CBÅ (2013), 1-11

PÆSAḤ, HALLOWEEN,: AKSIAL OG TRIBAL RELIGION

HANS J. LUNDAGER JENSEN

1. Et eksegetisk 'problem': påsken if. Ex 12

If. William H.C. Propp, *Exodus 1-18*, The Anchor Bible 1999, 434-439, der bygger på tidligere forskning, er der i *pæsaḥ*-måltidet i Ex 12 spor efter en meget gammel, før-jahvistisk rituel praksis. Propp peger på analogier til det arabiske ritual *fidyah* ('løsesum', jf. hebr. *pādāh,* Deut 7,8 etc.) og foreslår, at den praksis, der beskrives i Ex 12, går tilbage til et familieritual udført i særlige kritiske og farefulde situationer, herunder overgangssituationer (fx fødsel, omskærelse, bryllup). *fidyah*-ritualet, som fortsat praktiseres, omfatter slagtning af et dyr og spisning af det samt blodsmørelse (dette er navnlig en muslimsk praksis, men den udføres også af andre). Blodet holder dæmoner borte; Propp (s. 435) antyder, at de tilsyneladende vidt forskellige betydninger af *kôpær,* hhv. 'løsesum' (som i Ex 30) og 'henna' (som i Højsangen), kan indikere, at de har et fælles semantisk felt i betydningen '[blod-]rød'. If. Propp kan *pæsaḥ* derfor oprindeligt have været 'et beskyttende substitutionsritual' ("a protecting rite of substitution", s. 435): Dyrets død har været stedfortrædende, idet det narrede dæmoner til at tro, at et menneske allerede var dødt, og på denne måde det beskyttede børn og husstand fra dæmonangreb (s. 435f.). Der er desuden, fortsat if. Propp, strukturelle symmetrier mellem *pæsaḥ* + *maṣṣôt* og *jôm hakkippûrîm* + *sukkôt* (s,443f.) – begge er komplekse, liminale perioder, og i begge er den alimentære kode fremhævet (jf. Propps Lévi-Strauss-inspirerede analyse s. 439f.[1]). Det før-jahvistiske ritual (som er 'primitivt', 'præ-israelitisk', og med 'kvasi-totemistiske' træk, s. 438) indoptages i jahvismen som national fest: 'udfrielse fra død er homolog til udfrielse fra slaveri'.

Et særligt spørgsmål blandt mange står dog tilbage efter Propps analyse: Hvorfor skal dette ritual udføres netop om foråret? Jeg vil tangere dette i en note nedenfor.

Uden at gå ind på en nærmere kritik af Propps rekonstruktion vil jeg i det følgende gå ud fra, at det giver god mening at se *pæsaḥ*-ritualet if. Ex 12 som udtryk for en historisk transformation, hvor et ritual, som i sin grundstruktur ikke er specielt 'israelitisk' eller Jahve-relateret, er blevet indlejret i en særlig Jahve-religiøs kontekst. Denne indlejring har betydet to ting. Dels har ritualet fået en helt ny betydning (dvs. dets *mening* for dets deltagere og dets *funktion* i en psykologisk-social kontekst), som ligger langt fra dets oprindelige betydning; denne nye betydning er ikke kun karakteristisk for en bestemt udgave af Jahve-religion (den udgave som løseligt kan kaldes deuteronomiserende, dvs. en form for national-etnisk religion, også selv om dele af Ex 12 konventionelt regnes til P-kilden).[2] Dels er ritualets oprindelige betydning dermed også bevaret. *To* slags religion eksisterer side om side i påske-måltidet. Med Robert Bellahs kulturevolutionære model kan man betegne disse to religionsformer for hhv. tribal religion og aksial religion. Jeg vil dog argumentere for, at den aksiale dimension kun er halvvejs gennemført.

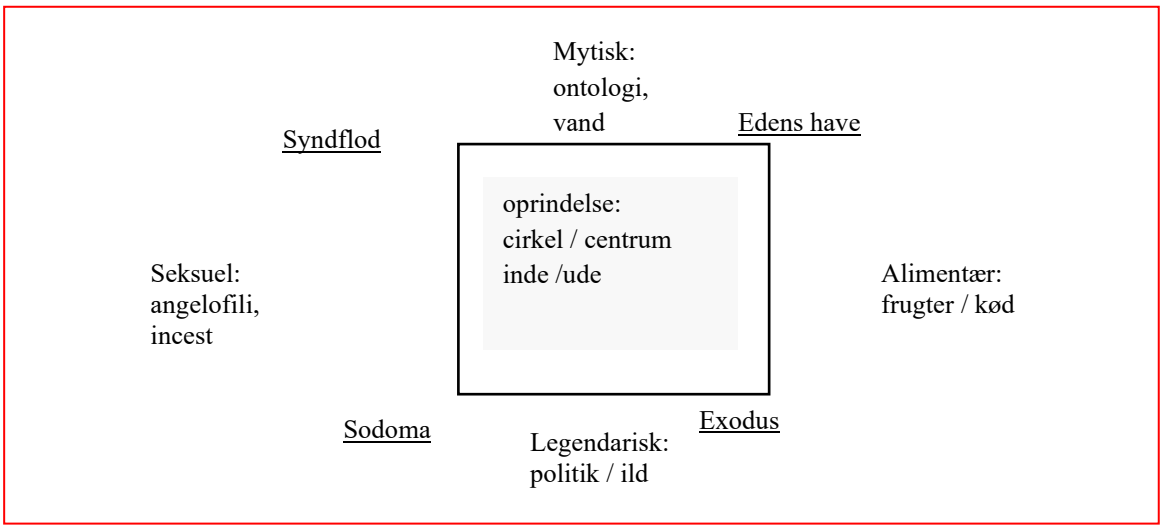
Jeg vil altså her foreslå:

[1] En analyse af Ex 12, som på dette punkt, altså hvad angår måltidet, svarer – og dermed i en vis forstand bekræfter – min egen analyse i *Den fortærende ild* (2000), s. 215-235).

