

## MOSES OG BODYSNATCHERNES INVASION (DURKHEIM, KOGNITION OG DEUTERONOMIUM)

HANS J. LUNDAGER JENSEN

Jeg holdt et foredrag med titlen *Durkheim ved Sinaj* ved Collegium Biblicums møde i Århus 24.-25. januar 2005. Det er i alt væsentligt publiceret som artikel i festskriftet til Niels Peter Lemche (Mogens Müller & Thomas L. Thompson., eds., *Historie og konstruktion*, København: Museum Tusulanum 2005). Der var imidlertid nogle kognitionsteoretiske perspektiver, som kun blev kort omtalt ved foredraget og i artiklen. Jeg bruger lejligheden her til at sammenfatte nogle tyngdepunkter i ræsonnementet og udfolde disse videre perspektiver.

### *Durkheim*

I sin formative fase, i perioden op til første verdenskrig, var den nye videnskab sociologien i helt påfaldende grad fascineret af religion. Det sidste og største værk af Émile Durkheim (1858-1917), grundlæggeren af den franske sociologi, var hans *Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912). Det eneste værk, som hans tyske modstykke, Max Weber (1864-1920), fik publiceret i bogform i sin levetid, var hans *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1904), men denne var en forløber for den store afhandling om "Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen" (1915-1919). Sociologen valgte sig religion som det felt, hvor den kunne vise, hvad den kunne, og dermed gøre krav på en plads i videnskabernes samfund. Religion var velegnet som område for den nye videnskabs første udfoldelser, fordi den kunne forekomme eminent personlig – forankret i individuel tro og overbevisning – og irrationel. Sociologien ville vise, at det individuelle var kollektivt, og at det irrationelle kunne besidde sin egen form for rationalitet, for så vidt det, der kan forekomme irrationelt for nogle, kan være rationelt for andre. Durkheims og Webers religionssociologier var i øvrigt forskellige: Durkheim fokuserede på det arkaisk-primitive, det 'elementære', dvs. det enklest mulige, mens Weber fokuserede på verdensreligioner (kinesisk, indisk, jødedom); Durkheim støttede sig til den antropologi, der først var under dannelse, Weber bl.a. til religionshistorien, der heller ikke var nogen gammel videnskab, men dog var ved at få institutionelt fodfæste. Men begge gjorde brug af datidens gammeltestamentlige eksegese; Durkheims fokusering omkring ritualer som det basale, religiøse datum var inspireret af Robertson Smith's *The Religion of the Semites* (1889), og Weber trak i sin undersøgelse af det israelitiske i høj grad på samtidens gammeltestamentlige eksegese.

Durkheims<sup>1</sup> religionsforståelse har haft og har fortsat stor inspirationskraft. Den har været en direkte eller indirekte inspirationskilde til den antropologiske funktionalisme, strukturalismen og social- og kulturanthropologien (religion er et kollektivt sæt af forestillinger, ikke mindst klassifikationer), men i en mere direkte form, med dens koncentration om det rituelle, kan dens forskelligartede nedslag ses i såvel Roger Caillois og Georges Batailles "Collège de Sociologie" i 1930'ernes pariserintellektuelle kredse, som i Roy Rappaports *Ritual and Religion in the Making of Humanity* (1999). Men lige så kendt, som Durkheims bidrag til en generel forståelse af religion er, lige så ofte er den, på et afgørende punkt, efter min mening skævt repræsenteret. Det er ikke usædvanligt at se den parafraseret sådan, at if. Durkheim skal det, der dyrkes i religionen, 'i virkeligheden være samfundet'. Fx skriver Daniel L. Pals i en typisk og anvendt lærebog:

Durkheim almost always claims that society determines, while religion is the thing that is determined. Society controls; religion reflects ... Durkheim insists that society

---

1. Nøjere dokumentation ang. Durkheim findes i min ovennævnte artikel samt i en parallelartikel til denne: Hans J. Lundager Jensen, "Durkheim og den store teori", *Religion* 2005/2, 8-21.

powerfully shapes religious ritual and belief, while religious beliefs never seem able to do the reverse.<sup>2</sup>

Denne basis-overbygnings-model hviler på en grundlæggende misforståelse.<sup>3</sup> Durkheims ide var ikke, at religionen udtrykker samfundet, men tværtimod at religion og samfund ikke kunne skilles. *Samfund* var for Durkheim *moral*, og moral bestod af et stabilt sæt af *repræsentationer*, dvs. alle slags betydningselementer: normer, regler, forestillinger og fortællinger, som en given gruppe mennesker måtte være fælles om; i virkeligheden kunne Durkheim medregne alt unikt menneskeligt til samfundet, bortset fra økonomisk aktivitet. Og religion, for så vidt som en videnskab kan tale om den, er netop et sæt af repræsentationer: normer, regler, forestillinger og fortællinger. Hvad Durkheim lagde i begrebet samfund – *société* – forstås bedre, hvis man oversætter det med den på dansk og i vore dage mere brugte term *kultur*.<sup>4</sup> Samfundet er *ikke* en faktisk samling individer og/eller gennemsnittet af deres faktiske handlinger eller reglerne for disse. Samfundet er derimod forestillinger og fortællinger, som en gruppe mennesker kan være fælles om at kende og regne som relevant og legitim besiddelse, og de regler og normer, som de i princippet finder legitime og forpligtende. Der er altså ikke noget samfund andet end religionen, som religionen kan reflektere; og samfundet kan på den anden side ikke kontrollere religionen, eftersom religionen *er* samfundet eller *indgår i* samfundet – alt efter hvor stor en del af et givet sæt af normer osv. man ellers ad anden vej, fx ud fra et indholdsmæssigt kriterium (forestillinger om guder, ånder o.l.), vil betragte som religiøse.

Samfund er if. Durkheim det, der er menneskeskabt, dvs. det der ikke findes i naturens, i dyrenes og planternes, verden – og hertil regner han ikke blot fx myter og etiske normer, men også regler for at handle – som sprog, madopskrifter, høflighedsforskrifter. Modsætningen til dette er individer som fysiske, kemiske, biologiske og (til en vis grad) psykologiske væsener. Mennesker uden samfund er dyrekroppe: De har et biologisk og et psykologisk liv, dvs. de kan bl.a. sanse, bevæge sig, søge føde, parre sig, kommunikere via signalgivning, varetage yngelpleje. Men denne type kroppe er ikke egentlige mennesker. De biologisk-psykologiske mekanismer bliver via imitation, opdragelse og uddannelse overbygget med det unikt menneskelige, der er samfundet, altså normer, regler og forestillinger. Disse har den dobbelthed, at de på den ene side er unikt menneskelige, men at de på den anden side ikke kan føres tilbage til noget bestemt menneske, men overleveres som tradition. Repræsentationer er foranderlige; men forandringer og nye repræsentationer forudsætter allerede eksisterende repræsentationer.

