiske teologi siges at udgøre, hvor israelitter med overholdelsen af pagtens bud markerede deres etnicitet og dermed hellige status som Guds ejendomsfolk. Budoverholdelsen indebar kropslige handlinger, som flere havde adgang til, hvilket må have muliggjort fleres deltagelse i de gentagelige handlinger, hvor de enten blot kunne lade sig regulere eller kunne udnytte muligheden for langsomt at udvide og udvikle fx fortolkningen af budene og den deraf følgende normativitet. At reproduktion var kroppenes vigtigste bidrag til kulturens overlevelse blev markeret på de mandlige israelitters kroppe og gennem disciplinering af kvindens krop gennem den renselsesperiode, der hører menstruationen til, og som samtidig signalerer til omverdenen, hvornår hun er frugtbar.

De tidlige rabbinske bestemmelser vedrørende kroppe i gudstjenesten og dertilhørende renhedskrav afslører, at de tidlige rabbinere trods rabbinsk identifikation med og udnyttelse af aksetidens fokus på sjælens frelse og livet efter døden både bekymrer sig om at tiltrække sig velsignelse og kæmper for at etablere sig som en ny gruppe af specialister med monopol på indsigt i Guds vilje. Velsignelse og specialistmonopol hører typisk arkaisk religion til, men transformeres af de tidlige rabbinere. Viden om kroppen og om, hvad der krævedes for at kunne fortolke og formidle torahteksten, blev et vigtigt middel for rabbinerne til at regulere kulturen hen mod det, som de anså som jødedommens overlevelsespotentialer, nemlig tilpasning af den skriftlige torah til den ændrede historiske kontekst. Der kunne nu dispenseres for fysiske handicaps, hvis den handicappede i øvrigt var i stand til at fortolke og formidle den skriftlige torah, mens man ekskluderede jøder pga. mentale handicaps fra aktivt at bidrage til gudstjenesten, ligesom en lang række individer i dagligdagen blev ekskluderet fra indflydelse på kulturen indirekte gennem fritagelse fra overholdelsen af visse bud. Begrænser vi med den forskudte intolerance *in mente* fokus til spørgsmålet om, hvorvidt tidlig rabbinsk jødedom udviser en øget tolerance over for afvigende kroppe, er svaret ja. Som præmis for den øgede tolerance anføres først den deuteronomistiske teologis rivalisering med den præstelige teologi, dernæst aksetidens vægning af etik og orientering mod sjælens frelse og livet efter døden, og endelig de tidlige rabbineres udnyttelse af den ændrede historiske kontekst for jødedommen med tab af både tempel og land. Alle disse forandringer forvandlede tomrummet efter kulten i Jerusalem og præsteskabets dominans til et råderum for rabbinerne til at nyformulere jødedommen i et forsøg på at holde sammen på den nation af perfekte og defekte kroppe, der nu var spredt for alle vinde. Vel blev især de mentalt handicappede ramt af den tidlige rabbinske jødedomms intolerance, men de tidlige rabbineres nyformulering blev de afvigende kroppes mulighed for at blive set, tolereret, og til tider inkluderet i kulturen som mulige bidragsydere til folkets hellighed og etniske identitet og åbnede således op for flere kroppes udfoldelse og indflydelse i jødisk religion.

LITTERATUR

Abrams, Judith Z.

1998 *Judaism and Disability: Portrayals in Ancient Texts from the Tanach through the Bavli*, Gallaudet University Press, Washington.

Balberg, Mira

2011 "Rabbinic Authority, Medical Rhetoric, and Body Hermeneutics in Mishnah Naga'im", *AJS Review*, 35:2, 323-346.

Bellah, Robert N.

1964 "Religious Evolution", *American Sociological Review* 29 (3), 358-374.

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

Belser, Julia Watts

2011 "Reading Talmudic Bodies: Disability, Narrative, and the Gaze in Rabbinic Judaism", in: Darla Schumm & Michael Stoltzfus, eds., *Disability in Judaism, Christianity, and Islam*, Palgrave, New York 2011, 5-27.

Biale, Rachel

1984 *Women and Jewish Law – An Exploration of Women's Issues in Halakhic Sources*, Schocken Books, New York.

Boyarin, Daniel

1992 "The Great Fat Massacre: Sex, Death, and the Grotesque Body in the Talmud", i Eilberg-Schwartz, ed., 1992, 69-100.

1993 *Carnal Israel: Reading Sex in Talmudic Culture*, University of California Press, Berkeley.

Braidotti, Rosi

2011 *Nomadic Subjects – Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*, Columbia University Press, New York.

Butler, Judith

1999 *Gender Trouble – Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, New York [1990].

Cohen, Shaye J.D.

2005 *Why Aren't Jewish Women Circumcised?: Gender and Covenant in Judaism*, University of California Press, Berkeley.

Deleuze, Gilles & Félix Guattari

1987 *A Thousand Plateaus – Capitalism & Schizophrenia*, Continuum, London [fransk 1980].

Donald, Merlin

1991 *Origins of the Modern Mind. Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition*, Harvard University Press, Cambridge, MA.

Eilberg-Schwartz, Howard

1992 *People of the Body – Jews and Judaism from an Embodied Perspective*, SUNY Press, Albany

1992 "The Problem of the Body for the People of the Book", in: Eilberg-Schwartz, ed., 1992, 17-46.

Elbogen, Ismar

1993 *Jewish Liturgy – A Comprehensive History*, The Jewish Publication Society, Philadelphia [tysk 1913].

Foucault, Michel

2006 *Viljen til viden - Seksualitetens historie 1*, Det lille forlag, Frederiksberg [fransk 1976].

Haraway, Donna J.

1990 “A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s”, in: Nicholson, ed., *Feminism/Postmodernism (Thinking Gender)*, Routledge, New York.

Jensen, Hans Jørgen Lundager

1998 *Gammeltestamentlig religion. En indføring*, Anis, Frederiksberg.

Kantrowitz, David, ed.

1991-2004 *Judaic Classics*, Judaica Press, Brooklyn.

Marienberg, Evyatar

2013 “Traditional Jewish Sexual Practices and Their Possible Impact on Jewish Fertility and Demography”, *Harvard Theological Review*, 106 (3), 243-286.

Schleicher, Marianne

2011 “Constructions of Sex and Gender: Attending to Androgynes and Tumtumim Through Jewish Scriptural Use”, *Literature & Theology*, 25 (4), 422-435.

2012 “Midt i en aksetid. En kulturrevolutionær refleksion over ’Rewritten Scripture’ og rabbinsk aggadah”, *Collegium Biblicums Årsskrift*, 43-51.

Stein, Dina

2008 “Collapsing Structures: Discourse and the Destruction of the Temple in the Babylonian Talmud”, *Jewish Quarterly Review*, 98 (1), 1-28.