[2] Den narrative del af den såkaldte P-kilde (altså til forskel fra de kultiske regler) er en "quagmire" (Jacob Milgrom, *Leviticus 17*-22, The Anchor Bible, 2000, 1334) uden klare holdepunkter hverken for datering eller for en entydig teologisk-ideologisk placering. Men det giver i det mindste god mening at se det narrative 'P'-materiale som beslægtet med det materiale i Lev., der konventionelt benævnes H-kilden.

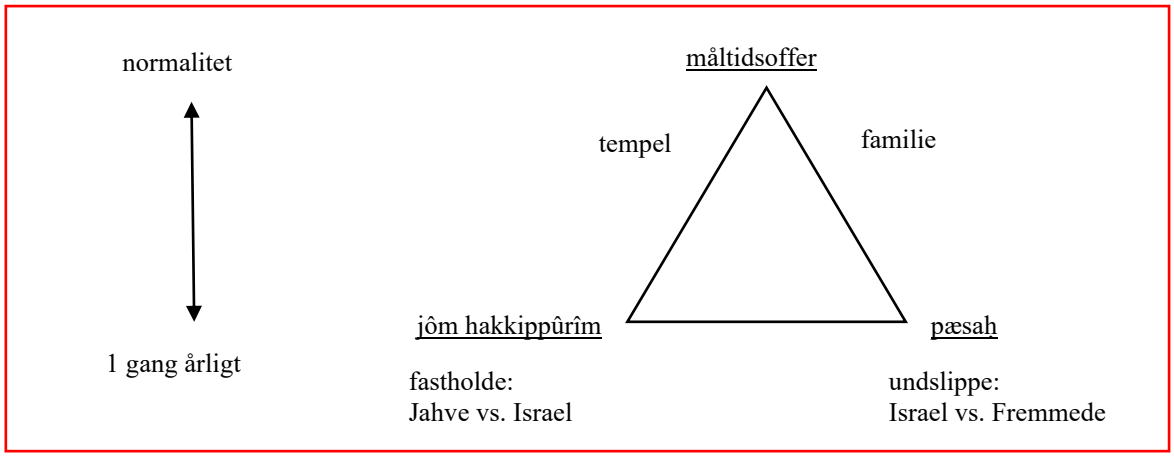
(1) at *pæsaḥ*-måltidsritualet, såvel i sin mulige 'før-jahvistiske' udgave som i den form, det har i Ex 12, er en variant af et universelt ritual, hvis type kan kaldes 'halloween'-typen (ud fra den alment kendte nutidige variant);
(2) at Ex12 er et eksempel på 'en halv aksial transformation', et fænomen, der er karakteristisk for mange tekster i GT;
(3) at Ex 12 er et eksempel på en alliance mellem det tribale og det aksiale.

2. Strukturel analyse
Ritualet i Ex 12 indgår i et system af fortællinger, der omfatter Gen 2-3, Gen 6-9 og Gen 19. Dette kompleks af fortællinger angår alle oprindelse (af den menneskelige tilstand, af årstiderne og stabilt kosmos, af landskabet omkring Det Døde Hav og af Israels eksistens uden for Egypten). De er alle bygget op omkring et rumligt skema, hvis hovedakse er cirkel/centrum og inde/ude (inde i haven, inde i arken, inde i byen, inde i huset), hvorfra man forstødes eller reddes. En række andre koder forbinder de fire fortællekomplekser indbyrdes:[3]



Samtidig indgår måltidet i Ex 12 i et system af ritualer, der har med den alimentære kode at gøre (jf. også Propp, 439; 443): i kort form kan dette system sammenfattes således:

[3] De to mytiske fortællinger række forholder sig til de to legendariske fortællinger som vand til ild: Der er ingen (køkken-)ild i Edens Have (hvor man spiser friske frugter), og vandet er det element der slukker ilden; det er en regn af ild, ikke regn, der ødelægger Sodoma, og kødet til påskemåltidet skal steges, ikke hverken koges eller spises råt, dvs. med maksimal nærhed til ild.