Durkheims modstilling er derfor ikke samfund over for religion, men samfund, (inklusive eller ensbetydende med, religion) over for samfundsløse kroppe. For at en proto-menneskelig krop skal blive til et menneske, skal det indføres i et samfund, der på sin side prentes ind og former dets bevidsthed. I forhold til enhver konkret krop er samfundet derfor i første omgang noget ydre, noget fremmed, der i kraft af dannelse, oplæring og uddannelse bliver til noget indre, noget som vokser sammen med og bliver til en del af individet selv. Intet individ opdager eller opfinder sproget, logikken, religionen, adfærdsnormer osv.; tværtimod fødes man ind i allerede eksisterende sprog, logikker etc. Paradokset består ikke kun i, at det fremmede bliver til en del af individet, men også, at dette fremmede anses som det bedste. At være 'human', 'menneskelig', er netop ikke at være et dyr; men det er som dyr, som ikke-præget krop, at mennesket i egentlig forstand er et 'in-divid', altså noget ikke-deleligt. At 'komme til sig selv' vil oftest være at komme til sine fulde fem, men disse fem er ikke kroppens ejendom, men et kollektivs besiddel-

2. Daniel L. Pals, *Seven Theories of Religion*, Oxford: Oxford University Press 1996, Oxford 117.

3. Durkheim afviste da også denne forståelse eksplicit i *Formes élémentaires* i det afsluttende kapitel.

4. Alternativt med 'samfund' brugte Durkheim som sagt begrebet 'moral' i denne omfattende betydning; i det følgende vil jeg dog fortsat nøjes med 'samfund'. Tankegangen har utvivlsomt rødder tilbage i den tyske romantiske forestilling om kollektiv mentalitet, 'Geist': Peter Burke, *What Is Cultural History?*, Cambridge: Polity Press, 2004.

se. Mennesket er bedst, når det ikke er ‘sig selv’, men handler, føler og ræsonnerer i overensstemmelse med fælles normer, regler osv., som det er blevet indpodet udefra, og som det aldrig kunne have genereret alene, som ensom krop uden andre menneskelige kroppe omkring sig.

Samfundet som det ydre, der bliver det indre, fjerner imidlertid ikke biologi og (før-social) psykologi: Kroppen er fortsat sansende, bevægende, med behov osv. Mennesket i ret forstand, som kodet krop, er derfor en *homo duplex*, et dobbelt menneske, som Durkheim ofte udtrykte sig. Normer, regler styrer og regulerer den biologisk-psykologiske krop, ligesom forestillinger og fortællinger giver det materiale til fantasier og forklaringer. Styringen kan naturligvis vokse sammen med personen, så den ikke opfattes som noget fremmed; men normalt vil der være et moment netop af ydre tvang, der erindrer om, at det ikke er kroppen selv, der har sat normerne og reglerne. På den anden side er det oftest, om ikke altid, i kroppens egen interesse at lade sig styre af normer og regler; det gør normalt afgørelser hurtige og lette, og det fremmer, at kroppen kan forblive i nærheden af andre kroppe. I det omfang samfundet er et åg, er det et åg, der normalt er let at bære, fordi det er i kroppens egen interesse.

Samfundet if. Durkheim er følgelig en størrelse, der på samme tid er konkret og ikke-materiel. Som sprog, logik og høflighed eksisterer, for så vidt dets virkninger kan registreres og de kan beskrives som komplekser af strukturer (og når de kan beskrives, er de *noget*, er de ‘ting’, *choses*, som Durkheim sagde), således eksisterer det samfund som helhed, som de er del af; og samfundet har derved en selvstændig eksistens, uden materialitet og uanset menneskenes kroppe. Men det er en eksistens, der på den anden side kun findes, for så vidt den befinder sig i individuelle bevidstheder og videregives fra en krop til en anden, eller, i det yderste, for så vidt som den har materielt nedslag i lagret erfaring, som i tekster, billeder, bygninger osv. For Durkheim gav det derfor mening at benævne samfundet som en ‘hyper-spirituel’ eksistensform.<sup>5</sup> Men samfundet er derfor ikke kun uden for og uafhængigt af det bestemte, konkrete individ, men det er også større end dette bestemte individ. Sproget, mytologien kan i princippet indeholde meget mere – og vil typisk også gøre det – end noget individ kan rumme i sin egen bevidsthed; men initieringen ind i et samfund vil give individet adgang til dette mere, eller til noget af det, hvis omstændigheder, tid, evner osv. gør det muligt. Men derfor kunne Durkheim også omtale forholdet mellem samfund og individ som et delagtighedsforhold: Individet deltagende i samfundet, der er mere end det selv, der er af en ikke-materiel og altså i den forstand spirituel natur, men som gør individet til et menneske, i det omfang individet får delagtighed – og ønsker at have delagtighed i det.

Samfundet kommer udefra og indlæses (som man nu kan sige) eller indprentes. Men i og med dets spirituelle vægtløshed følger også en karakteristisk flygtighed. På den ene side kan samfundet og dets elementer have en enorm betydning og i dramatiske undtagelsessituationer modarbejde kroppens egen, animalske interesse – som når et individ vælger at give afkald på sit liv for at støtte eller bevare samfundet eller en symbolsk repræsentation for det. Men på den anden side kan de regler, forskrifter, fortællinger, der er indlæst, også svækkes og glemmes. Det kan ske ad to veje. For det første er samfundet altid i en stadig konkurrence: med kroppens behov, lyster, tilbøjeligheder til at vælge hurtigere og mindre omkostningskrævende løsninger end dem, samfundet foreskriver. Og for det andet kan enkelte repræsentationer eller et helt samfund udkonkurreres af andre repræsentationer eller et andet samfund. For kan en krop være i et samfund – og skal være det, for at vi kan forbinde begrebet ‘menneskelighed’ med det – er der ikke noget, der udelukker, at det kan være i flere samfund samtidig. Det sker, når der er flere, hver for sig nogenlunde konsistente systemer af normer, regler, forestillinger og fortællinger, som et individ kan deltage i. Disse behøver i princippet ikke at komme i konflikt. Men de gør det ofte. Alternative samfund stiller typisk alternative krav til kroppen, dens adfærd, dens forestillinger, dens opmærksomhed – af principielle grunde, hvis et givet sæt af normer etc. eksplicit kræver

5. Émile Durkheim, “Représentations individuelles et représentations collective” (1898), in: *Sociologie et philosophie*, Quadrige, Paris: PUF 1996, 48.

monopol, eller af praktiske grunde, hvis flere sæt af normer etc. kolliderer i konkrete situationer (fx familie vs. arbejdsplads; undervisning vs. forskning).

