

I begyndelsen var festen? Fest, ritual og religion

HANS J. LUNDAGER JENSEN

‘Ceremoniens og festens historie overhovedet mangler fortsat at blive skrevet’¹

‘Selv om han forekom reserveret og introvert, elskede Émile ikke desto mindre det sociale liv, og han opsøgte gerne venners selskab, især ved fester’²

ENGLISH SUMMARY: The article discusses the concept of feasts as a possible important religio-phenomenological category. Against archaeological-anthropological theorizing according to which feasts are essentially battlegrounds for status competition (Hayden, Dietler), I argue (with Weismantel, Etzioni, Nahum-Claudel) for a more basic understanding of feasts as joyful gatherings of persons not normally together or eating and drinking together. Feast in this understanding is practically identical with Durkheim’s vision of social gatherings and the emergence of religion (and thereby culture) in outbursts of collective effervescence. Underneath actual religious rituals and more or less non-religious feasts (called ‘Feast¹’) is a more fundamental gathering of which both rituals and normal feasts (called ‘Feast²’) are transformations. The article includes two narrative examples from the Hebrew Bible: Hannah and the sacrifice in Shilo (1 Samuel 1) and Ezra’s reading of the law of Moses (Nehemiah 8) and some remarks on feasting in early Christianity.

DANSK RESUME: Artiklen her diskuterer begrebet ‘fest’ som en mulig central religionsfænomenologisk kategori. Imod arkæologisk-antropologiske teorier om fester som

¹ “L’histoire de la cérémonie et celle de la fête sont tout entières à écrire” (Dupront 1974, 177).

² “Aussi réservé et introverti soit-il d’apparence, Émile n’en aime pas moins la vie sociale et il recherche la compagnie d’amis, spécialement au moment des fêtes” (Fournier 2007, 41).

essentielt kampladser for social status (Hayden, Dietler) argumenterer jeg (med Weismantel, Etzioni, Nahum-Claudel) for en mere basal forståelse af fester som muntre forsamlinger af personer der i dagligdagen ikke er sammen og ikke spiser og drikker sammen. I denne forstand ligger 'fest' nær Durkheims forståelse af religionens (og kulturens) oprindelse i forsamlings spontane udbrud af effervescent. Under både etablerede religiøse ritualer og mere-eller-mindre ikke-religiøse fester ligger således en mere fundamental fest (kaldet 'Fest¹'), der kan transformeres og manifesteres som ritual eller som fest (kaldet 'Fest²'). Artiklen afrundes af to eksempler på fester fra Det Gamle Testamente: fortællingen om Hanna og offeret i Shilo (1 Samuels Bog 1) og Ezras oplæsning af Moses' lov (Nehemias 8) samt bemærkninger om fester i tidlig kristendom.

KEYWORDS: feast; ritual; Brian Hayden; Michael Dietler; Mary Weismantel; Amitai Etzioni; Chloe Nahum-Claudel; Émile Durkheim; Hebrew Bible; 1 Sam 1; Nehemiah 8

1. Indledning: gudstjeneste og fest bagefter

Når jeg har deltaget i 'kirkelige handlinger' (som de kaldes i kirkelig jargon), altså barneadøb, konfirmationer, bryllupper og begravelser, har der stort set altid været et fast forløb: en gudstjeneste, fulgt af en sammenkomst af indbudte (familie, venner, kolleger, naboer). Denne rækkefølge har ikke behovet en særskilt begrundelse eller givet anledning til spørgsmål eller undren. Man har hverken spurgt hvorfor der skulle være en sammenkomst, eller hvorfor sammenkomsten skulle ligge efter gudstjenesten. Der er to ting der særlig har slået mig. For det første har der oftest ikke været nogen eksplicit relation imellem gudstjeneste og sammenkomsten. Det man måske kan kalde 'gudstjenestens semantiske (eller 'diskursive') univers', altså de religiøse ord, begreber og mere eller mindre underforståede virkelighedsforståelse der indgår i den, bliver ikke eller kun sjældent fortsat, genoptaget eller citeret under sammenkomsten, hvis ord, begreber og virkelighedsforståelse hører hjemme i en anden og ikke-kristen, typisk 'sekulær', forståelse.