Også det rituelle system er opbygget over akserne centrum / periferi, inde / ude. I og med *pæsaḥ*-måltidet markeres, i og med indlejringen i Jahve-religionen, folkets bevægelse væk fra det fremmed, væk fra det rum, det ikke bør opholde sig i. I måltidsofferet markeres folkets ophold i det rum, hvor det netop bør opholde sig. I ritualerne i Lev 16 markeres, at Jahve ikke bevæger sig bort fra det, hvor han bør opholde sig (renselsen indebærer, at Jahves *kābôd* ('Herlighed') fortsat kan opholde sig i boligen). Menneskers nødvendige flytning fra det fremmede og ind i det hjemlige står altså over for forhindringen af guddommens flytning fra det hjemlige ud i det fremmede.[4] Mens guddommen er den handlende instans i Ex 12, er det menneskene – repræsenteret ved Aron – som er handlende instans i Lev 16: Guddommen bevirker, at menneskene flytter sig, mens menneske bevirker, at guddommen ikke flytter sig.

I Ex 12 er der imidlertid en påfaldende diskrepans: Mens den narrative kontekst, leveret af den Jahvereligiøse indlejring, understreger den positive værdi af bevægelsen bort fra stedet, signalerer ritualet selv det stik modsatte. Israelitterne skal forsamle sig og blive inden døre, fordi rummet uden om denne nat er invaderet af destruktive kræfter. *Pæsaḥ*-ritualet handler om, hvordan man overlever en punktuel, højdramatisk invasion af overnaturlig, destruktiv magt. Det gør man ved at lukke sig inde, smøre blod på ydersiden af huset og spise et særligt måltid.

3. Religion og kulturel evolution if. Bellah[5]

Som sagt vil jeg foreslå, at *pæsaḥ*-ritualet bør anses som en overlejring af to af de religionsformer, som indgår i Robert Bellahs teori om religionens plads i almen, kulturel evolution. I en kort gengivelse, delvis med mine termer, kan Bellahs teori sammenfattes således:

Religion:	tribal	arkaisk	historisk (fra og med aksetiden)	tidlig-moderne	moderne
lære, fortælling	vag mytologi (forfædre, ånder)	højmytologi (guder)	alternativ tænkning (transcendent-abstrakte principper)	mytologisk reduktion	afmytologisering ; personlig meningsfuldhed
handlinger	mimetisk, participatorisk, høj-emotionel	teater-agtig kult	askese, mystik	arbejde = gudstjeneste	meditation

[4] Som her muligvis er himlen – i så fald forholder Ex 12 sig til Lev 16 som horisontalt til vertikalt – og muligvis luftrummet, at dømme efter Ez 1.

[5] Generelt til dette afsnit: artiklerne i *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 60, 2013.

aktører	egalitær; 'shamaner'	konge + præsteskab vs. andre ('menighed')	'renouncers'	alment præstedømme	generaliseret meningssøgen
religion og resten af samfundet	religiøs gruppe = samfund	sakralt monarki, støttet af præsteskab	alternative grupperinger	religion = stat	sekularisering
eksempler:	australske stammer; Navajo	babylonsk, egyptisk	buddhisme, tidlig kristendom	reformatorisk kristendom	nutidig religion

I Bellahs bog *Religion and Human Evolution* (2011) er de første tre faser analyseret i dybden og med mange detaljer; bogen er generelt blevet godt modtaget i religionsvidenskabelige kredse. I denne og i tidligere bidrag til diskussion om 'aksetiden', er det gennemgående taget for givet, at israelitisk religion på den ene eller anden måde er en parallel til de andre intellektuelle og social-praktiske nybrud, som sammenfattes som 'aksetid'. Men det er fortsat et åbent spørgsmål, på hvad måde gammeltestamentlig religion egentlig er 'aksial'. Det mest indlysende problem er, at mens entydig aksial tænkning afviser det normale, 'jordiske' livs vilkår både fysiologisk og socialt, er dette generelt ikke tilfældet i GT. Gammeltestamentlig religion er som bekendt en frugtbarhedsreligion. Men heri er den netop *ikke* aksial, men helt på linje med med præ-arkaisk religion, dvs. med tribale og arkaiske religioner.

4. Aksetidshypotesens fundering (eller foregribelse) hos Max Weber

Som hjælp til at drøfte dette problem kan det være nyttigt at gå bagom i forskningshistorie, bag om begrebet om 'aksetiden' til en af dens forløbere. Umiddelbart går Bellahs teori tilbage til Karl Jaspers, der med sin bog *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (1949) knæsatte begrebet 'aksetid'. Jaspers byggede på forløbere, herunder sagligt, om ikke eksplicit, på Max Weber, hvis centrale tekst i denne sammenhæng er hans essay "Zwischenbetrachtungen".[6] Den undseelige titel dækker over en indholdsmættet tekst, som kan betragtes som selve nøgleteksten til Webers forfatterskab.[7]