Det er altså ikke tilstrækkeligt, at samfundets repræsentationer indlæses eller indprentes i et individ, henholdsvis at et individ initieres ind i et samfund. Efter indlæsningen sætter der sig uvilkårligt en svækkelsesproces i gang, som, med mindre der oprettes en modstand eller foranstaltes en afværgeprocedure, vil føre til repræsentationernes erosion i bevidstheden og til sidst deres forsvinden. Durkheim forstod opretholdelsen af det tillærte i et individ som en slags omvendt ekko, en resonans, hvor det, der sendes ud, kommer tilbage til afsenderen ikke i svækket, men i forstærket skikkelse.<sup>6</sup> Det sker normalt konstant for dagligdagens repræsentationer, hvor allehånde bemærkninger mødes med andre menneskers bekræftende udsagn eller tegn og dermed bliver sendt tilbage og bekræftet og forstærket ('godt vejr i dag, ikke sandt? – jo, helt bestemt!'). Men repræsentationer, der er mindre relevante for dagliglivets mikropraksis som fx religiøse, politiske og nationale, får sjældnere en sådan 'resonantisk' bekræftelse. De er så meget mere udsat for erosion og må følgelig opretholdes med anderledes probate midler. Blandt disse er det ældste og det mest virkningsfulde uden tvivl *ritualet*. Ved et møde mellem en gruppes medlemmer bekræftes hver enkelt i at tilhøre en gruppe – en type viden der i høj grad er udsat for erosion – og samtidig aktualiseres nogle eller alle de repræsentationer, som udgør denne gruppes fælles reservoir af normer, regler, forestillinger og fortællinger. Durkheim antog, at grupper, der ikke formåede at foretage sådanne genkommende samlinger, ikke i længden kunne modstå svækkelse og forsvinden af det, der bandt gruppen sammen; og et sådan samfund ville før eller senere ophøre med at eksistere.<sup>7</sup> Ritualer er altså et elementært middel til at bevare repræsentationer i en gruppe menneskers bevidstheder. I før-litterære samfund – som var Durkheims primære interesse i hans bog *Formes élémentaires* – vil dette sige at bevare dem overhovedet.

Navnlig i den spontane forsamling, men ofte også i det mere organiserede ritual, formodede Durkheim, at der ville opstå en særlig psykisk tilstand hos deltagerne, en tilstand af opstemthed, gerne munterhed, måske aggression, men under alle omstændigheder en koordinering af de individuelle bevidstheder, der mere eller mindre rettede sig ind efter og spejlede hinanden. Mekanismen her er den samme som den, der sikrer den daglige bekræftelse af repræsentationerne: resonansen, der opstår ved, at en repræsentation kommer tilbage fra en anden person. Men effekten kan antages at være mange gange større, når en repræsentation kommer samtidig fra mange individer forsamlet på ét sted. Denne tilstand, 'effervescensen', ville også være et sandsynligt sted at placere muligheden for, at nye, fælles repræsentationer kunne dukke op og forplante sig i et antal af individer; og effervescensoplevelsen ville være argument, i det mindste for en tid, for disse nye repræsentationers relevans og legitimitet.

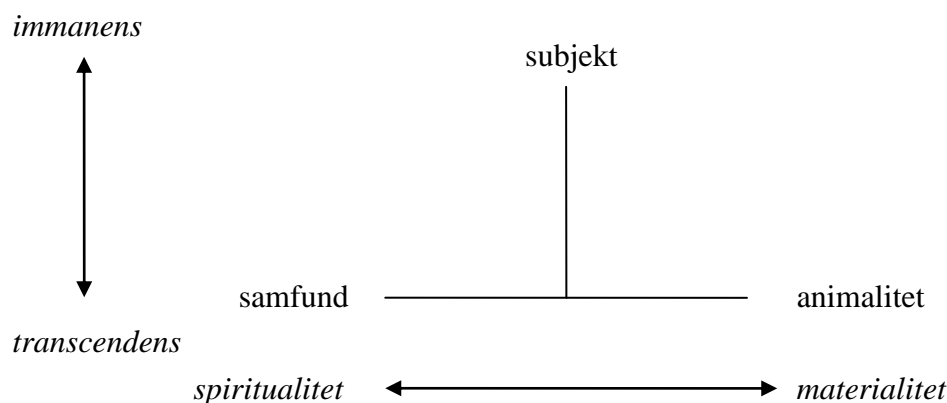
Forsamlinger, altså under normale omstændigheder ritualer, udgør kontravægten til det daglig liv, der er adspredthedens domæne, hvor individerne (i Durkheims australske, etnografiske eksempel) i små grupper søgte at oprette livet ved samling og jagt. Denne modsætning – modsætningen mellem 'helligt' og 'profant' – er dermed også kontrasten mellem de korte og de lange perioder, mellem tæthed (kroppe i intensiv udveksling på et lille område) og udtynding (kroppene med ringe udveksling i et stort territorium), og kontrasten mellem spænding og ked-sommelighed. Og med den ringe kontakt udsættes repræsentationerne for at blive slidt ned og forsvinde i glemsel.

Durkheims overordnede modsætning var som sagt samfund over for kroppe udrustet alene med biologi og individuel psykologi, dvs. fraværet af samfund. Hans begreb herfor, *homo duplex*, kan invitere til her at se en art dualisme. Forholdet er lidt mere komplekst. For det første

6. Fx Émile Durkheim, *Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), Quadrige, Paris: PUF 1994, 308: "L'impulsion initiale va ainsi s'amplifiant à mesure qu'elle se répercute, comme une avalanche grossit à mesure qu'elle avance".

7. Som sprog uddør i disse år, med rasende hast (jf. fx W. Wayt Gibbs, "Saving Dying Languages", *Scientific American Digital*, august 2002; www.sciam.com; set 24.11.2005).

kan homo duplex formentlig også forstås som en slags ‘homo triplex’ hvor ‘homo’ udgør midterstillingen mellem to omfattende områder: samfundet på den ene side og animaliteten på den anden side. Disse to er ikke altid og nødvendigvis i strid med hinanden – som sagt er det oftest i individets egen interesse at underkaste sig samfundets repræsentationer og disses tvangsløse tvang – men de kan let komme det og gør det formentlig ofte, i større eller givetvis oftest mindre dramatiske situationer. Men i så fald kan det forekomme muligt at sætte en psykisk instans, et subjekt, der afgør sig for, om det er samfundets eller naturens krav, der skal følges i en given situation. Og begge er ‘transcendente’, fremmede områder og magter, der er større end subjektet selv, men som subjektet i kraft af sin bundethed til kroppen og sin indlæsning i samfundet har delagtighed i.



I så fald minder Durkheims konstellation formentlig om en konstellation, der er mere berømt, men formuleret senere – nemlig Sigmund Freuds såkaldt anden topiske model<sup>8</sup> (overjeg/jeg/det, hhv. superego/ego, id). For overjeget, der både er samvittigheden som dømmende og straffende instans og som jeg-ideal, der opstiller en model, som jeget kan danne sig efter, er blevet ‘indlæst’ (kan man nok sige med samme computermetafor som ovenfor). Det er ikke medfødt: “Hvis samvittigheden er noget ‘i os’, er den det dog ikke fra begyndelsen. I så henseende er den en modsætning til seksuallivet, der virkelig findes fra livets begyndelse...”.<sup>9</sup> Den kommer til i kraft af identifikation med forældreinstansen, dvs. ikke med de faktiske forældre (og andre opdragere), men med disses egne overjeger, og barnet “bliver til bærer af traditionen, af alle de tidsbestandige vurderinger, der på denne måde har forplantet sig gennem generationer”.<sup>10</sup> Det’et (eller id’et) derimod er det jeg-fremmede område, “... den dunkle, utilgængelige del af vor personlighed ... det meste deraf har negativ karakter og lader sig kun beskrive som modsætning til Jeg’et. Vi nærmer os Id’et med sammenligninger, kalder det et kaos, en kedel fuld af sydende effekter.”<sup>11</sup>

Denne sammenligning er muligvis ikke så overraskende, Freuds delvise samtidighed med Durkheim taget i betragtning.<sup>12</sup> Begge tager sig imidlertid ud, som om de var lokale udgaver af

8. J. Laplanche & J.-P. Pontalis, *Das Vokabular der Psychoanalyse*, Frankfurt: Suhrkamp 1975, 507.

9. Sigmund Freud, *Nye forelæsninger til indføring i psykoanalysen*, 3. udg., København: Hans Reitzel 1973, 54 (tysk 1932).

