

Bededag: Hellighed og helligdag (terror og hygge)

Et rekviem over Store Bededag

Hans Jørgen Lundager Jensen

*When you consider the special moments of
your life, celebrations, good time, cheer, I feel
like they always happen around food¹*

*ait autem ad discipulos suos facite illos
discumbere per convivia quinquagenos”
(Luk 9,14, Vulgata)*

I anledning af den danske stats afvikling af Store Bededag som helligdag diskuteres her først begrebet 'hellighed' i to omgange: dels hvad det vil sige at noget tillægges eller fratages dets hellighed (helliggøres og profaneres), dels to klassiske bud fra religionsforskningens side på hvad hellighed egentlig er: Rudolf Ottos individualistiske og Émile Durkheims kollektivistiske. Derefter opridses Bededagens historie, dens oprindelse, dens storhed og dens undergang. Muligvis har de middelalderlige 'bededage', *rogationes*, været afgørende for kristningen af Vesteuropa. Men det har forudsat et kompromis imellem to former for religion: en religiøs terror der har begrundet bod og bøn, og en religiøs glæde der har givet sig udslag i fornøjelse, karneval og fællesspisning. Begge disse dimensioner: terror og hygge, ligger i begrebet 'hellighed'. Men forholdet har altid været prækært. Og til sidst vandt terroren: Store Bededag er blevet profaneret af samme grund som profaneringer til alle tider: Fordi hellige steder og tider lå inde med midler der bedre kunne anvendes til krig.

1. TV-serien *The Bear*, 3. sæson, episode 6 ("Napkins"): replik af Michael Berzatto.

Sørgmodigheden over fjernelsen af Store Bededag (som statslig anerkendt helligdag) har endnu ikke lagt sig og kan vare længe. Og selv om regeringen, hhv. folketingspartier og / eller økonomer (og dermed, i et demokratisk samfund: vi alle, eller flertallet af vælgere) var de umiddelbart ansvarlige, vil jeg her argumentere for en bredere uddeling af ansvaret – i form af en slags ‘bededagens’ genealogi eller rettere dens ‘abrogatiologi’ (eller lignende: en ‘afskaffelselære’): altså bidrag til en fortælling om Store Bededags oprindelse, blomstring, undergang og forsvinden. Men først to andre overvejelser: dels om afskaffelse af noget helligt, dels om hvad hellighed vil, eller snarere kan, sige.

Helliggørelse og profanering

I begrebet om noget ‘helligt’ og dermed om ‘hellighed’ ligger selvfølgelig en kontrast til det der ikke er helligt. Dette alternativ er i første omgang ikke noget konkret og bestemt. Det ikke-hellige kaldes ofte det ‘profane’; dermed menes blot alt det der ikke er helligt, dvs. det der i relation til det hellige er ubestemt, almindeligt, irrelevant. I den tydeligste passage i Det Gamle Testamente om den begrebsmæssige relation hedder det blot at præster skal holde sig ædru, så de kan skelne imellem helligt og uhelligt (Lev 10,9 f.). Både ‘profant’ og (endnu mere) ‘uhelligt’ kan lyde som noget problematisk, farligt, modbydeligt. Men i denne ‘tekniske’ forstand (den ‘præstelige’, som er den oprindelige i GT) betyder ‘uhelligt’ blot alt det der ikke er helligt, dvs. også og navnlig alt dagligdags: normale steder, dage, personer, genstande, handlinger. ‘Uhelligt’ må derfor i udgangspunktet ikke forveksles med ‘urent’, der i lighed med helligt er en bestemt term (og den tilsvarende ubestemte, neutrale term er her ‘rent’).²

‘Helliggørelse’ er at tilskrive hellighed til noget, dvs. at transformere noget der i udgangspunktet er profant, til noget helligt. Denne transformation kan få skikkelse af et ritual, som når Moses ‘salver’ Åbenbaringsteltet, dets genstande og dets personale (præsterne), dvs. smører dem med en særlig parfumeret olie. Men det kan også ske blot ved en autoritativ erklæring

2. Mere herom fx i Lundager Jensen 2021, 115-119.

(bakket op af muligheden for fysisk magt). Sådan sker det i fortællingen om indtagelsen af Jeriko (Jos 6), hvor krigsbytte i form af metalgenstande erklæres som underlagt 'band', hvilket i sammenhængen betyder at det inddrages til 'Jahves skatkammer' (som det hedder i v. 18 f. med noget der lyder som en naiv-grov anakronisme). Og sådan erklærer Jahve selv noget for helligt: således sabbatsdagen (Ex 35,2) og den jord hvor den brændende tornebusk står, der hvor Moses første gang står over for Jahve (Ex 6,5). Helliggørelse er altså inddragelse af noget – genstande, personer, bygninger, steder, tidsafsnit – i en sfære hvor der gælder særlige regler der adskiller det fra det normale – fx at der ikke må foretages normalt arbejde.

Eftersom noget profant kan gøres helligt, kan noget helligt også gøres profant, dvs. flyttes ud af sfæren hellighed og ud i den omgivende profanitet. Men dette anses i Det Gamle Testamente for en grov forseelse. Det der er blevet gjort helligt, tilhører Jahve; at flytte det ud i profaniteten er at frarøve ham hans ejendom. Hvad der én gang er indgået i helligheden, bør ikke forlade den igen. Hellighedssfæren er omgivet af en semipermeabel membran, hvor noget kan komme den ene vej, men ikke den anden vej. Eller for at supplere det biologiske billede med et fysisk: Helligheden fungerer her som en slags absolut tyngdekraft, et sort hul der tiltrækker emner, der er transporteret igennem membranen, og som derefter ikke kan forlade det.³

Tempelprofaneringer

Hellighed var ensbetydende med immunitet imod overgreb.⁴ Denne hellighedsforståelse har tydeligvis basis i tempelinstitutionen der har fungeret

3. Formentlig kan man sammenligne tempelejeendom med *gravgaver*; i begge tilfælde tages værdier ud af et kredsløb af udvekslinger (gaver eller betalinger) og deponeres på et i princippet utilgængeligt sted, hhv. inderst inde og dybt nede. Man kan så overveje om forestillingen om templet som skatkammer er en vide-reudvikling af en urgammel, totemistisk forestilling om et rigdomsfrembringende potentiale på bestemte steder i et landskab ('totemistisk' her jf. Descola 2005, 356 / 2013, 258 f.

4. Hvilket gjorde faktiske udplyndringer af helligsteder til et teologisk problem. I den Nære Orient blev det håndteret med en teori om at plyndring forudsatte at den residerende guddom forud havde forladt sit tempel – den babyloniske

– eller er blevet forestillet sådan – som et sted der modtog og opbevarede værdigenstande. Tydeligt er det formuleret hos profeten Haggaj (2,7 f.): “Jeg vil få alle folkene til at skælve, / så de kommer med deres skatte (...) / Mit er sølvet, og mit er guldets, / siger Hærskarers Herre”. Templet som et skatkammer har sikkert været realistisk nok (nærorientalske templer fungerede også som opbevaringsdepoter og en slags banker med udlån). Men ud over at det uafvendelige i helliggørelsen af templets egen ejendom nok ikke skal tages alt for bogstaveligt, har templets (og i princippet mange eller alle templers) skatte selvfølgelig også gjort røveri nærliggende. Et eksempel kan være den judæiske kong Akaz som (if. 2 Kong 16,8) tog sølv og guld fra Jahves tempel (samt fra de kongelige skatkamre) som betaling for at indgå i et vasalforhold til en assyrisk konge (Tiglat-Pileser) der var i gang med et felttog imod den aramæiske lokalmagt Damaskus. Denne overførsel fra det hellige til det profane meddeles blot tørt. Anderledes eksplicit er beskrivelsen af Antiokus Epifanes’ overgreb på templet (if. 1 Makk 1,21-24), der “i sit overmod gik ind i templet” og ikke blot tog alle værdifulde metalgenstande, men tilmed “skrællede alt guldets” af templets forside. Religionshistorien kender mange tilfælde af udplynndring af helligsteder. Som bekendt træder vikingerne jo ind på historiens scene med overfaldet 793 på klostret på øen Lindisfarne, også kaldet ‘Holy Island’.