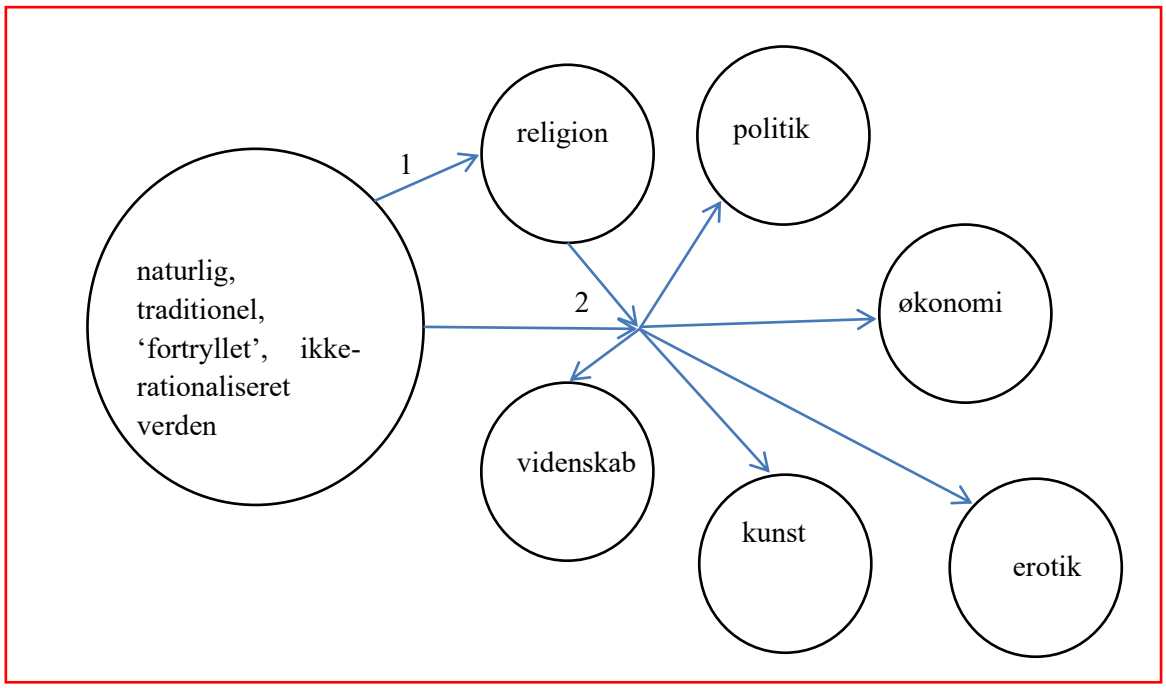
I denne tekst ville Weber rekapitulere modernitetens genese. Modernitet vil sige, at samfundet er splittet op i en række selvstændige og alternative 'værdisfærer', konstitueret af hver sin særlige 'rationalitet': politik, etik, økonomi, videnskab, kunst, erotik, religion, etc. En værdisfære er et sæt af ræsonnementer og standarder, der hører til netop dette felt, og som ikke kan overføres til andre felter (i etikken kan gælde et princip om nåde og barmhjertighed, dvs. forskellige principper for, hvordan man behandler mennesker; men i juraen gælder et princip om retfærdighed, dvs. at mennesker skal behandles ens).

Med 'rationalitet' forstod Weber en intellektuel-teoretisk eller praktisk-etisk stillingtagen, baseret på en logisk eller teleologisk konsekvens (dansk: s. 323f.). En given form for rationalitet kan derfor være (eller: må være?) irrationel, set fra alternative værdisfærer. Weber betegnede dog kunst og erotik som særligt irrationelle former for rationaliseringer.

Modernitetens historie er historien om en fremadskridende rationalisering og dermed differentiering. Det historiske udgangspunkt var et traditionelt, 'magisk'-religiøst ('fortryllet'!) univers, hvor religion, økonomi, politik, kunst, erotik, viden-om-verden etc. er 'organisk' forbundet, dvs.: ikke uddifferentieret som værdisfærer. Dette univers var (og er, i det omfang det fortsat eksisterer, fx på familieniveau) begrundet i selvfølgelig tradition, ikke i en rationel forklaring. Rationaliseringens proces begyndte med, at religion uddifferentieres som et særligt felt. Dette skete igennem en 'Weltablehnung', en fornægtelse af verden.

[6] Max Weber, "Zwischenbetrachtungen. Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung" (1920); dansk: "Indskudte betragtninger", Max Weber, *Udvalgte tekster* 1, 2003, 321-357.
[7] Robert Bellah, *The Robert Bellah Reader*, 2006, 124.

'Verden' betyder her primært den naturlige, ontologiske verden; men afvisning af den materielle verden medfører et brud også med den sociale verden. Tidligst og mest radikalt sker dette i (Nord-)Indien i midten af 1. årt. f.Kr. i 'plebejiske', anti-rabbinske fornægter-bevægelser (blandt mange retninger kan her nævnes jainisme sm en mere radikal bevægelse, buddhismen som en mindre radikal). Parallelle fænomener dukkede op i samme periode i Kina. Afvisningsbevægelsen var if. Weber drevet af et theodicé-forklaringsbehov. Afvisningen initieredes typisk (eller muligvis altid) af karismatiske enkeltpersoner, omkring hvem der kunne danne sig alternative grupperinger, 'broderskaber' (familiekategorier benyttes gerne, lige som fortsat i nutiden, som skema for grupperingens selvforståelse; 'broderskabet' implicerer dermed også et brud med det naturlige broderskab). Hermed var den traditionelle kultur brudt op i en før-rationel, traditionel verden og en alternativ verden, der tilstræbte en rationalisering. Rationaliseringen kunne være teoretisk eller praktisk og artikulere sig som bestræbelse for at ændre verden ('askese') eller opnåelse af grundlæggende erkendelse ('mystik').