10. Freud, *op. cit.*, 58. Durkheim understreger navnlig i kapitlet om sjælen i *Formes élémentaires*, at samfundet udgør en reel transcendens, der har forbigående ophold i den enkelte bevidsthed.

11. Freud, *op. cit.*, 62f. Sammenligningen holder givetvis kun et vist stykke; Freuds jeg forekommer mere substantielt (som repræsentant for realiteten) end Durkheims subjekt, der er så godt som fuldstændigt fladmast i det, der i hans tekst kun optræder som homo duplex.

12. Freuds anden topiske model bliver udarbejdet under første verdenskrig og publiceret i *Das Ich und das Es* fra

en langt ældre konstellation. Animaliteten hos Durkheim er bestemt negativt, som fravær af kollektive repræsentationer, dvs. af samfund, ligesom det<sup>13</sup> hos Freud er bestemt som det, der kun kan beskrives som modsætning til jeget. Men dermed fremtræder de som to særudgaver af en platonisk-aristotelisk, monistisk metafysik, hvor fænomenerne eller tingene, altså alle værende størrelser, er til, fordi de parteciperer i noget transcendent – Bonum (Væren, det Gode, det Skønne) – der er mere omfattende end tingene og bestandig, hvor tingene er viet til undergang. Dette transcendente er det, som tildeler tingene den væren, godhed, skønhed, som de måtte have, som parceller af det ene, der ofte sammenlignes solen, der uudtømmeligt lader sig lys og sin varme lyse ned og vække tingene til live – de ting, der samtidig er foranderlige, og til sidst må gå til, fordi de også parteciperer i Bonums modsætning, Intet.<sup>13</sup> Durkheims menneskeforberedte kroppe er ikke rigtige mennesker, før de bliver bragt til at partecipere i samfundets repræsentationer; omvendt får disse også husly i kroppene. Men kroppene falder på et eller andet tidspunkt uvægerligt ud af samfundet igen. I Durkheims meget principielle, teoretiske konstruktion forudses muligheden for en total erosion af repræsentationerne, hvis individerne isoleres helt fra hinanden over længere perioder. Under alle omstændigheder vil de enkelte kroppe før eller senere dø deres individuelle, biologiske død, og de kollektive repræsentationer, de måtte huse, vil endegyldigt slukkes ved kroppens henfald til en blot fysisk og fragmenteret værensform, med mindre de forud er videregivet til andre kroppe.

<i>metafysik</i>	Væren	fænomenverden	intet
<i>Durkheim</i>	Samfund	(jeg)	animalitet; stoflighed
<i>Freud</i>	Overjeg	jeg	det

#### *Kognition: memer*

Dette er da også forskellen mellem det platonistisk-metafysiske og det durkheimiske scenarie. Mens Bonum eksisterer evigt, uafhængigt af tingene, kan Durkheims samfund kun leve på kroppenes betingelser. På den ene side udgør repræsentationerne en sfære, som kroppen normalt kun vil have en andel i, som mødte kroppen ved dens fødsel, og som overlever dens død. Men på den anden side eksisterer repræsentationerne kun, i hvert fald før skriftens tilkomst, inde i bevidsthederne. Uden kroppe til at lagre normer, regler, forestillinger og fortællinger ville disse ikke findes.<sup>14</sup> Durkheim kan derfor også beskrive forholdet mellem samfund og krop som et invasionsforhold: Samfundet finder plads i bevidsthederne og overtager dermed i større eller mindre grad styringen af kroppene – til disses ultimative fordel.<sup>15</sup> Dette kunne kaldes en kulturel ‘body snatcher-teori’.<sup>16</sup> Menneskelige tanker, forestillinger, regler osv. kommer helt overvejende ikke inde-

---

1923.

13. Jf. Karsten Friis Johansen, *Den europæiske filosofis historie. Bind 1. Antikken*, København: Nyt Nordisk Forlag Arnold Busck 1998, 201f. 205.
14. Durkheim, *Formes élémentaires*, 494: “Sans doute, sans les dieux, les hommes ne pourraient vivre. Mais, d’un autre côté, les dieux mourraient si le culte ne leur était pas rendu”.
15. Durkheim, *Formes élémentaires*, 494: “puisque la société ne peut exister que dans les consciences individuelles et par elles, il faut bien qu’elle pénètre et s’organise en nous; elle devient ainsi partie intégrant de notre être et, par cela même, elle l’élève et le grandit”. Ib., 496: “la raison profonde pour laquelle les dieux ne peuvent pas plus se passer de leurs fidèles que ceux-ci de leurs dieux: c’est que la société, dont les dieux ne sont que l’expression symbolique, ne peut pas plus se passer des individus que ceux-ci de la société”.
16. Efter en berømt science fiction-film fra 1956: *Invasion of the Body Snatchers*; aliens invaderer jorden ved at

fra, men udefra, fra en allerede foreliggende kultur, og formidles igennem direkte via mennesker eller indirekte via diverse medier: skrift, billeder, elektronik osv. Men kun igennem lagring i medier som skrift og elektronik har kulturen en selvstændig eksistens. I øvrigt er den helt overladt til at leve på de organiske funderede bevidstheders præmisser; og dermed må den finde et middel til at trænge ind og lagre sig i bevidsthederne.