Antiokus’ profanering er mere voldsom end Akaz’. Som ikke alene ikke-præst, men tilmed ikke-jøde burde han slet ikke kunne betræde templet, det hellige hus. Først for sent indser han sammenhængen imellem sit overgreb, sine militære tilbageslag i Iran og Judæa og sin forestående død (1 Makk 6,13-15; 2 Makk 9 har en væsentlig mere dramatisk udgave af Antiokus’ pinefulde endeligt). I begge tilfælde sker profaneringen af en magt der er overmægtig i forhold til templet (dvs. dets ledende personale) – hhv. en lokal og en fremmed konge – og i begge tilfælde er konteksten *krig*: for at undgå et fjendtligt angreb og komme på den rigtige side i en aktuel krig, eller som resultatet af et militært nederlag.

Antiokus er imidlertid også eksempel på den risiko for profanering der ligger i selve den fysiske nærhed imellem noget profant og noget helligt.

udplynndring af Jerusalemtemplet blev beskrevet således i Ez 10 f. Omvendt kan en tempelrøver heri have fundet forsikring imod en senere guddommelig straf.

Foran den brændende tornebusk må Moses tage sine sandaler af (Ex 3,5), og levitterne som gruppe (af tempelfunktionærer) indstiftes med det eksplícítte formål at holde almindelige mennesker på rumlig afstand af Åbenbaringsteltet og dets præster (Num 18,1-7). I disse tilfælde er begrundelsen for den nødvendige afstand at det hellige udgør en fysisk fare for det profane: I direkte kontakt vil den profane part dø – umiddelbart som Uzza der (i bedste mening) berørte arken under dens transport (2 Sam 6,6 f), eller igennem en almindelig pest (Num 18,5), eller igennem andre profanes berettigede sanktion ved stening, som af Akan der beholdt noget af det bandlagte bytte fra Jeriko (Jos 7,25), eller som af manden der samlede brænde på sabbatten (Num 15,32-36). I det sidste tilfælde gælder profaneringens altså et udsnit af tiden, en 'helligdag' om man vil.

Økonomi: dagligdagens, templets og røvernes

Akkumulationen af håndgribelige værdier i bygninger var altså teoretisk beskyttet af deres status af hellighed. Men når det også var almindeligt at plyndre templer – herunder muligvis legalt som i tilfældet Akaz – kan plyndringer ses som en omvending af tempeløkonomiens egen omvending. Normal økonomi forudsætter udveksling, cirkulationen af værdier. Helliggørelsen tager værdifulde genstande ud af cirkulation.⁵ Hvis tempelranet kun består i at værdi der tilhører ét tempel, overføres til et andet, danner der sig en særlig templeøkonomi med (frivillige eller tvungne) udvekslinger imellem templer.⁶ Men tempelran var givetvis oftest begrundet i en normal økonomi, bl.a. for at finansiere de krigstogter der havde haft samme tempelran som formål, og i øvrigt som prestigegaver til aristokratiske samarbejds-

5. Jf. Godelier 1996, 235: Når en udvekslingsgenstand kommer ind i et domæne der ikke er bestemt af udvekslinger imellem mennesker, men imellem de levende og deres døde og deres guder, helliggøres den. Den ophører med at cirkulere og fastlåses på et essentielt sted som mennesker besøger regelmæssigt for at stå over for deres oprindelse og bekræfte deres identitet.

6. Et eksempel i Det Gamle Testamente er de genstande (af ædelmetal) som den babyloniske konge Nebukadnezar havde røvet fra Jahvetemplet i Jerusalem og anbragt 'i sin guds tempel', og som tilbageleveres af perserkongen Kyros, if. Ezra 1,7-11.

partnere (hvorefter der vel har dannet sig en aristokratisk gaveudveksling, før genstandene er forsvundet ud af cirkulation som gravgaver, genindfanget af helligsteder eller diffunderet ud i den almindelige økonomi).⁷

Hellighed bør altså også forstås i kontrast til 'økonomi', om det så er i betydningen 'cirkulation af værdier' som jeg har brugt her, eller i en bredere forstand, som jeg kommer tilbage til nedenfor. Det profane, som jeg hidtil har taget i en negativ, dvs. neutral og ubestemt, betydning som 'det der ikke er helligt', kan altså formuleres i en positiv forstand som noget bestemt. Profanitet og hellighed er (i et eller andet omfang) lig med økonomi og anti-økonomi – under forudsætning af at der med 'økonomi' under alle omstændigheder forstås en materiel, 'jordisk' aktivitet der implicerer mennesker og andre jordiske størrelser.⁸

Hellighed

De nævnte eksempler på hellighed fra Det Gamle Testamente er imidlertid snævrere og mere præcise end det der ofte og måske mere ubestemt forbindes med hellighed, inklusive parallelle begreber i religioner der ikke direkte eller indirekte har Det Gamle Testamente som deres historiske udgangspunkt (såsom oldtidens græske religion eller den gammelindiske, 'hinduistiske', som fx i Manus Lov). Et bredere begreb om hellighed har været nærliggende som et alternativ til kategorien 'religion' der har vist sig at være endnu vanskelige at opnå konsensus om. Flere betydningsfulde religionsteoretikere har tænkt i den retning. Blandt disse vil jeg her nøjes med at nævne to der var næsten præcis samtidige: Rudolf Otto og Émile Durkheim (og jeg udelader derfor bl.a. Mircea Eliade, den mest læste religionsforsker i det 20. årh., som fortsatte og kombinerede inspiration fra dem begge). Begge foreslog, umid-

7. Imellem det hellige og det profane ligger der her et niveau af en art 'semi-sakralitet': 'gaver' der cirkulerer (og *bør* cirkulere) uden at de kan betragtes som salg eller udveksling (jf. Testart 1997).

8. I modsætning hvad man kan kalde en 'guddommelige økonomi': Lundager Jensen 2021, 142-144 – forholdet imellem mennesker og guddomme er (i arkaisk religion) en asymmetrisk udveksling af værdier.

delbart uafhængigt af hinanden, at lade hellighed være den centrale og definatoriske kerne i religion. Religion var altså for dem begge hellighed + noget mere (som kunne være 'tro på guddomme').

Pladsen her tillader ikke en vidtløftig redegørelse for, endsige forklaring på, hvorfor Otto og Durkheim ville se netop hellighed som det centrale i religion. Det vil være tilstrækkeligt at fremhæve at begge var utilfredse med en dagligdags forståelse af religion i retning af 'tro på og dyrkelse af Gud eller guder' (som man fx fandt hos den engang meget indflydelsesrige James George Frazer i hans kæmpeværk, *The Golden Bough*).⁹ Der fandtes jo fænomener som for en intuitiv forståelse uden tvivl måtte anses som religioner, men som var funderet i forestillinger der ikke implicerede guddomme eller som relegerede disse til en underordnet funktion – fra australsk totemisme til indisk og kristen metafysik. Hvis man erstattede 'guddomme' med 'hellighed', kunne en forståelse af religion omfatte både religioner hvori Gud eller guddomme indgår, og de hvor de ikke gør, hhv. ikke er centrale.