Dermed kan der skelnes mellem en religionstype 1 = religion som ikke-differentieret delfunktion i traditionel kultur (verdensbekræftende religioner), og religionstype 2 = religion som uddifferentieret værdisfære (verdensafvisende religioner). Denne sondring svarer til den skelnen mellem 'primær religion' og 'sekundær religion', som er fremsat af Theo Sundermeyer og overtaget af Jan Assmann.[8] I Bellahs skema vil man kunne tale om præ- og post-aksiale religioner]

Fra det første udbrud af den traditionelle verden og frem til den vestlige nutid er religionens primære monopol på meningsfuldhed – det monopol, der blev etableret i dens afvisning af den naturlige verden, der blev betragtet som meningsløs – efterhånden udparcelleret i de alternative, selvstændige værdisfærer. I moderniteten har disse med andre ord udtømt religionen for rationelt indhold. Den traditionelt-naturlige verden gives fortsat; men i den vestlige verden er den helt overvejende marginaliseret til familie- og privatsfæren, fraset sociale submiljøer. Resultatet er moderniteten som den 'affortryllede verden'; med

[8] Se fx Jan Assmann, "Cultural Memory and the Myth of the Axial Age", in: Robert N. Bellah & Hans Joas, *The Axial Age and Its Consequences*, 2012, 366-410.

Webers berømt-berygtede karakteristik er den kapitalistisk-moderne verden blevet et 'jernbur' (mere præcist et "stahlhartes Gehäuse", et 'stålhårdt sneglehus').[9]

Den oprindelige 'Weltablehnung', som Weber anså for startskuddet til rationaliseringsprocessen, er praktisk identisk med Karl Jaspers aksetid. Webers bud på det forbindende fænomen imellem kulturer som den kinesiske, den indiske, den israelitiske og den græske, på tværs af alle andre forskelle, var altså driften mod rationalisering, som var begrundet i en forkastelse af den naturligt-traditionelle verden.

5. Sloterdijks alternative modernitetsgenealogi: masse og asketer

En alternativ version og vision af det samme problemfelt, som diskuteredes hver på sin måde af Weber og Jaspers, foreligger i Peter Sloterdijk, *Du musst dein Leben ändern* (2009), inspireret ikke mindst af Nietzsche og Foucault. Fra og med aksetiden gives 'en menneskehed i to hastigheder': masse og asketer. Massen er de, der ønsker at forblive i den traditionelle verdens gennemprøvede ordninger; asketerne: de, der anlægger specifikke, krævende kriterier for deres livsførelse. Med askese menes, i overensstemmelse med ordets græske oprindelse, 'træning', 'øvelse'; ordets oprindelige Sitz im Leben er sports- og militærtræning. Men træning forudsætter afkald på alternativer; deraf fejlvisningen i den almindelige, nutidige forståelse af ordet 'askese'. Spaltningen imellem masse og asketisk elite kan spores tilbage til ca. 500 f.Kr. med prominente eksempler som Heraklit i Hellas og Siddartha Gautama og Mahavira i Indien. Det afgørende ved askese if. Sloterdijk er ikke det bestemte læreindhold, og driften imod askese er ikke primært drevet af et forklaringsbehov (dvs. Sloterdijk vil afvise Webers theodicé-tese). Askesen er derimod begrundet antropologisk-formelt. Mennesket er et lærende dyr; massen er altså de langsomt og kun modvilligt lærende. Religioner forekommer generelt som enten 'ligevægtsreligioner' eller 'uligevægtsreligioner'. Med den bellahsk-inspirerede terminologi: præ-aksiale religioner er ligevægtsreligioner, aksiale religioner er uligevægtsreligioner. Med klosterbevægelser, først i Indien, meget senere i Vesten, institutionaliseres askesen i langtidsholdbare former. I middelalderen udvides askesen til håndværksoplæring; og fra 1600-tallet (Comenius) bliver askese et krav, som staten stiller til alle sine borgere statens generelle oplæringsprogram for hele befolkninger: Alle skal nu gå i skole. Man behøver blot at sammenligne nutidens krav til arbejdsmarkedets aktører om permanent 'omstillingsbevidsthed'; askese er et overlevelseskrav for alle i det moderne.

Askese forudsætter imidlertid et projekt; det er kun alt for let at falde ud af den og tilbage i massens træge accept af det foreliggende. Til projektet hører bl.a. retoriske strategier. Et middel er at lukke af fra kommunikation med omverdenen og forbeholde kommunikation med ligesindede eller evt kun med sig selv; påbudt tavshed i lange perioder er her en mulighed. Det er vigtigt at lovprise askesens mål; men det er også og ikke mindst vigtigt at fremstille traditionelt accepterede levevis negativt. Sloterdijk taler her om en 'modbydeliggørelsesanalyse' ("Verekelungsanalyse") af verden: Den omgivende verden vil her beskrives som lutter magtbegær, korruption, liderlighed, falskhed., overmod, opblæsthed etc.; Kingos 'Far verden, farvel' er et sent, men instruktivt eksempel.

'Askese' i den mere vulgære forstand er ikke et udpræget ideal i GT; her gælder fortsat, at religion i GT er frugtbarhedsreligion; rigdom og overflod er godt, ikke ondt, grimt eller dårligt. Men GT rummer talrige eksempler på modbydeliggørelse. Den narrative kontekst, der omgiver *pæsaḥ*-ritualet i Ex 12, er et prominent eksempel.