Dermed kom Durkheims ræsonnement til at foregribe strømninger i aktuel kognitions-teori.<sup>17</sup> If. én kognitiv retning kan repræsentationer forstås som betydningsmæssige mindsteenheder, såkaldte ‘memer’,<sup>18</sup> der i lighed med gener eksisterer for deres egen skyld, og som søger at holde sig i live igennem kopier. Memer er det, der kan kopieres igennem imitation, dvs. fra menneske til menneske: ord, meninger, fortællinger, gebærder, mode; hvis de forekommer i indbyrdes sammenhængende og relativt konsistente konstellationer, kan man tale om ‘mem-komplekser’ eller ‘memplexer’; en religion vil da være et eksempel på et memplex. I memplexer kan bestemte memer støtte hinanden. Men memer (og memplexer) er også i indbyrdes konflikt, da hukommelse og opmærksomhed ikke er ubegrænset: memer kommer og går, nogle bliver en succes for kortere eller længere tid, andre får et meget kort liv eller slet intet. Analogien mellem de materielle gener og de immaterielle memer holder kun et stykke (det er problematisk, i hvilken forstand memer egentlig kan siges at kopiere sig selv). Men analogien er relevant, i det omfang man kan mene, at memer er underlagt de tre grundvilkår for genetiske systemer, der eksisterer i kraft af stadig reproduktion: for det første en stadig kopiering (arv), for det andet forekomsten af variationer i kopierne (‘fejl’, om man vil, mutationer), og for det tredje en selektionsmekanisme, der i forholdet mellem memer og en omverden, der også består af andre memer, lader nogle kopier ‘overleve’, mens andre går til grunde. Memetikken er dermed også en darwinistisk inspireret evolutionsteori, dvs. en kulturteori der har taget biologien som modelvidenskab. Nogle betydningselementer – fx selve ordet ‘mem’ – eksisterer i og med, at det bruges og videregives. Hvis hyppigheden af forekomsten af ‘mem’ stiger i kontekster, hvor man skulle have forventet anvendelsen af fx ‘kultur’ eller ‘samfund’, kan man sige, at ‘mem’ har udkonkurreret disse andre memer. If. denne tankegang kan kulturelle forandringer forstås som memetiske mutationer: En bestemt teologisk forandring vil forudsætte en tidligere teologi, et foreliggende memplex, som ændres, muteres, på et antal punkter, hvorved der dannes et nyt memplex, der inden for et område eller generelt kan udkonkurrere ældre memplexer.

Memetikken er en kultur- og betydningsteori, som lægger vægten ikke på bestemte kulturers bestemte indhold, men på vilkårene for deres relative succes og transmissionsveje. Grundlæggende betragtes repræsentationer i analogi med virus – ikke hvad angår disses skadelige indvirken på værtsorganismen, men i henseende til deres livsform og måde at sprede sig på. De virus, der kommer til at reproducere sig, er dem, der træffer at invadere en organisme, der har den type celler, som den kan installere sig i, overtage og bruge til sin reproduktion.<sup>19</sup> Tilsvarende er det de repræsentationer (memer), som finder sig en bevidsthed, hvori de kan overleve, og hvorfra

---

overtage menneskekroppe indefra.

17. Generelt: *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 46, 2005, et temanummer om kognition. Heri introducerer Armin W. Geertz, “Om religion og kognition” (s. 5-26) bredt til kognitionsvidenskab, mens Jeppe Sinding Jensen, “Kognition og betydning” (s. 63-76), forsvarer kulturbegrebets relevans over for tendenser i visse kognitionsteoretiske retninger til at afvise eksistensen af kulturer, dvs. begrænsede, kollektive repræsentationsmængder.
18. Begrebet er skabt af Richard Dawkins, *The Selfish Gene*, 1976, og udfoldet af Susan Blackmore, *The meme machine*, Oxford: Oxford University Press 1999 (jf. Gudmundur Ingi Markússons anmeldelse i *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 39, 2001, 87-91). God forskningsoversigt i Wikipedia (engelsk): “Memetics” (<http://en.wikipedia.org/wiki/Memetics>; set 25.11.2005).
19. Wikipedia (engelsk): “Virus”: “A virus is a microscopic parasite that infects cells in biological organisms. Viruses are obligate intracellular parasites; they can reproduce only by invading and controlling other cells as they lack the cellular machinery for self-reproduction”.

de kan spredes til andre bevidstheder, der vil overleve. Som allerede hos Durkheim er de stabile strukturer ydre vs. indre, gæst (hhv. parasit) vs. vært, afgive vs. modtage, og immateriel (repræsentationer, betydninger, memer, kultur...) vs. materiel.

Som en kritisk variant af memetikken kan man betragte Dan Sperbers 'epidemiologi'.<sup>20</sup> Grundinspirationen er den samme: At repræsentationer spredes i en proces, der er analog til den måde, hvorpå fx virus spredes. Men det hævdes kritisk over for memetikken, at denne i praksis forudsætter, at betydning overføres som ren imitation, som om den modtagende bevidsthed var en blank tavle og ikke skulle fungere som en korrigerende og ændrende instans. Det er heroverfor mere plausibelt at antage, at bevidstheder ikke imiterer mekanisk, men assimilerer repræsentationer igennem logiske slutninger, der drages, når bevidstheden udsættes for en repræsentation, og at resultatet i den individuelle bevidsthed er en transformation, snarere end en imitation af den repræsentation, der gav anledning til processen. Det, der imiteres, er ikke bestemte handlinger eller udsagn, men disses formodede betydning eller funktion. Når de individuelle bearbejdelser alligevel typisk konvergerer, så der dannes en kollektiv enighed af en vis grad, skyldes det faktorer, såkaldte 'attraktorer', der tilpasser repræsentationer til de opfattelser, der forekommer mest plausible for menneskelig bevidsthed. Der er fysiologisk begrundede attraktorer, eftersom menneskelige hjerner grundlæggende drager sammenlignelige slutninger på tværs af kulturforskelle. Men der findes også kulturbestemte attraktorer, for så vidt allerede eksisterende repræsentationer dels vil fremme assimilationen af de nye repræsentationer, der forekommer mest plausible i sammenligning med allerede accepterede repræsentationer, dels vil tendere til at transformere nye repræsentationer ind i en lighedannethed med de allerede rodfæstede. Attraktorerne modvirker den tendens til uregerlige mutationer, som menneskelig forståelse ellers uvægerligt vil medføre – og som ville gøre den anerkendte eksistens af relativt stabile kulturer til en større gåde, end den behøver at være.

#### *Kognition: Merlin Donald*

En anden tilgang til kognition er taget af Merlin Donald, der anlægger en overordnet evolutionær betragtning, centreret omkring fænomenerne hukommelse og kultur.<sup>21</sup> Donald skelner mellem procedural, episodisk, mimetisk, mytisk og teoretisk hukommelse og kultur. Hver af disse er fylogenetisk udviklet på et givet tidspunkt i menneskets evolution, der gentager sig ontogenetisk i det enkelte menneskeindivids udvikling fra barn til voksen. Procedural og episodisk hukommelse forekommer også hos dyr. Mimetisk hukommelse er udviklet i tidlige hominider. Mytisk hukommelse er begrænset til Homo sapiens, og teoretisk hukommelse er først kommet til inden for de seneste fem tusinde år.

Procedural hukommelse er evnen til at huske, hvordan noget gøres, en evne som de fleste dyrearter formentlig besidder i mere eller mindre rudimentær form. Episodisk hukommelse vil her sige evnen til at huske bestemte begivenheder, som højere pattedyr kan antages at besidde i nogen grad. Mimetisk hukommelse, der antydningssvis er til stede hos menneskeaber, men som er nået til fuld udfoldelse i forløbet fra Australopithecus til Homo sapiens, er evnen til at aflæse andre menneskers adfærd, gestus, ansigtsudtryk og gengive dem med sin egen krop. Mytisk (eller narrativ) hukommelse derimod er unikt for Homo sapiens sapiens og forudsætter tilkomsten af et symbolsystem, sproget, hvori der kan udkastes teoretiske verdener og fortælles historier; religionen i semantisk forstand (som bestemte forestillinger og fortællinger) er først mulig her. Og teoretisk hukommelse forudsætter tilkomsten af et 'eksternt symbolsk hukommelseslager',

20. Til kulturel epidemiologi, se fx "An epidemiology of representations [7.27.05]. A Talk with Dan Sperber": [http://www.edge.org/3rd\\_culture/sperber05/sperber05\\_index.html](http://www.edge.org/3rd_culture/sperber05/sperber05_index.html) (set 25.11.2005); jf. Dan Sperber, *La contagion des idées*, Paris: Odile Jacob 1996.