Hellighed if. Rudolf Otto (1915)

De to bud på en helligheds-centreret forståelse af religion var som sagt om trent samtidige og uafhængige.¹⁰ Ottos bud kom i hans berømte bog *Das Heilige* fra 1915, Durkheims i hans lige så kendte *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* fra 1912. If. Otto var det hellige – som han straks redefinerede som det 'numinøse' (en term han selv udmøntede ud fra latin *numen*, guddommelig, 'overnaturlig' magt) – noget som mennesker kan se sig stillet over for. Et klassisk eksempel er Moses foran den brændende tornebusk. Her mødes et (ensomt!) menneske med et fænomen: en busk der brænder uden

9. I dens mest anvendte udgave af *The Golden Bough*, den såkaldte 'Abridged edition' fra oprindeligt 1922, reprint. 1926, er Frazers definition af religion s. 50: "a propitiation or conciliation of powers superior to man which are believed to direct and control the course of nature and of human life" (med "powers superior to man" menes guder).

10. Men der var en fælles inspiration i en samtidig teori om 'præanimisme' som en forløber for gudeforestillinger, dvs. forestillingen om upersonlig, ikke-intentionel kraft og magt. Den vedtagne betegnelse i den antropologiske litteratur blev 'mana' (en oceanisk term). Jf. Tybjerg 2010, 134-142.

at den brænder op. Moses tiltrækkes af fænomenet, nærmer sig den (nysgerigt), standes ved en røst der forbyder ham at komme for nær og som identificerer sig som hebræernes guddom, og gribes af frygt. Selv om dette ikke er helt præcist en ottosk 'urscene' for oprindelsen til religion,¹¹ så er den tæt nok på til her at illustrere Ottos anliggende. I hans analyse er det hellige noget ikke-menneskeligt, fremmed, som tiltrækker sig opmærksomhed og interesse; det er potentielt ødelæggende og fremkalder derfor frygt; men det indgiver også en overbevisning om et positivt og velsignende potentiale. Denne konstellation af dels typiske fænomener (fremmedhed, destruktion, velsignelse), dels typiske affektive reaktioner (nysgerrighed, frygt, begejstring) var for Otto at se det essentielle i enhver form for religion; det er denne konstellation der senere er blevet samlet i den berømte formel (som ikke skyldes Otto selv, men som er tæt nok på): *'mysterium tremendum et fascinans'*.

Som det fremgår, er hellighed i sit udgangspunkt en oplevelse eller erfaring som et individ kan have eller gøre sig. Ikke alle individer er lige modtagelige for det hellige. De mest nærliggende eksempler på individuel modtagelighed for hellighed ville for Otto være mystikere, og mystik som religions-tværgående fænomen var da også et centralt interesse- og forskningsfelt for Otto. I betragtning af at Otto personligt var loyal lutheransk teolog, kunne man undre sig over denne inspiration. Men i og med mystikkens typiske mangel på doktrinerne præciseringer og konfessionelle begrænsninger kunne den være kompatibel også med en lutheransk protestantisme, i hvert fald som en inspirationsmulighed for en (fornyet, revitaliseret) form for gudstjeneste.¹²

11. Moses' frygt kommer først efter at Gud har identificeret sig. Man kan altså forstå hans frygt som udslag af en allerede etableret religiøs kompetence: Han ved på forhånd at guddomme findes og at de er potentielt frygtelige, dvs. at de bør frygtes.

12. Til Ottos ide om en ideel lutheransk gudstjeneste: Otto 1924; jf. Meland 1931. Naturligvis tiltrak såvel Ottos 'proto-teologi' som hans mystisk-kontemplative indslag i en fornyet gudstjenesteform hånlige kritik fra den dialektisk-eksistentielle teologis forkæmpere: Karl Barth og Rudolf Bultmann (jf. Alles 1997, 209).

Hellighed if. Émile Durkheim (1912)

Der er ligheder mellem Ottos og Durkheims forståelse af hellighed, ikke mindst den *alvorlige* tone. Hos Otto bevirker mødet med det hellige ganske vist først nysgerrighed, men straks derefter frygt. Hos Durkheim er hellighed forbundet med det forbudte: Religion er, if. hans berømte definition (i min let parafraserende gengivelse), 'et sammenhængende system af trosforestillinger og handlinger der er relateret til hellige ting, dvs. til noget der er udsondret og forbudt, og som forener og forbinder alle dem der deler disse forestillinger og handlinger til et moralsk fællesskab, som man kan kalde en 'kirke'. Her er hellighed en kvalitet der er tilskrevet noget der er ydre i forhold til en given gruppe af mennesker (et sted, en genstand, en leder), sådan som det også er i de eksempler fra Det Gamle Testamente som er nævnt ovenfor. Med 'forbudt' mente Durkheim ca. det samme som urørligt, vel at mærke både i direkte og i overført betydning. Som en profan person ikke må komme i fysisk kontakt med en hellig genstand (som Uzza og arken), sådan er der i en hvilken som helst 'kirke' nogle principper der står fast, dvs. som ikke kan diskuteres og ikke må undermineres, fx ved latterliggørelse. 'Tabu' er et andet nyttigt etnografisk begreb for det der er urørligt for en gruppe. Det hellige er det tabuiserede. Den gammeltestamentlige mand der blev stenet, fordi han havde profaneret sabbatsdagen ved at samle brænde, straffes for at have brudt et tabu.

Den første og mest slående forskel fra det jeg har kaldt Ottos 'urscenarie', er at hellighed for Durkheim var et kollektivt, ikke et individuelt fænomen. Hellighed er noget som en gruppe af mennesker er samlet om. Selvfølgelig forudsætter en gruppes overbevisning at dens medlemmer individuelt er overbeviste; men if. Durkheim kommer den individuelle overbevisning fra indflydelse fra andre. Ottos og Durkheims forståelser er symmetrisk omvendte. Hos Otto gælder spørgsmålet hvordan en individuel oplevelse eller erfaring kan brede sig ud og stabilisere sig til en religion, en 'kirke' – hos Durkheim hvordan en kollektiv overbevisning kan etablere sig i individer. Durkheims forklaring består kort fortalt i at opstille en model for hvordan overbevisninger (og dermed en religion) gradvist kan opstå: De dannes igennem en læringsproces. Men individer er imidlertid konstitutivt ustabile: Alt hvad der er tillært, vil blive aflært (glemt, miste betydning) hvis ikke det periodisk revitaliseres. Det hellige, og mere generelt religiøse

forestillinger og normer, er særligt udsat for henfald fordi de basalt set er anderledes end alt det der omgiver mennesker i deres daglige rutiner (steders usynlige numinositet, normalt usynlige væsener, adfærdsnormer der i særlig grad går på tværs af kroppes umiddelbare indskydelser osv.). Sans for og overbevisning om det hellige er ikke noget der etableres en gang for alle i mennesker; det skal holdes i live og genbekræftes. Og dette er præcis ritualers funktion. Religioner er 'kirker' der over tid har kunnet modvirke tendensen til henfald.