For det andet har der været en klar forskel i deltagernes adfærd under gudstjenesten og under sammenkomsten. Under gudstjenesten er adfærden stærkt bestemt af regler og dekorum. Man sidder på sin plads; man tier, medmindre der gives eksplicit besked på at tale, og i så fald er det ikke ens spontane tale, men en der er foreskrevet ('lad os bede' – evt.: 'højt i kor'). Ved sammenkomsten er det delvis anderledes: Også her hører på en tale af en der står op, man rejser sig på opfordring, man synger en skrevet sang. Men her er det meningen at man skal tale med hinanden imellem taler og sange; man kan ofte rejse sig, gå rundt og forlade lokalet for en tid. Men hverken tale eller bevægelser er selvfølgelig helt frie. Man bliver på sin plads, tier og lytter når der holdes en tale, man ler hvis der siges en morsomhed, man klapper (hvis stemningen er til det; eller man nikker eftertænksomt), man holder de emner man taler om, inden for visse formodet passende rammer (eller man prøver på det). Gudstjenesten og sammenkomsten bagefter er ret forskellige; men de er begge sammenkomster, de

er begge ritualiseret: gudstjenesten stærkt og festen svagere; og de adskiller sig begge fra dagligdagen.

Dette er selvfølgelig noget alle ved. Og dog er forholdet imellem de to situationer – som jeg her vil kalde hhv. *ritual* og *fest* – ikke meget ekspliciteret religionsteoretisk og religionshistorisk. Tværtimod er forholdet imellem dem stærkt asymmetrisk. Der er ingen mangel på litteratur og teori om ritualer, der som bekendt er et basiselement i en religionsvidenskabelig forståelse eller definition af religion overhovedet. Men der er ikke meget generel litteratur om fest som basis-humant fænomen i relation til religion. Og for mange fagfolk er det ikke engang indlysende at fænomenet fest skulle være tæt knyttet til religion overhovedet. Ofte forstås fest som et fænomen der ligger uden for feltet religion, eller som kun er løseligt eller sekundært forbundet med det.

Svarende hertil forstås religion (eller måske oftest: underforstået, uden eksplicit begrundelse) som et fænomen som i særlig grad er 'ufestligt'. Uden tvivl vil religion i alle former praktisk taget altid indeholde alvor – som kan præge alt i den pågældende religionsform – og derfor forstås som netop det modsatte af fest. Symmetrisk omvendt vil en fest praktisk taget altid rumme et moment af noget ikke-alvorligt (selv ved begravelsessammenkomster: en stille spøg, smil gennem tårer). Forholdet blev fremhævet af Émile Durkheim, som jeg vender tilbage til nedenfor. Og der er velkendte former for religion som har lagt stor vægt på at markere en kategorisk forskel imellem religion og fest. Jul, vel i mange kristne samfund indbegrebet af en fest med en religiøs komponent, blev effektivt bekæmpet af puritansk-protestantiske kirkesamfund som Genève i 1550'erne og i England, Skotland og New England fra 1640'erne (Watt 2020, 51; MacCulloch 2009, 652 f.). Begrundelsen var dels at julefejring havde romersk-katolske (og dermed pagane) overtoner, dels at den var en fridag, ikke en arbejdsdag eller en fastedag; begge dele var frivole, ikke autentisk kristne, fejringer; af samme grund forsøgte danske konger, fra Christian 4. til Christian 6., at forbyde eller lægge bånd på julestuer og anden larmende festudfoldelse i jule og vinterdagene.³ Hvis sådanne 'puritanske' former for religion er underforstået som essentiel religiøs, religionens sande væsen så at sige, er det ikke underligt at man kan associere fest ikke med religion, men nærmest med det modsatte: det alvorlige, det triste, det kedsommelige, det undertrykkende.

Eksemplerne ovenfor, taget fra den mest trivielle danske, folkekirkelige praksis, modsiger ganske vist at der skulle være noget essentielt inkompatibelt imellem religion og fest. Og dog antyder forskellen imellem gudstjenesten og festen at der også her er en vis afstand eller en grundlæggende forskel.

³ Forordning 26. marts 1629 (I, 26: "al letfærdelig oc forargelig legen oc fastelaufvenløbben") (tekst: <https://www.ronlev.dk/bibliotek/1733.pdf>): *Danske Lov*, 6. Bog, kap. 3 ("Om Helligbrøde"), stk. 11 (tekst: https://jura.ku.dk/jurabog/pdf/juridiske-monografier/Kong_Christian_5_Danske_lov_1911.pdf) ; *Om Sabbatens og andre Hellige-dages tilbørlige Helligholdelse, og den hidtil derved foreløbne Misbrugs Afskaffelse*, 26. sept. 1735 (tekst: <https://danmarkshistorien.dk/vis/materiale/forordning-om-sabbatens-og-andre-helligdages-tilboerlige-helligholdelse-12-marts-1735>)

Ikke desto mindre vil jeg i det følgende argumentere for at der består en essentielighed og sammenhæng imellem religion og fest. For at komme derhen vil jeg dog først introducere til udvalgte antropologisk-arkæologisk bidrag til en generel festteori. Der er meget relevant at hente her – også selv om jeg også i det følgende melder et bestemt forbehold.