21. Se Merlin Donald, *Origins of the Modern Mind. Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition*, Harvard University Press 1991; *A Mind So Rare: The Evolution of Human Consciousness*, New York: W.W. Norton 1991.



hvor symboler – primært skrift – kan lagres uden for den menneskelige organisme (der er forudsætningen for mere sammenhængende, relativt kohærente ræsonnementer som fx teologi), og hvor der kan dannes forbigående ‘eksterne hukommelsesfelter’ (fx en notesblok, en tavle), hvor der kan opstilles (eller nedskrives) symboler, der supplerer den biologiske hukommelse, som denne kan interagere med og som tillader flere mennesker at forbinde deres bevidstheder og tænke sammen samtidig.<sup>22</sup> Hver af disse hukommelsesformer er forskellige fra den foregående, lejr sig over den og dominerer de; men hvis den senest tilkomne skulle svigte, vil den nærmest underliggende typisk aktiveres (fx hvis man fattes ord, men kan holde om). Det er først den mytiske hukommelse, der tillader en differentieret betydningsdannelse, der kan operere med mulige verdener – fortid, fremtid, det fantastiske, det irrelle osv. Den mimetiske evne er bundet til et konkret her-og-nu-perspektiv, men aktiverer til gengæld mere fundamentale emotioner som latter og gråd; det er her, den menneskelige kropsbeherskelse er udviklet, og den er forudsætningen for rituel adfærd og for de fleste kunstformer. Evolutionært kan det bekræftes, at som myte er mere oprindelig end teologi (teologi forudsætter en hukommelsesteknologi, som palæolitiske og neolitiske mennesker ikke havde til rådighed), er ritualer som kommunikationsform mere oprindeligt end myten.<sup>23</sup>

### *Deuteronomium*

I et religionsteoretisk perspektiv forekommer såvel memetikken som Donalds hukommelsesbaserede kognitionsteori relevante; hver på sin måde synes de at fortsætte grundlæggende tankegange hos Durkheim. Religioner er relativt stabile, relativt sammenhængende systemer af repræsentationer, der eksisterer ‘i sig selv’ i hvert fald i den forstand, at de kan beskrives som i selvstændige konstellationer (det er det metafysiske træk), men som på den anden side kun lever i kraft af menneskelige bevidstheder. Deres eksistens har desuden kun varighed i det omfang, de kan videregives fra menneske til menneske, overtages og (med eller uden et bevidsthedsgivet sæt af slutningsmekanismer) imiteres (det er den ene side af virus-analogien). Eftersom de kan glemmes (erodere, svækkes, som hos Durkheim) eller fortrænges, er også de udsat for at blive udkonkurreret af andre repræsentationer (det er den anden side af virusanalogien). Som sprog og alt andet kulturelt kan også religioner opstå, sprede sig, få større eller mindre succes (i betydningen: finde anvendelse hos flere eller færre mennesker over længere eller kortere tid) og uddø.<sup>24</sup> Man skulle derfor kunne tænke sig en darwinistisk inspireret religionshistorie, der kan bidrage til at forklare religioners relative succes ved at identificere de træk, de måtte have som forsvar imod at blive fortrængt og udkonkurreret af alternative repræsentationer, de træk, som kan gøre en videregivelse mere eller mindre let eller besværlig, og deres muligheder for at adaptere sig i forhold til ændringer i omgivelserne.

Det er i lyset af disse problematikker, at den deuteronomiske teologi, som den er formuleret i bogens parænetiske afsnit, får en helt særlig interesse. Allerede disses kapitlers repetitive stil, hvor de samme pointer ofte gentages med små variationer, bliver forståelig som andet og mere end udtryk for skoleteologi (som den givetvis også er), hhv. for en mekanisk redaktion, hvor æstetisk-retoriske hensyn ikke har været de mest dominerende. Det er i disse kapitler, noget

---

22. Tavleundervisning synes altså mere kognitivt udfordrende end power-point-foredrag.

23. Hvad GT ikke modsiger: ritualers form er irrelevant, hvad der er variabelt, er de mytisk-teologiske fortolkning; Na’aman flytter adressaten for sine brænd- og slagtofre (der altså forbliver identiske) fra syriske guder til Jahve.

24. Med den præcision, at ‘uddø’ med tilkomsten af muligheden for ekstern hukommelseslagring får en mindre definitiv betydning. I det omfang grundtræk af en religion er blevet lagret i et eksternt symbolager, vil den i princippet altid kunne reaktiveres, hvis blot koden til det pågældende symbolsystem ikke er gået tabt (som nordisk religion, der reaktiveres i romantikken; som koppevirus i amerikanske og russiske laboratorier). I og med skriften er kulturens historie blevet todimensional: den skrider fremad på tidsaksen og den akkumulerer i rummet (bibliotekerne vokser).

af det mest dybsindige, gammeltestamentlige teologi er formuleret. Men som et sæt af theologoumena (eller måske rettere af mythologoumena – genfortællingen af navnlig Sinajbegivenheden har oplagte mytologiske træk) er denne teologi ikke specielt omfangsrig, og den står ikke i noget umiddelbart forståeligt forhold til den tekstmængde, hvori den er indlejret. Disse tekster fylder, fordi de drejer sig om andet end genfortælling af frelseshistorien. Hvad der frem for alt ligger dem på sinde, er, at den principielle teologi skal ledsages af en praktisk teologi. Det er ikke tilstrækkeligt at fortælle og ræsonnere. Det, der fortælles, skal frem for alt også huskes.

Deuteronomisk teologi har en markant kognitiv dimension – hvorved man kan forstå alle de udsagn, der angår belæring og indlæring, hukommelse, mental opmærksomhed og videregivelse af belæring. Og det formeligt myldrer med sådanne udsagn i disse tekster. Man kan blot se i det sene kap. 4, det første kapitel i den parænetiske blok kap. 4-11 og her uddrage nogle af de mest oplagte træk, der hører til en kognitiv tematik. Moses er den store lærer,<sup>25</sup> dvs. den store memspreder:

Og nu, Israel, *lyt* til de love og retsregler, som jeg lærer (*m<sup>e</sup>lammed*) jer ... I *må ikke føje noget til det, jeg befaler jer, og heller ikke trække noget fra* ... I har selv *set*, hvad Jahve gjorde ved Ba'al-Peor ... Se, nu lærer jeg jer love og retsregler ... Så vil andre folk få øjnene op for jeres *visdom og indsigt* ... [og] sige: "Hvor er dette store folk dog et *klogt og forstandigt* folk!" Men tag dig i agt, og pas godt på, at du ikke *glemmer*, hvad du selv *har oplevet*; det *må ikke gå dig af minde* (*j#sûrû mill<sup>e</sup>b#b<sup>e</sup>k#*), så længe du lever. *Fortæl* det til dine sønner og sønnesønner, fortæl om den dag, fortæl om den dag, da du stod for Jahve din Guds ansigt ved Horeb, og Jahve sagde til mig [Moses]: "... jeg vil *forkynde* dem mine *ord*, så de lærer at frygte mig ... og så de lærer (*j<sup>e</sup>lammedûn*) deres sønner det (Deut 4,1-10).