Den altid oplagte risiko for hellighedsglemsel skyldes at mennesker normalt cirkulerer imellem det hellige og det profane, typisk med korte intense ophold i et helligt felt og længere ophold i det profane. Det profane er her, som anført ovenfor, i udgangspunktet alt andet end det hellige, dvs. alt hvad der hører til dagligdagen, til privat-, familie- og arbejdssfærerne. Dette ikke-hellige eller profane sammenfattede Durkheim under kategorien 'økonomi' i betydningen: Menneskers interaktion med den materielle verden for at opretholde det blotte liv. Forskellen imellem det hellige og det profane var derfor også i sidste ende forskellen imellem det guddommelige og det biologiske. Dyr og planter 'arbejder' i denne forstand: De indvinder materiale og energi fra omverdenen for at kunne leve. De lever altså altid i det profane. Mennesker er også dyr; også de skal have stof og energi udefra. Men de skal desuden – de vil desuden gerne – have noget andet: Forestillinger om det hellige, forstået som de forestillinger og normer som er relevante for den eller de grupper som mennesker ikke kan undgå at tilhøre. Denne elementære dualisme kan ses som en sekulariseret eksplicitering af det velkendte motto fra Deut 8,3, at "mennesket ikke lever af brød alene, men af alt hvad der udgår fra Jahves mund" (der interessant nok er et generelt antropologisk, ikke specielt Jahve-partikularistisk, argument). Men, som jeg skal vende tilbage til, lever mennesket også af noget midt imellem, mellem brød og ord fra Jahves mund – noget som har med munden at gøre, lige som brød og Guds ord.

Hos Otto får man altså en teori om hellighed der peger i retning af mystik som den mest oplagte form for møder med det hellige.¹³ Gudstjenestens

13. Alles 1997, 207: mystikken vokser ud af 'mysterium', altå selve det primære møde med det hellige; teistiske forestillinger derimod vokser ud af 'fascinosum', en følgeeffekt af selve mødet.

højdepunkt er her, karakteristisk nok, den enkelte gudstjenestedeltagers tavshed. Hos Durkheim får man omvendt en teori om alle slags sociale dan-
nelser, for alle grupper er funderet i en eller anden form for 'religion', altså
i urørlige principper. Man kan sige at Ottos religionsteori peger 'ned i' i et
punkt 'under' udfoldede religioner, Durkheims derimod 'op ad' og 'ud ad'
til alle former for religion, med og uden transcendent guddomme (inklusi-
ve dem for hvem det er særlig vigtigt *ikke* at ville være religion).

Hellighed: terror og fornøjelse

Hellighed hos begge forskere er tæt forbundet med alvor – af gode grun-
de. Hos Durkheim: Det der er tabuiseret, er det der er så vigtigt at det ikke
må angribes eller undermineres. Hos Otto: Det hellige indgyder helt umid-
delbart og før-reflekteret en fornemmelse af 'tremendum', frygt og bæven.¹⁴
Dette virker næppe specielt mærkværdigt. Selv om man ikke nødvendigvis
vil gå så langt som at se frygt og bæven som det essentielle i religion overho-
vedet, giver det god mening at medgive at religion har med ikke kun alvor,
men også frygt at gøre. Religion har en kerne af terror – deri ligner den livet
selv. Den lader sig let belægge med eksempler: Fra de gammeltestamentlige
eksempler, fra utallige kirkelige portaler med fremstillinger af helvedsstraf-
fe, fra salmers påmindelser om dødens nærhed og den nærliggende sandsyn-
lighed for evig straf, som i Brorsons glimrende terror-og-stress-forkyndelse
i salmen "Ak, vidste du, som går i syndens lænke" (DDS 591). Det bør må-
ske understreges at dette ikke er en særlig bibelsk-kristen tradition. Andre,
'hedenske', religioner var og er ikke mindre terroristiske, både 'udadtil' og
'indadtil'. Det kan de være både mht. forestillinger om destruktive, guddom-
melige magter (fra Homers Apollon der udsender pestpile i indledningen til
Iliaden og til den indiske gudinde Kali med sin halskæde af dødningehove-
der og sit lændeklæde af afhuggede arme),¹⁵ og mht. normer og indgydelse

14. Religionshistorien begynder med en 'dæmonisk skuen' (*Das Heilige*, kap. 17).

15. Til Apollon: Girard 1982, 72 / 1986, 46); til Kali: Flood 1966, 177 et passim.

af de troendes selvbefrejdelse over egen ansvar for brud på tabu og dermed følgende ulykker.¹⁶

Men empiriske eksempler kan ofte opvejes af mod-eksempler. Er det faktisk sådan at religion er ensbetydende med terror, at religion i sidste instans lever af og opretholdes af terror? Også selv om man ser bort fra post-terror-glæder som "Guds nådes søde rige" (i ovennævnte salme) eller mystikerens momentane lykke-eksplosion,¹⁷ kan der gives utallige eksempler på at religion i en eller anden form er forbundet med umiddelbart positive værdier og følelser. Det Gamle Testamente selv ved at det er 'godt og herligt, når brødre sidder sammen' (Sl 133,1 – formentlig ved et offermåltid). Da deltagerne bryder op efter syv dages festligheder for indvielsen af Salomos tempel, er de 'glade og ved godt mod på grund af alt det gode, som Jahve havde gjort mod sin tjener David og sit folk Israel'. I betragtning af at festen skal have omfattet et kolossalt måltidsoffer (givetvis med vin, jf. 1 Sam 1), kan man nok slutte at 'religion' her har været en vældig hyggelig ting.

Durkheims forklaring af det hellige, der vægter det sociale mere end det individuelle, lægger op til en forståelse af det sociale som noget primært positivt. Den mest ligefremme udgave af det centrale, emotionelle fænomen 'effervescens' – der for ham var forudsætningen for psykisk resonans – viser sig i det blotte møde imellem to mennesker der mødes (forudsat at de ikke har grund til at frygte hinanden). Her skabes en mimetisk kontakt ('goddag – goddag') der ofte fremkalder resonans – som når det andet 'goddag!' er lidt mere emfatisk end det første ('goddag! – ja, goddag!) og som dermed be-

16. Det er ikke kun den bibelske guddom der tilskrives masseudryddelser (menneskeheden minus Noas familie i Genesis), men også fx den græsk-romerske Jupiter (som i legenden om Philemon og Baucis, hvor en hel by udryddes som sanktion over dens mangel på gæstfrihed: Ovid, *Forvandlingerne* 8).

17. Som Henrik Suso, den tyske dominikanermystiker fra 1300-tallet, der – alene i et kirkerum, under ellers trøstesløs lidelse – pludselig oplevede 'al form og mådes glædelige Lyst' og et 'frydefuldt og blomstrende' sind (oversættelse af Jørgensen 1907, 15-17).

kræfter (deri resonansen, i modsætning til ekkoet) den førstes fornemmelse af at dagen faktisk *er* god.¹⁸

If. dette ræsonnement opstår ritualer ikke under frygt og bæven for en udvendig, potentielt dræbende magt, men derimod i et grundlæggende fornøjeligt møde imellem mennesker. I mimetisk resonans synkroniserer de deres individuelle bevidstheder, retter deres individuelle opmærksomheder imod et fælles opmærksomhedspunkt og begynder at agere både kropsligt og mentalt som én organisme. Uden tvivl er mange ritualer igennem historien virket slemt tyranniske. Men *abusus non tollit usum*, 'misbrug ophæver ikke brug'. Durkheim kunne ikke forestille sig at menneskearten – der overalt og til alle tider har kendt til religion under en eller anden form – har underkastet sig ritualer og religion under tvang, indre eller ydre. For ham at se kunne religion kun opstå og overleve i en atmosfære af positiv accept. Når røsten lyder fx: 'Lad os alle bede', må reaktionen grundlæggende have været: 'God ide! Lad os gøre det!' Og den kristne gudstjenestes menigheds-svar 'amen' betyder i så fald egentlig: 'Jamen, det er vi helt enige i!'