6. Ex 12 og 'halv aksialitet'

Indisk spiritualitet if. Sloterdijk (s. 412) er domineret af temaet 'afbrydelse af forbindelse', eksempelvis i det velkendte begreb *mokṣa*: 'befrielse, flugt, frihed, forløsning, redning', af roden *muc*: 'løse, frigøre, efterlade,

[9] Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I* 1920, 1988, 203; *Den protestantiske etik og kapitalismens ånd*, Kbh. 1995, 121.

lade tilbage'. Noget tilsvarende kan siges om synet på Egypten: 'Egypten findes overalt, hvor der findes en begrebsligt, moralsk og emotionelt alieneret "ydre verden" '(s. 402). Disse ansatser hos Sloterdijk kan give anledning til nogle overvejelser.

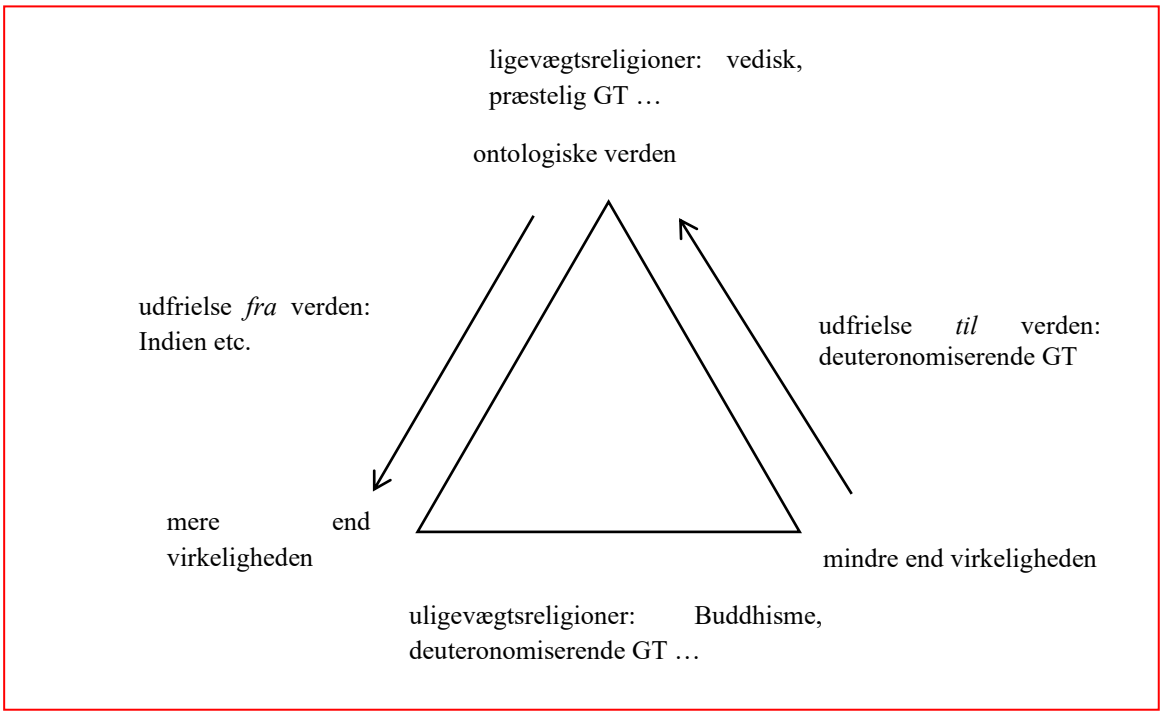
Egypten som stand-in for den omgivende verden generelt kan således forklare den ellers påfaldende mangel på egyptisk lokalkolorit i Ex. og i GT som helhed, trods enkelte træk som 'Farao', 'Nilen'; så mange kulturelle kuriositeter, der fascinerede fx en Herodot, forbliver uomtalt i GT, trods den tætte og langvarige kontakt, der må have været mellem Egypten og Palæstina. I de gammeltestamentlige tekster er 'Egypten' i højere grad 'det andet sted', det rum der skal forlades, som man skal trække sig ud af, end noget bestemt sted.

I beskrivelsen af Egypten er der en i særlig grad påfaldende modbydeliggørelsesstrategi til stede. Det dominerende i beskrivelsen af plagerne er forrådnelse: rådne fisk, frøer, fluer, bylder, mørke; jf. den alimentære modbydeliggørelse af alternativet til Jahve-bestemt føde (Ex 16; Num 11). Modbydeliggørelsen af det fremmede svarer i øvrigt til glorificeringen af Palæstina, jf. Deut 8, og jf. anden emigrationspropaganda.

Men hvis Egypten er modbydelighedens sted, kan Babylonien måske snarere ses som latterliggørelsens sted? Mesopotamien er ikke et stinkende land; men det er et land med komiske gudeforestillinger og religiøse praksisser, jf. Es 44; 47. Muligvis kan også Babelstårnet ses del af en overgribende latterliggørelsesstrategi.