Så langt fra at være en given sag er Jahve-religionen tværtimod i denne tekst i høj grad noget, der skal læres. Noget af historien (Ba'al-Peor!) har israelitterne ganske vist selv set. Men Toraen skal indlæres, og Jahve selv er den, der belærer (*√lmd, pi.*). Hvis Jahvereligionens indhold væsentligst består af fortællinger (fx mødet ved Horeb, dramaet ved Ba'al-Peor) og, frem for alt, af regler og normer, er alt dette noget udvendigt i forhold til de individuelle bevidstheder. Reglerne og normerne, der kommer fra den himmelske Jahve, der manifesterede sig ved Horeb, og som ingen israelit kan sige sig selv, og fortællingerne, som ørkenvandringens generationer nok selv har oplevet, men som vil være lige så udvendige og fremmede for alle følgende generationer, skal ind i kroppene og forblive dér.

Deuteronomium rummer forskellige modeller for, hvordan indlæringen i landet skal foregå. I Deut 31,10-12 fastsættes, at hvert syvende år, ved gældseftergivelsesåret, skal alle israelitter ved løvhyttefesten mødes ved Jahvereligionens centrale helligsted, og ved den lejlighed skal Toraen læses op for alle, mænd, kvinder, børn og fremmede, for at de kan "høre den og lære den". Forudsætningen herfor er det eksterne symbolske lager, som er den nedskrevne Tora, en intakt kode (kendskab til den skrift og det sprog, som symbolerne repræsenterer<sup>26</sup>) og en rudimentær, biologisk lagret erindring om, at lageret skal genåbnes (hvor der huskes, at der er noget, der skal huskes, men ikke præcis hvad det er, der skal huskes). Oplæsningen spreder repræsentationerne fra det centrale lager ud i de konkrete bevidstheder, hvor de – i mere eller mindre identisk form – formodentlig er tænkt at blive opbevaret, indtil de er så tyndslidte efter syv år, at de trænger til en repetition.

Denne langsomme rytme står i kontrast til den anderledes intensive rytme, hvormed Toraen skal bringes i erindring i Deut 6. Her efterfølges det korte 'shema' af en grundig instruktion i daglig omgang med Toraen:

25. Moshe Weinfeld, *Deuteronomy 1-11*, The Anchor Bible 5, New York: Doubleday 1991, 200.

26. Og hvis relevans sjældent tematiseres i GT.

Disse ord, som jeg i dag befaler dig, skal ligge dig på sinde (*w<sup>e</sup>hajû hadd<sup>e</sup>bārîm ... 'al-l<sup>e</sup>bābækā* – og de skal være på dit hjerte), og du skal gentage dem for dine sønner; du skal fremsige dem, både når du er ude, når du går i seng, og når du står op. Du skal binde dem om din hånd som et tegn, de skal sidde på din pande som et mærke, og du skal skrive dem på dørstolperne i dit hjem og i dine porte (Deut 6,6-9).

Mens indlæringen i Deut 31 er kollektiv og rituel og indskrevet i en sindig rytme, er indlæringen i Deut 6 individuel og frekvensen en ganske anden. For det første skal Toraen tilegnes både af faderen og hans sønner. For det andet skal den være til stede både i det ydre, på kroppen (arm og pande), på huse og i byporte, og i det indre, på hjertet selv: *'al-l<sup>e</sup>bābækā*.

Forklaringen på denne ekstraordinære hyppighed, hvormed Toraen skal gøres gældende, giver sig muligvis af sammenhængen: Jahves land, som israelitterne står lige over for at overtage, rummer alle civilisationens rigdomme (byer, huse, cisterner, vingårde og olivenlunde). Men rigdommene rummer også en fare. Med mætheden følger risikoen for at glemme Jahve, landets guddommelige besidder og giver (v. 12). Mætheden skal tydeligvis forstås i nøje sammenhæng med de aktiviteter, der forårsager den: økonomien, som det også fremgår af den parallelle passus i Deut 8,7-14, der er mere eksplicit med hensyn til agerbruget ("et land med hvede og byg, med vin og figner og granatæbler, et land med olivenolie og honning"), og som tilføjer en (fantasmatisk) bjergværksdrift ("et land, hvis sten er jern, og i hvis bjerge du kan bryde kobber"). Denne modstilling er på linje med Durkheim, for hvem økonomien i streng forstand – arbejde med den materielle verden for at skaffe sig føden og markedets bytte af genstande og af arbejdskraft – var en form for aktivitet, der ikke hørte hjemme i et kollektivt sæt af forpligtende repræsentationer.<sup>27</sup> Økonomien var en selvstændig sfære, det daglige og normale liv uden for den korte, intensive rituelle forsamling, en sfære, hvor samfundets repræsentationer uvilkårligt vil blive udtyndet og til sidst forsvinde. If. Durkheim var ritualer, der afholdes med regelmæssige mellemrum, den elementære mekanisme, der skal genkalde de kollektive repræsentationer, og Deut 31 er tilsyneladende enig. De syv år er økonomisk defineret. I de seks år kan der lånes penge; men i det syvende skal gæld tilbagegives, og det er i dette undtagelsesår, når befolkningen er forsamlet i heligheddommen ved den store, årlige fest (dvs. er løsrevet fra den daglige, økonomiske praksis), at Toraen skal læres igen.

Deut 6 derimod kræver en genkaldelse tilsyneladende hvert minut af den vågne tilstand: Det er indlysende, at dette ville være urealistisk for et kollektiv; men det kan, i det mindste i princippet, åbenbart forventes af hvert enkelt (voksnet, mandligt) medlem af kollektivet. Afstanden mellem den ekstremt langsomme og den ekstremt korte rytme må være begrundet i en forskel i synet på det indlærtes modsætning: glemslen. If. Deut 31 kan Toraen åbenbart holde sig i hukommelsen igennem syv år. If. Deut 6 kan den fatale erosion sætte ind i løbet af få minutter. Årsagen til denne forskel kan være, at de to tekster angår forskellige former for erosion. Muligvis drejer Deut 31 sig om den erosion, som hverdagens økonomi under alle omstændigheder medfører. I så tilfælde er strukturen den samme som i Durkheims principielle konstellation, hvor samfundet nedbrydes over tid af det praktiske liv. Deut 6 derimod kan tænkes at angå det alternativ, hvor repræsentationerne ikke langsomt går til grunde i en generel glemsel, men hvor bestemte repræsentationer udkonkurreres af andre, alternative repræsentationer.