Selv om Durkheims hele tilgang således indeholder en væsentlig mindre terroristisk forståelse af religion, bør man ikke se bort fra at også hos ham har religion en – muligvis minimal – kerne af terror. Som sagt er det hel-lige også for ham en alvorlig sag: den gruppes indiskutable kerne, hhv. det som repræsenterer denne kerne, symboler eller emblemer som gør denne kerne synlig og sanselig. Og aggressive profaneringer (herunder blasfemi) *er* i sagens natur voldelige og vil fremkalde raseri og sorg og, hvis gruppen er i stand til det, en modvold, hhv. en vilje til at lade sig udsætte for vold. Allerede i dén forstand havde René Girard (1972 / 1977) ret til at påpege forbindelsen imellem hellighed og vold. Men Durkheim lader denne 'kerne af vold' omgive af et bredt bånd af konvivialitet og jovialitet. Og jeg tror at man ikke forstår visse religioners ekstreme robusthed – igennem historiske perioder, forskelle i sociale, politiske, sociale og kønsrelaterede ordninger og styreformer, og inkl. endeløse tilfælde af mental og materiel korrupsion – hvis ikke man medtænker netop deres evne til at udgøre anledninger til og rammer for konvivialitet. Det er normalt og trivielt at fokusere på religioner som kanaler for terror – såvel religioners egen terrorisering af det rutinise-

18. Durkheim om resonans: 1994, 308 / 1995, 218.

rede menneskeliv (i omsorg for menneskers yderste skæbne) som på typisk 'religionskritiske' antireligiøse former for modterror (i omsorg for menneskenes jordiske liv). Det er ikke nær så trivielt at fremhæve at religion også har været baggrund og ramme for menneskelig glæde, lystighed og hygge. Sløjfer man en *helligdag*, sløjfer man en dag for konvivialitet og jovialitet.

Bededagens profanering

I det følgende vil jeg forfølge dette spor. For ophidselsen og sorgen over afskaffelse af Store Bededag skyldes at det var en 'dejlig dag'.¹⁹ For flertallet har det været en velkommen fridag, tilmed med en årstidsdimension. Når den var perfekt for havearbejde og sommerhusstandsættelse, reaktualiserede den tidligere agerbrugssamfunds forårsritualer. Den passede perfekt til konfirmationer (normalt et forårsritual!). Og så var den vel også, for en meget lille andel af befolkningen, en særlig kirkelig dag. At den skulle ophæves af staten for at forøge økonomien og dermed bidrage til at dække udgifterne for et forøget forsvarsbudget, går i tråd med tidligere tiders argumenter for legitimiteten af inddragelse af kirkelig ejendom, jf. Akaz ovenfor.

Den Danske Folkekirke ejer ganske vist ikke så meget gods (endsige guld der kan skrælles af væggen), at en inddragelse vil gøre nogen forskel for staten – bortset fra én ting. En betragtelig del af kirkelig ejendom blev jo inddraget under reformationen,²⁰ også med det formål at styrke kongens og adelens militære økonomi.²¹ Det der en gang er inddraget, kan jo ikke

19. 'Dejlig dag': den oldegyptiske term for en fridag med procession af gudebillede (Assmann 1991, 105).

20. I Max Webers berømte definition af en stat som et menneskeligt samfunds legitime voldsmonopol (i "Politik als Beruf", 1919, jf. Weber 2003, 216) indbefatter den fysiske vold altså også tingsrelateret vold; staten er med andre ord ikke kun den legitime voldsmand, men også den legitime tyv ...

21. Inddragelsen af bispe- og klosterejendom betød en "tredobling af kronens økonomiske grundlag"; men "[d]et var storgodsejerne, der nu stod med magten. En lang række af de konflikter, som var hovedtemaet i de foregående årtiers hi-

inddrages igen. Men der er stadig noget tilbage at hente for profaneringsinitiativer: helligdagene, deres frie, uproduktive tid. (Så fx anden påskedag og anden pinsedag kan betragtes som en slags opsparing der kan realiseres når det bliver relevant).

Store Bededag eksisterede altså i kraft af en stiltiende alliance imellem kirken og 'lægfolkets' privatsfære, imod staten og økonomien. Umiddelbart kan denne alliance forekomme underlig. For hvordan kunne Bededagens kirkelige formål, bod og bøn, der jo er funderet i en dyb miserabilisme (pga. menneskenes synd og skyld, herunder "al vrang lære og tom gudskyndelse", jf. det autoriserede Litani), indgå alliance med en 'folkelig' ubekymret fri-dag og verdslige fornøjelser? Man kan let forestille sig at kirkelige talspersoner har fordømt en verdslig fejring af dagen. Men man kan også formode at sådanne fordømmelser var mere oplagte i en tid hvor kirkens talspersoner kunne påregne statens støtte og opbakning til generel disciplinering. I nutiden, op til afskaffelsen, gjaldt der en underforstået aftale om at de der gerne ville gå i kirke, da godt kunne det, når bare alle andre kunne være fri både for kirken og for arbejdet.

Bededagens genealogi

En sådan alliance synes der imidlertid altid at have eksisteret. Pladsen her (og min kompetence) tillader ikke en detaljeret undersøgelse af Store Bededags komplicerede genealogi,²² så her vil jeg nøjes med et blik tilbage på de

historie, blev nu løst efter det store erhvervslivs interesser" (Wittendorff 1989, 210. 212). Adelen privilegerede status skyldtes dens militære betydning. Er det for brutalt at forstå kernen i den danske reformation (normalt skjult af en tæt sky af Martin-Luther-røgtale) som indførelse af et militariseret oligarkistyre finansieret af et storstilet kirkeran?

22. Grundlæggende: Ristuccia 2018 (med særlig vægt på den kirkelig brug af *rogationes* som anledning til belæring af elementær kristendom i form af navnlig Fadervor-bønnen); og jf. Harte 2002 (som dog, efter min mening, overbetoner forskellen imellem nutidige engelsk-walisiske 'beating the bounds'-ritualer og middelalderlige *rogationes*).

middelalderlige bededage. I hvilket omfang der kan antages en direkte forbindelse mellem disse og Store Bededag, er ganske vist ikke helt indlysende. Betegnende nok kan man læse en vis usikkerhed i to relevante artikler i det gamle, men fortsat nyttige *Kirkeleksikon for Norden* (fra 1900). If. den ene artikel, "Litani", fremtræder folkekirkens litani i direkte forlængelse af 'det store litani' – som tilmed, sandsynligvis, var en "Efterligning af hedenske Processionsbønner (*robigo* og *ambarvalia*)."²³ If. den anden, "Gangdage", er det uafgjort om der er nogen substantiel sammenhæng. Jeg vil her gå ud fra at der faktisk *er* en sammenhæng. Så meget taler i hvert fald for en forbindelse at det i begge tilfælde drejer sig om offentlige, religiøse processioner i det sene forår.