Babylonien	**Egypten**
øst/nord	vest/syd
Abraham	Moses
latterlig	ækel

Udfrielsen – hebr. *pādāh* (jf. Propp) – er i GT politisk, ikke ontologisk eller social, som i de mere radikale indiske eller græske, asketiske bevægelser. Den indiske (og andres) ontologiske udfrielse – befrielse fra genfødslernes kredsløb – forudsætter en social udfrielse, for kun den, der kan koncentrere sig om sin udfrielse, uafhængigt af den normale økonomis og de normale familierelationers krav, kan opnå udfrielse; buddhismen etablerer logisk nok en monastisk orden. I GT derimod kombineres en politisk udfrielse med en ontologisk bekræftelse; sagt med andre ord: den politiske udfrielse leder til en ontologisk bekræftelse, for det, israelitterne udfries *til*, er en ontologisk orden, der ikke essentielt adskiller sig fra den, de har forladt. Ganske vist kommer vandet nedefra i Egypten, ovenfra i Jahves land (Deut 11); men vandet er lige nødvendigt for den føde, som både egyptere og israelitter helt uproblematisk begærer.



I forhold til indiske og andre verdensafvisningsstrategier udgør (det deuteronomiserende) GT altså en paradoksal *halv verdensafvisning*: En gruppe trækker sig ud af (befries, forløses, reddes fra) den politiske verden for at kunne komme ind i den samme ontologisk-traditionelle verden, som de radikale udfrielsesstrategier søger at komme ud af. Formalt er der derved overensstemmelse mellem de to strategier (*mokṣa* ≈ *pādāh*), mens de indholdsmæssigt er symmetrisk omvendte.

7. Halloween i Egypten

Ritualer og fester af typen 'halloween' er universelt udbredte, jf. den græske fest anthesterierne (en kompleks fest i slutningen af februar.[10] En komparation mellem anthesteria og *pæsaḥ* ville sikkert lønne sig: Begge er forårsfester, hvori indgår lukkede døre, og begge er gyselig undtagelser, der udspilles én gang om året. Begge rummer de et primitivt måltid, afholdt i en situation, hvor en guddom kommer til byen; i øvrigt har begge subtile relationer til syndflodsmyten. Men der er ingen fest af denne type blandt de regelmenterede fester eller ritualer i GT.

Hypotesen, som jeg her vil fremsætte, er nu, at *pæsaḥ* er en transformeret udgave af halloweentypen; jf. fl. analyseskitse:

halloween	***pæsaḥ***
én gang årligt	én gang årligt
besøg af de døde	Jahve / ødelæggeren kommer på besøg
de dødes trussel	drab på egypternes førstefødte
de døde inviteres på et måltid	Jahve dræber ikke, hvor husene er smurt til med blod

[10] Christoph Auffarth, *Der drohende Untergang. "Schöpfung" in Mythos und Ritual im alten Orient und in Griechenland* (1991) indeholder en komparation af Odyseen og Ez., og han nævner, at anthesteria bl.a. er en "Allerseelenfest" (s. 234); men Auffarth nævner ikke *pæsaḥ*.

	israelitterne spiser et måltid
de døde sendes bort	israelitterne forlader stedet
Nordlige Europa: efterår (nov.-dec. (Allehelgen, Mortensaften, jul): slagtetid, maksimal kødmængde	Middelhavsklima: er april tidspunktet for maksimal kødmængde?
jul: fra dødefest (endnu i 1500-tallet, jf. Troels-Lund, *Dagligliv i Norden*) til englefest	

Et mindre spørgsmål, som ikke anfægter den overordnede analyse, er, som nævnt ovenfor, hvorfor *pæsaḥ* afholdes om foråret? Den Jahve-religiøse dimension kan forklares med henvisning til det kalender-ritual-kompleks, der også omfatter den syvende måneders ritualer; *pæsaḥ* forholder sig til *jôm hakkippûrîm*, som *maṣṣôt* forholder sig til *sukkôt*. Men der kan også være en grund, som ligger i det før-jahvistiske ritual. Den moderne halloween går tilbage til udbredte festligheder i Vesteuropa, der markerede den årlige invasion af de døde. I Norden har julen været dette tidspunkt. I middelalderens Frankrig kan tidspunktet have ligget lidt tidligere, i begyndelsen af november, jf. den kristne markering af alle helgener og alle sjæle. I fx de tidlige legender om Sankt Martin, en stor dæmonbekæmper, hvis helgendag som bekendt er d. 11. nov., kan man se en tilsvarende kristen transformation af en fest for de dødes besøg.[11] Når festerne eller ritualerne, der markerede de dødes indtog blandt de levende, lå i en periode fra begyndelsen af nov. og ind i januar, var det givetvis, fordi denne periode rummede den relativt største mængde føde; det var på dette tidspunkt, høsten var i hus og de husdyr var slagtede, som det ville være for dyrt at fodre med foder vinteren over. Særlig november var slagtemåned og dermed en oplagt anledning for blodtørstige dæmoner og spøgelser til at aflægge de rige levende et besøg. Spørgsmålet er altså, om ikke *pæsaḥ* ligger på et tidspunkt, hvor det ville være nærliggende at slagte de husdyr, der ikke var nødvendige for dyrenes reproduktion, dvs. hvor de i et mediterrant klima, med tørre somre og våde vintre, havde nået deres maksimale vægt i kraft af den føde alene, som de kunne opnå ved græsning, uden at gøre indhug på resurser, som menneskene selv kunne bruge.[12]

I sin Jahve-religiøse indlejring har *pæsaḥ* if. Ex 12 et indlysende, ideologisk formål: Ritualet skal styrke den kollektive hukommelse: "Denne dag skal I have som en mindedag". Men et erklæret formål dækker ikke nødvendigvis de funktioner, der faktisk udføres, og 'mindedag' forklarer ikke, hvorfor dagen skal mindes på netop den måde, som her stipuleres. Hukommelsesfunktionen kan altså ikke forklare måltidet, dæmonen, blodet på dørstolperne osv. *Pæsaḥ* involverer en leg med det gyselige og en konsolidering af *familien,* for det er familier, som samles bag lukkede døre til et emotionelt højtladet måltid med særlige regler for påklædning og stemning. Alt dette er ikke indlysende afledt af det officielle, nationale formål.