Dette er under alle omstændigheder tilfældet i Deut 6 og mange andre steder i Deuteronomium. Glemslen af Jahve er parret med afgudsdyrkelsen, der konstant nævnes som et forførelserisk alternativ. Særlig tydelig er Deut 8, der noterer sig to former slags afguder: israelitterne selv (v. 17: "Sig ikke til dig selv: 'Min egen kraft og min hånds styrke har skaffet mig hele denne rigdom'") og de mere gængse "andre guder": "Men glemmer du Jahve din Gud og følger andre guder og dyrker og tilbeder dem, så kan jeg i dag forsikre jer, at I vil blive udryddet" (v. 19).

27. Se Émile Durkheim, *Leçons de sociologie*, Quadrige, Paris: PUF 1997, 48-52.

Udryddelsen forstås religiøst som Jahve aktive handling med den passive genstand Israel. Men i en anden forstand, en Durkheimsk forstand, vil den ikke være noget andet end glemslen. Glemslen af Jahve medfører ikke det israelitiske samfunds ophør, men *er* dettes ophør – som ikke er ophør af samfund overhovedet, men ophør af netop dette samfund, af den israelitiske Jahvereligion og dennes etnisk-politiske implikationer. Israel er en spirituel størrelse, som et bestemt sprog er det. Et givet sprog findes, for så vidt som det tales, og hvis det ikke længere bruges, forsvinder det – for evigt, hvis det ikke på forhånd er blevet fikseret i et eksternt, symbolsk lager med fonetik, ordforråd og grammatik. Israel er ikke mængden af israelitiske mennesker i betydningen kroppe med bevidsthed, for de kan leve videre, selv om Israel går til grunde, blot ikke som israelitter, men som noget andet, som babylonere, filistre, egyptere.

Deuteronomiums problematik forbinder Durkheims konstellation med både memetikken og Merlin Donalds problemstillinger. I konfrontationen mellem Jahvereligionen og dyrkelsen af de andre guder kæmper repræsentationerne om pladsen i den enkelte israelits hukommelse. Jahvereligionen tilbyder stærke repræsentationer (eller *memer*): et folk vandrer med guddommelig styrelse gennem ørkenen; guddommen åbenbarer sig som ild på toppen af et bjerg; folket modtager leveregler fra denne guddom; et frugtbart land overlades folket af samme guddom. Men disse repræsentationer var åbenbart ikke stærke nok til at vaccinere imod alternative repræsentationer, andre guder. Ingen er født som Jahvedyrker, véd Deuteronomium, og ingen nok så ind- og udlært Jahvedyrker vedbliver blot med at være det, efter samme skrift at dømme. Derfor er det afgørende i de parænetiske kapitler ikke selve læren, der som sagt er sparsom nok – frelseshistorien if. de berømte *credo*'er i Deut 6,21-23 og 26,5-9 omfatter kun tre, hhv. fire vers; og måske kan læren sammenfattes til Shema'ets lakoniske formulering: "Jahve er vores guddom, Jahve er én". Læren er åbenbart ikke uplausibel eller vanskelig at forstå. Problemet for den deuteronomiske parænese ligger ikke i, at læren i sig selv vil være svær at forstå (sådan som Paulus' breve senere vil være det: 2 Pet 3,16), men i, at den, på trods af sin enkelthed, er svær at huske. Men ved at fokusere på hukommelsen rammer Deuteronomium givetvis noget, der under alle omstændigheder vil være relevant for enhver religion. En religion vil altid være et bevidsthedsprodukt – i øvrigt uanset bevidsthedens korrelat med en ydre realitet. Deuteronomiums originalitet består i, at det ikke er indlæringen, der er afgørende: det at træde ind i en religion, eller det at vende tilbage til den. Det virkelig kritiske punkt består i at beskytte den, eller at sætte den i stand til at beskytte sig selv, når den én gang er indskrevet i et antal bevidstheder, imod alternative religioner. Ingen religion eksisterer alene i kraft af sin plausibilitet. Selv hvis den population, hvis bevidstheder den har koloniseret, og som på deres side *participerer* i den givne religion, er afskærmet over for andre og konkurrerende repræsentationer, vil der, bortset fra de sjældne øjeblikke, hvor alle er forsamlet i en effervescent, fælles opmærksomhed (i det omfang dette Durkheimiske ideal så i øvrigt kan virkeliggøres), hele tiden være meget andet, der vil gøre krav på menneskenes opmærksomhed.

Det scenarie, som Deut 6 forestiller sig skal være nødvendigt for at fastholde Jahvereligionen i bevidstheden og dermed bevare dens mentale immunforsvar intakt, er nok imponerende. Men det forekommer ikke realistisk for andet end meget dedikerede medlemmer af en Jahvedyrkende elite. Selv om Deut 31 med sin sendrægtige rytme forekommer mere tungt-agrart end det nervøse by-perspektiv, der synes at være tænkt på i Deut 6, har de til fælles, at ingen af dem har tillid til den biologiske funderede hukommelse alene. Begge lægger det, der skal huskes, ud i et eksternt hukommelseslager; og begge har her uden tvivl tænkt på den mest avancerede kognitive teknologi, som stod til rådighed i oldtiden: alfabetetskriften. Skrift er primært et stærkt middel imod glemsel. Alfabetetskriften er en langt stærkere form for hukommelseslagring end de velprøvede, men i anden halvdel af 1. årt. f. Kr. også forældede hukommelsesteknologier semasiografisk skrift og stavelsesskrift (kile- og hieroglyfskrift), fordi koden til den er så meget hurtigere og lettere at lære og derfor er tilgængelig for en langt større del af en given befolkning.

I Romerriget indtræder, hvad der med en biologisk metafor kan kaldes en religiøs massedød. Bl.a. mesopotamisk, egyptisk, anatolsk, syrisk-libanesisk-punisk, græsk, romersk, keltisk religion forsvinder som officielle religioner. Meget overlever naturligvis enten som marginal

religiøsitet og 'folketro' eller muterer sig over i de få overlevende religioner. Men de eneste religioner, der kommer ud af romerriget som intakte institutioner, er kristendommen og jødedommen. Den religiøse massedød skyldtes ikke eksterne begivenheder som meteornedfald eller vulkanudbrud; men den ledsages af kristendommens kvasi-monopol. At jødedommen overlevede som intakt religion, kan måske forklares som en slags koevolution: I modsætning til de øvrige religioner var jødedommen anerkendt som kristendommens forløber og fik måske bl.a. dermed en eksistensberettigelse, som de øvrige ikke blev tildelt. Men begge havde forstået at bruge alfabetkriften og et forståeligt sprog som eksternt hukommelseslager. Dette er ikke tilstrækkelig forklaring på kristendommens succes i den sene, romerske tid. Men det er formentlig en vigtig faktor. Religioner, der vil bevare sig selv, kan ikke stille sig tilfreds med at komme ind i hjernerne eller hjerterne. De må også etablere et immunforsvar imod andre religioner, der søger derind. Og de må kunne forblive derinde. Deuteronomisk teologi angår i høj grad denne problemstilling. Og dens løsninger har eftervirkninger ind i den danske folkekirkes faste liturgi: "styrk os i det indre menneske, at du må bo ved troen i vore hjerter ..."