De middelalderlige bede- eller gangdage var et centralt ritual der meget vel kan have været afgørende for at kristianisere Vesteuropa. If. en rimelig pålidelig tradition blev de indstiftet af en biskop Mamertus i den galliske by Vienne (ved Rhone, syd for Lyon) i 470, dvs. omkring det vestromerske kejserdømmes sammenbrud. If. den normative forklaring i højmiddelalderlige tekster²⁴ var anledningen jordskælv, ild fra himlen, råbende stemmer og en invasion af ulve og andre vilde dyr. Tre dages bøn, faste og procession i dagene umiddelbart op til Kristi Himmelfartsdag standsede plagerne.

23. "I disse 'Gangdage' har man villet se Sidestykker til de galliske Litanidage, og i det Optog ('Korsbyrd' ɔ: Korsets Bæren), der i Reglen fandt Sted i Ugen efter 1. søndag efter Trinitatis for at nedbede Guds Velsignelse over Mark og Eng, Folk og Fæ, har man villet finde en Modifikation af 'den store Litanidag'". Artiklen forklarer videre at korsbyrden i 1540 blev erstattet af en prædiken med afsyngelse af litaniet, og at denne blev kaldt 'Bededagen', men at den ikke umiddelbart kunne fortrænge processionen. – Litaniet, i den egentlige betydning af en bøn, blev altså bevaret i den efter-reformatoriske kirke, "i en renset Skikkelse" (art. "Litani"); med 'renset' menes nok primært sletning af formentlig forurenende bønner til Maria- og helgener.

24. Iohannis Beleth, *Summa de ecclesiasticis officiis* 122 f. (Corpus Christianorum XLI A, 1974, 232-237); Guillaume Durand, *Rationale divinorum officiorum* VI, ci (Corpus Christianorum CXL A, 1998, 498-506); Jacobus de Voragine, *Legenda aurea. Goldene legende* 70 (ed. Bruno W. Häuptli, 964-975).

Denne rituelle praksis blev obligatorisk for Gallien og bredte sig til hele den vestlige kristendom.

Der var også et lignende ritual i Rom med en tilsvarende oprindelse. If. den kirkelige konsensus var det blevet indstiftet af pave Gregor den Store efter en oversvømmelseskatastrofe i Italien. Tiberen havde her skyllet en stor mængde slanger med sig og en stor 'drage' (dvs. en meget stor slange)²⁵ hvis ånde havde forgiftet luften og fremkaldt en pest med bylder i lysken. Pesten forsvandt efter en bods- og bønprocession.

Disse to ritualer overlappede i sagens natur. Formålet var anråbelse af helgeners hjælp og bistand. Den sproglige form for anråbelse blev til 'Litaniet', som også blev en fælles betegnelse for ritualerne: 'Litanierne'.²⁶ Det førstnævnte ritual blev den udbredte i den vestlige kristendom, det anden forblev knyttet til byen Rom. Da det romerske ritual var fra netop Rom og indstiftet af selveste Gregor den Store, blev det kaldt 'det store litani', det galliske for 'det lille litani'. Andre accepterede betegnelser for det lille litani var *processio*, 'procession', eller *rogationes* ('bønner') – sådan som det oftest omtales i faglitteraturen. I realiteten var det 'lille litani' langt det vigtigste.²⁷

Processionerne var obligatoriske og omfattede både gejstlighed og lægfolk. Den faktiske udførsel har i sagens natur varieret meget; men det var normalt at bære kors, faner, klokker og relikvier. Formålet med det lille litani, der altså simpelthen var 'processionen', også selv om der kunne gennemføres andre processioner i årets løb, var at bortjage dæmoner, altså djævl, fra området.²⁸ Dæmonerne blev skræmt væk af korsene og også af klokker-

25. *Legenda aurea* udelader i denne sammenhæng slangerne og dragen.

26. En form findes endnu i den autoriserede form – uden helgener, men med bevarelse af dets oprindelige formål: "Skån os fra hærgende sygdom, for sult og misvækst, for krig og undertrykkelse, for ulykke og ødelæggelse".

27. Ristuccia 2018, 212: betegnelsen 'mindre' kan udtrykke en vis autoritativ-kirkelig skepsis over for *rogationes*.

28. Typisk for middelalderlig teologi er der flere, compatible grunde (der kan opregnes i en liste) for at processionerne kaldes *rogationes*. Således if. *Legenda aurea* (Hauptli 2014, 968 f.): Helgenerne bønfales 1. for at Gud vil afslutte krige, som jo er hyppigste om foråret; 2. for at Gud vil beskytte de spirende frugter; 3.

ne, selv om disse også kunne antages at have en anden funktion: at 'formane det troende lægfolk til at være standhaftige i deres bøn'.²⁹

Bededage med drager

De nævnte kirkeligt-normative beskrivelser undlader ikke at nævne at det var almindeligt i galliske processioner at man ud over kors, faner, relikvier og klokker også bar en stor drage med en mægtig hale, stoppet med halm (eller lignende). De to første dage kom den først i processionen; men på tredje og sidste dag kom den bagerst og med halen tømt for halm.³⁰ Skikken med en sådan udstoppet drage er kendt fra Frankrig fra højmiddelalderen, men kan have været ældre (Ristuccia 2018, 128).

Dragen var ubikvitære i europæisk højmiddelalder: som kimærer i fortællinger, herunder oprindelsessagn, som yndede motiver for to- og tredimensionel billedkunst, og som hovedfigurer i processioner. Der figurerer som sagt en drage i legenden om det store, romerske, litani; men dragerne i de egentlig populære *rogationes* skal formentlig ikke afledes direkte af denne, og det gør de nævnte middelalderlige beskrivelser heller ikke. De forklares professionelt-teologisk som billedgørelse af almene forhold. Når dragen de to første dage bæres først i processionen, men sidst på tredjedagen, betegnes dermed menneskeheds histories tre store faser: Både fra skabelsen til Moseloven og fra Moseloven til Kristus var Djævelen denne verdens herre; men i den nuværende kristne tidsalder er Djævelen reduceret til at lægge sig i baghold og angribe potentielle syndere bagfra, lige som som amalekitterne og kana'anæerne under israelitternes ørkenvandring havde angrebet de

så at man aflægger sig utilladelige, legemlige drifter som jo bobler op om foråret; 4. så at alle igennem faste indstiller sig på at modtage Helligånden.

29. *Legenda aurea*: Häuptli 2014, 970 f.

30. Dermed skal signaleres at Djævelen var denne verdens herre i historiens to første epoker, først fra skabelsen, så under Moseloven, men at han nu er degraderet til blot at lægge sig i baghold og angribe moralsk svage bagfra (*Legenda aurea*, Häuptli 2014, 970 f.).

overmodige der imod Moses' bestemmelse havde vovet sig op i bjerglandet (Num 14,44 f.).

Det er næppe meget dristigt at forestille sig at dragen også havde andre forklaringer. Som i Jacques Le Goffs klassiske studie over pariserbiskoppen Sankt Marcel og hans succesfulde uddrivelse af en lokal drage³¹ er det (efter min mening) nærliggende at se en forestillingsverden der nok er integreret i middelalderlig normalkristendom, men som også ligger på kanten af denne og som ikke behøvede en kristen kontekst for at kunne være plausibel som forestilling og som forklaring på rituel handling.