Denne diskrepans kan imidlertid forklares ved at antage, at *pæsaḥ* forbinder to funktioner. For det første formuleres den eksplicit nationalt-ideologisk meddelelse, der angår en periodisk opretholdelse og revitalisering af en kollektiv bevidsthed. Men for det andet formuleres en social-ontologisk meddelelse af en helt anden natur. If. denne er det familien (ikke: nationen!), som er den primære kilde til ontologisk sikkerhed (dvs. sikkerhed for død). Den nationalt-ideologiske er givetvis den teologisk 'korrekte'. Men i og med sin korrekthed kan den dårligt undgå også at tendere i retning af det emotionelt 'kolde'. Den socialt-ontologiske funktion er overhovedet ikke teologisk korrekt, indlejret som den er i et univers af dæmonisk-destruktiv kraft, som periodisk invaderer det lokale territorium; det er tilsvarende let at gætte på, at den emotionelle effekt på deltagerne har været tilsvarende mere nærværende, realistisk, altså emotionelt 'varm'.

[11] Philippe Walter, *Mythologie chrétienne*, 2. ed., 2003.

[12] Jeg har endnu ikke set positive bekræftelser på denne antagelse; men en antydning i denne retning findes i Gustaf Dalman, *Arbeit und Sitte in Palästina* (1964).

Disse to funktioner svarer til to forskellige religionstyper: en ('halv') aksetidsreligion med dens semi-rationaliserede og formentlig oftest lav-emotionelle national udfrielse og en tribal, participatorisk og formentlig høj-emotionel, verdensbekræftende religionstype. Det vil også være nærliggende at antage, at familiernes varetagelse af den national-etniske hukommelse, som her bliver gjort til et *krav*: 'Denne dag *skal* I have som mindedag, og I *skal* fejre den som en fest for Jahve'. Normalt vil en eksegetisk kommentar formentlig hæfte sig ved 'mindedag' og 'fest for Jahve'. Man bør også hæfte sig ved, at det er en ordre; det er en del af en adfærdsregulerende kodeks, et kollektivt opdragelsesprogram. Israelitterne tiltales her som undergivne eller børn, der ikke bliver spurgt om deres mening, men som blot har at adlyde. Tekstens forfattere, 'afsendere', agerer som folkeopdragere, altså som lærere. De vil her, som overalt i GT, bestemme, hvad folk skal gøre og mene. I det omfang askese er læringsprogrammer, er GT helt igennem faktisk asketisk. Men opdragelse må tage hensyn til, hvordan de er indrettet, som skal opdrages. De bor fx i familier, hvis økonomi i et eller andet omfang indbefatter agerbrug og husdyravl, og hvor det er en naturlig ting at tage et stykke småkvæg og selv stå for slagtningen. Man vil nok være nærliggende at antage, at forfatterne af en tekst som denne nok havde nogle til at stå for slagtningen. Forfatterne, formoder jeg videre, tilhører en, sikkert numerisk lille, gruppe mennesker, som har udskiftet landbrugsøkonomien med en specialisering i skriftbeherskelse. Det er dem, der skal opdrage den brede befolkning, og der er grænser for, hvor meget de kan præge og hvor langt de kan gå. I tilfældet Ex 12 kan man antage, at folket fik lov til at beholde sin halloween-agtige fest imod at acceptere, at den betød ca. det modsatte af, hvad festen i sig selv tilsiger.[13]

Det er endvidere nærliggende at antage, at den israelitisk-jødiske flertals-religionsform særlige persistensevne hænger sammen med denne alliance imellem det folkeligt-tribale og det elitært-aksiale. Som opdragelsesprogram var den helt igennem aksial. Den etablerede ikke en spaltning imellem en asketisk-aksial elite, som for sig praktiserer den korrekte religion, og en præ-aksial masse, som understøtter eliten – sådan som buddhismen valgte, og som middelalderkristendommen skulle komme til at gøre. Nok var der en asketisk-aksial elite; men dennes elitære status var ren formel ved at bestå i beherskelsen af skriften som medium; i stedet indbyggede den det præ-aksiale i det aksiale og lod denne konstruktion gælde for såvel masse som for sig selv.

[13] Jeg antager altså, at man kan sige det samme om de 'israelitter', der skulle opdrages med Jahve-religion, som Philippe Walther siger apropos kristianiseringen af befolkningen i Vesteuropa: "Le christianisme n'aurait eu aucun chance de s'imposer en Occident s'il n'avait pas répondu, sur certains points précis en matière de dogme ou de rites, aux besoins religieux des païens évangélisés" (op. cit., 201)."