Rogationes var som sagt et årstidsritual der bl.a. havde til formål at opnå beskyttelse af den fremspirende vækst. Dette var if. de teologiske bestemmelser langt fra den eneste funktion. Ritualet var blevet til som svar på guddommelig sendt ulykke (pestdrage i Rom; jordskælv og ulve i Vienne), og den mest oplagte reaktion var bod, faste og bøn. Derfor var de tre dages rogationes også en fasteperiode, på linje med den store faste, dvs. at de i princippet var kødfrie dage. De blev også af præsterne brugt som anledning til prædikener, formaning og indlæring af Fadervor – hvor der kunne elaboreres over hvad der så skulle forstås ved 'dagligt brød', fx åndelige dyder som tro, håb og kærlighed eller hostien ved altergudstjenesten (Ristuccia 2018, 189. 197). Hertil svarer at man ikke i bekymringen om den jordiske overlevelse måtte glemme forbindelsen til den himmelske virkelighed. Således forbinder *Legenda aurea* faste og bøn ved en henvisning til pariser-teologen Vilhelm fra Auxerre (1150-1230) der anfører at bøn fremmes af faste og vægttab: Fugle kan ikke flyve hvis de er for fede; det kan ses fx ved strudsen.³²

Begrebet om 'brød' favner her både over abstrakte og meget håndgribelige værdier, både den himmelske frelse og den jordiske velsignelse. Ganske vist har det lige siden den tidlige 'katolske' ('almindelige') kirkes opgør med såkaldt 'dualistiske' tendenser (Markion, 'gnosticisme', manikæisme) været helt afgørende at insistere på Guds magt i begge dimensioner. Gud vil frelse *fra* den jordiske verden til en evig himmelsk virkelighed (fra vugge

31. Le Goff 1980, som jeg følger her (trods kritikken i Ristuccia 2018, 128, der minimerer betydningen af før-kristne forestillinger og praksis).

32. *Legenda aurea*: Häuptli 2014, 968 f.

til himmeriget); men Gud er dog *også* skaberen af jorden og, ikke mindst, opretholderen af livet på det jordiske livs præmisser (fra vugge til krukke). Rogationes, bededagene, skulle i princippet kunne rumme begge sider. Men de mange kirkelige skrifter om rogationes viser at den teologiske opmærksomhed ikke har ligget på forårets frugtbarhed og bekymringen for det daglige brød. Den side har givetvis kunnet klare sig selv; bekymringen har været hvordan man skulle gøre mennesker klart at det daglige brød (inkl. al anden jordisk velsignelse) ikke var det eneste og ikke engang det vigtigste.

Lige siden Deut 8,3 har forholdet imellem materielt og immaterielt, imellem brød og ord, været asymmetrisk: Mennesket lever *ikke kun* af brød, og det er noget der skal *indskærpes*. 'Homo duplex' (jf. Durkheim) er et dynamisk væsen: Det tiltrækkes nok af belæringen; men der er en anden stemme, der *ikke* udgår af 'Guds mund': kroppens stemme, der trækker i den modsatte retning, og som siger sig selv. Ordene der udgår af Guds mund, siger derimod ikke sig selv: De kræver en ydre stemme, en formidling der kan være Moses' belæring eller den kristne gejstligheds eller de kristne teksters. I nogle perioder af den meget lange kristne historie har det ikke manglet på perioder og strømninger der har villet styrke 'ordet' ved at bringe kroppen til tavshed.

Rogationes trak i den modsatte retning. I princippet var de fastedage, indrettet på anger, bod og bøn. I realiteten var de ofte anledning til festligheder; efter en måske trættende vandring samledes man i festligt lag. Fraværet af kød udelukkede i England ikke andre delikattesser som (middelalderlige udgaver af) panne cotta og crème brûlée (Harte 2002, 32), endsige øl og vin (Duffy 1992, 138 f. 279). Selv om betydningen af rogationes i højmiddelalderen svækkedes til fordel for Corpus Christi-processioner (Ristuccia 2018, 213), forblev ritualet levende, og det var kun med besvær at kirkelige myndigheder fik bugt med det efter reformationen.

Kirken gjorde hvad den kunne for at teo-rationalisere dragen: Den var symbol på Djævelen, det onde, synden, fristelsen, den evige straf, subsidiært et langt ophold i Purgatoriet. Presset for at forklare og teo-normalisere viser i sig selv at kirken har stået over for et 'folkeligt' alternativ. Dette er ikke kommet med i de skriftlige kilder i nær samme omfang som de kirkelige om- og bortforklaringer. Men det gør det ikke urimeligt at forsøge en forklaring. Det er nærliggende at forestille sig at dragen har været et element

i en generel karnevalisering af rogationes. Ikke uhyggen, men hyggen har bredt sig, fra det efterfølgende fællesmåltid og ind i selve processionerne. Når rogationes har haft generel, folkelig legitimation og har kunnet holde sig i live fra biskop Mamertus' tid og ud over reformationen, har det været fordi de var (= ofte kunne være) *både* bod og bøn og fest og ballade.

Hedenskab og hygge

Det var nærliggende for reformationsaktører at nedvurdere rogationes som udtryk for profan ugudelighed (Duffy 1992, 578) og slet skjult hedenskab – for den kritik var blevet rejst allerede i carolingisk tid (Ristuccia 2018, 166 f.). Det var i øvrigt *ikke* den blotte (mulige) forbindelse imellem før-kristne processioner og rogationes der var et problem. Tværtimod kunne en sådan 'hedensk' baggrund være et positivt argument for de kristne processioner;³³ og havde ikke allerede indbyggerne i Nineve (der jo ikke var israelitter) afværget en guddommelig straf ved offentlig faste, sæk og aske, og bøn? (Ristuccia 2018, 123). Kritikerne havde sådan set ret i bekymringen. For forskellen imellem kristendom og hedenskab var netop at kristendommen tilbød mere end bekymringen for det daglige brød. Men det vil sige at en religiøs aktivitet – som en procession, også inklusive bøn og faste – der alene angår jordiske goder, per definition er hedenskab. Autentisk, katolsk kristendom har altså hedenskab som en uundværlig dimension, også selv om balancen til frelsen ikke kan undgå at være prekær.

Dragen hører til denne hedenske komponent. For, som Jacques Le Goff i sit ovennævnte studie påviste, var den 'folkloristiske' drage ikke en figurativ repræsentant for Djævelen, forstået som en teo-metafysisk størrelse, repræsentant for 'intet' over for den guddommelige 'væren'. Dragen er, som dæmonerne i rogationes-processionerne, en skadelig magt der skal fordri-
ves, jages væk, forsvinde. Drager og dæmoner hører til et mere basalt, kog-

33. Om det positive ved en kontinuitet fra hedensk, før-kristen religion og kristendom, jf. den naturlige teologi if. Walahfrid Strabo (karolingisk teolog, 808-849): god religiøs praksis (*religio*) kan findes ikke kun i kristendom, men også blandt jøder og (hedenske) filosoffer (Ristuccia 2018, 205 f.).

nitivt register, et narrativt forståelsesunivers der ikke kan (eller vil) tænke væren over for ikke-væren, men må nøjes med at tænke væren her eller der – hvor ‘der’ oftest er ubestemt, som ‘ikke-her’. Dæmonerne i gerasenernes land: De urene ånder farer ud af den besatte mand og ind i en flok svin der styrter ned i Geneserats sø og drukner. Pariserbiskoppen Marcel sendte den lokale drage væk fra byens omegn; den blev forvist til ‘ødemarken eller havet’ og er ikke set siden. Man behøver altså ikke at have overdreven respekt over for drager – og da specielt ikke dem som man selv har lavet og hvis hale man har stoppet fuld af halm.

Rogationes var for flertallet af deltagerne en festlig begivenhed. Man er gået i flok og bekræftet at man udgjorde et fællesskab. Og man har grundigt hygget sig (eller det der var værre). Ind imellem det strenge ritual og dets terroristiske hellighed og hverdagsrutinens arbejde har der altså kilet sig en mellemtilstand ind, legitimeret af religion og arrangeret af en religiøs institution, men brugt som anledning til en fest – kort sagt en helligdag i den betydning ordet har fået på daglig dansk: en fridag, dvs. en dag fri for økonomi og rutiner. *Denne* betydning af hellighed ligger også i Durkheims’ forståelse af det hellige. For det hellige opstår og opretholdes i forsamlinger af mennesker der grundlæggende er godt tilfredse med – for en tid – at have befriet sig fra økonomien og nu kan se hinanden.

Festen, som midterfeltet imellem det hellige og økonomien, har været angrebet fra begge sider. Religiøse rigorister har foragtet festen og set den som en nedværdigende, useriøs, overfladisk tarvelighed. Andre har foragtet både den kirkelige og den folkelige del som spild af produktiv tid. Frankrig, der først fik sin reformation under den store revolution (der jo fremkaldte blodige og bekostelige krige både indadtil og udadtil), argumenterede imod den katolske kalender og dens helligdage både med økonomiske og ideologiske argumenter. Den republikanske kalender med dens nyordning af dage, måneder og år medførte mindre hvile og større produktivitet, “to the displeasure of many”. Republikkens borgeres bevidstheder skulle befries fra præsternes tyranni der havde terroriseret uskyldig-glade hedninger med deres forestillinger om synd og straf. Og dette skulle ske igennem nye billeder der forbandt himlens og jordens årstider med den republikanske frihed (Ristuccia 2018, 214 f.). Denne brutale afkristning (der kun lykkedes halvt) var dog ikke en afvikling af hellighed, men en erstatning af en slags

hellighed med en anden, ikke-kristen, politisk, og med talrige nye processioner (Ozouf 1976, passim). Friheden fra tyranniet kunne kun ske igennem et nyt tyranni, der som bekendt ikke var mindre terroristisk end det det afskaffede, tværtimod. Som Ristuccia ikke undlader at anføre, var de to hovedkræfter bag indførelsen af den nye kalender guillotineret inden for to år.

Varme hveder

Nu er det gået den protestantiske erstatning – ‘Bededagen’, ‘den perfekte kristne helligdag’ (Ristuccia 218, 23), med dens prædikenbelæring om bønne og afsyngning af litaniet – som det gik med de middelalderlige rogationes. Den blev mestendels til en uproduktiv fridag, en dag for glæde, afslapning, familiefester, havearbejde, sommerhuse og forlængede storbyweekends. Med andre ord: Det hedenske element tog overhånd. I 2023 fuldendte den sekulære stat altså hvad reformationen kun havde gennemført halvt: at få afskaffet bededagene. Nu er de endelig forsvundet. Dragerne fik reformationen fordrevet. Økonomisk velstand og sekulær virkelighedsforståelse gjorde bønner overflødige. Det bliver spændende at se hvor længe den allersidste del, de varme hveder – endda en spise der er i god overensstemmelse med middelalderlige regler for fasteføde – kan forblive som et spor efter det der engang var kristendommens vigtigste ritual. Mon hvederne vil blive hængende som et minde om noget der var engang, som chesirekattens grin der (if. *Alice i eventyrland*) blev hængende i luften efter at katten var forsvundet?

Litteratur

Alles, Gregory D. 1997: “Rudolf Otto (1869-1937)”. I *Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*, ed. Axel Michaels. C.H. Beck, 1997: 198-210.

- Assmann, Jan 1991: "Das ägyptische Prozessionsfest", I idem, *Das Fest und das Heilige. Religiöse Kontrapunkte zur Alltagswelt*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.
- Descola, Philippe 2005: *Par-delà nature et culture*. Gallimard, 2005.
- Descola, Philippe 2013: *Beyond Nature and Culture*. Chicago University Press, 2013. (Oversættelse af Descola 2005).
- Duffy, Eamon 1992: *The Stripping of the Altars. Traditional Religion in England 1400-1580*. Yale University Press, 1992.
- Durand, Guillaume 1998: *Rationale divinarum officiorum*. Corpus Christianorum CXL A, 1998.
- Durkheim, Émile 1994 (1912): *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*. Quadrige/PUF.
- Durkheim, Émile 1995: *The elementary forms of religious life*. Oversat af Karen E. Fields. Free Press. (Oversættelse af Durkheim 1912).
- Flood, Gavin 1966: *An introduction to Hinduism*. Cambridge University Press.
- Frazer, James George 1922: *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion. Abridged edition*. Macmillan.
- Girard, René 1972: *La violence et le sacré*. Grasset.
- Girard, René 1977: *Violence and the sacred*. The Johns Hopkins University Press. (Oversættelse af Girard 1972).
- Girard, René 1982: *Le bouc émissaire*. Grasset.
- Girard, René 1986: *The Scapegoat*. Johns Hopkins University Press.
- Godelier, Maurice 1996: *L'énigme du don*. Fayard.
- Harte, Jeremy 2002: "Rethinking Rogationtide". I *Third Stone* 42: 29-35.
- Hauptli, Bruno W. 2014: *Jacobus de Voragine Legenda Aurea. Goldene Legende*. Herder.
- Iohannis Beletth 1976: *Summa de ecclesiasticis officiis*. Corpus Christianorum XLI A.
- Jørgensen, Johannes 1907: *Den yndigste rose*. Gyldendal.
- Lattke, Michael 1985; "Rudolf Bultmann on Rudolf Otto". I *The Harvard Theological Review* 78 (3/4): 353-360.

- Le Goff, Jacques 1980: "Ecclesiastical Culture and Folklore in the Middle Ages: Saint Marcellus and the Dragon". I idem., *Time, Work, and Culture in the Middle Ages*, University of Chicago Press: 159-188. 330-341.
- Lundager Jensen, Hans J. 2021: *Religion og teologi i Det Gamle Testamente*. Eksistensen.
- Meland, Bernard E. 1931: "The Modern Liturgical Movement in Germany". I *The Journal of Religion* 11 (1): 517-532.
- Otto, Rudolf 2014 (1917): *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. C.H. Beck.
- Otto, Rudolf 1924: *Zur Erneuerung und Aufgestaltung des Gottesdienstes*. Alfred Töpelmann.
- Ristuccia, Nathan J. 2018: *Christianization and Commonwealth in Early Medieval Europe: A Ritual interpretation*. Oxford University Press.
- Ozouf, Mona 1976: *La fête révolutionnaire 1789-1799*. Gallimard.
- Testart, Alain 1997 : "Les trois modes de transfert ". I *Gradhiva : revue d'histoire et archives de l'anthropologie* 21 : 39-58.
- Tybjerg, Tove 2010 : *Religionsforskningen før og nu. 1. Historiske rødder*. Gyldendal.
- Weber, Max 2003. *Udvalgte tekster. Bind 1*. Hans Reitzel.
- Wittendorff, Alex 1989: *På Guds og Herskabs nåde 1500-1600*. Gyldendal og Politikens Danmarkshistorie Bind 7. Gyldendal og Politikens Forlag.

Hans J. Lundager Jensen, dr. theol., prof. em., Religionsvidenskab, Aarhus Universitet