2. Fest og magt: antropologisk-arkæologisk oplysning

Selv om der som sagt ikke synes at være nogen overvældende stor (antropologisk-sociologisk) teoretisk diskussion om fester, er der dog noget. Navnlig (efter min givetvis begrænsede indsigt) er der særligt to antologier der kan nævnes, begge amerikanske, fra årene kort efter år 2000, og uden indbyrdes forbindelse: dels Michael Dietler & Brian Hayden, eds., *Feasts. Archaeological and Ethnographic Perspectives on Food, Politics, and Power. An Introduction*, dels Amitai Etzioni & Jared Bloom, eds. *We Are What We Celebrate: Understanding Holidays and Rituals* (2004). Begge indledes med at konstatere, og beklage, manglen på en festteori (Dietler & Hayden 2001, 2; Etzioni 2004, 6).

2.1. Fester if. Brian Hayden

Dietler og Hayden er fælles om dette udgangspunkt; men de adskiller sig indbyrdes med hensyn til både hvordan de definerer fest, deres teoretiske tilgange og de vidensfelter de ønsker at undersøge.

Brian Haydens felt er arkæologisk-antropologisk, og tilgangen er her 'politisk-økologisk' eller 'økologisk-materialistisk'⁴ (Dietler & Hayden 2001, 2; Hayden, 2001, 27) og kultur-evolutionær: Fester antages at gå tilbage til den tidligste stenalder og være et universelt-kulturelt fænomen (Hayden 2001, 24 f. ⁵); dog har egentlige fester formentlig været sjældne i typiske jæger-samlersamfund med ringe muligheder for planlægning og for akkumulation af føde (p. 43 f.). Her understreges den materielle og direkte interesse der under alle omstændigheder, uanset alle andre forskelle,⁶ vil være impliceret med fælles indtagelse af mad og drikke. Denne forskel dækkes delvis af Haydens skelnen imellem 'form' og symbolsk 'indhold': Med form menes det mennesker konkret gør i forbindelse med fester (forudgående akkumulering af fødevarer, fælles fortæring, opnåelse af prestige etc.), mens det symbolske indhold er den betydning fester tilskrives i givne kulturer (gave til guderne, opfyldelse af forfædres ønsker osv.). Form og symbolsk indhold udtrykker altså det velkendte forhold imellem *etic*

⁴ Hayden ekspliciterer sin teoretiske arv til den amerikanske antropolog Marvin Harris' marxistisk-malthusianske kultur-materialisme (Dietler & Hayden 2001, 12; Hayden 2001, 34 f.).

⁵ Haydens position er udfoldet i monografien *The Power of Feasts. From Prehistory to the Present* (2014); jf. talrige artikler i dennes bibliografi.

⁶ "Previous studies of feasting have often been bogged down in the myriad, culture-specific, indigenous symbols of feasting behavior. Perhaps this is why there have been few attempts at cross-cultural or ecological understanding of feasting behavior" (Hayden 2001, 25).

og *emic*, forklaringen 'udefra', fra et generaliserende perspektiv over for en aktørs egen forklaring 'indefra'.⁷

Denne tilgang kan være brugbar i arkæologisk forståelse af steder og redskaber som kan forstås som levn fra forhistoriske fester. Haydens definition er enkelt og bred: en fest er en gruppes indtagelse af mad og drikke på en måde der går ud over daglige foreteelser: "any unusual occasion accompanied by an unusual shared meal" (Dietler & Hayden 2001, 4) eller "any sharing between two or more people of special foods (i.e., foods not generally served at daily meals) in a meal for a special purpose or occasion" (Hayden 2001, 28; kursivering er tekstens). Fester er et særlig vigtigt element i hvad Hayden kalder 'social teknologi', dvs. 'skabelse og opretholdelse af sociale relationer baseret på en sikret adgang til resurser, arbejdskraft eller sikkerhed' (p. 26). Og udviklingen af komplekse, 'sociale teknologier', dvs. 'evnen til at transformere fødevareoverskud til andre former for nyttige eller ønskværdige goder og ydelser', kan antages at være præcis den 'dybe kløft' der adskiller mennesker fra andre dyrearter (p. 27).

Da fester netop er dette: kontrol med og udnyttelse af et akkumuleret fødevareoverskud for sociale formål (skabe eller opretholde gode sociale relationer, etablere personer eller grupper som eliter i kraft af deres rigdom, generøsitet, ukonkurrerbare resurser, osv.), har fester altid været den afgørende 'form' for udformningen af sociale relationer. Med andre ord: Intet samfund uden fester.

Hayden udelukker ikke at fester *også* kan styrke 'communitas'. Men han betragter temmelig konsekvent denne funktion som sekundær og 'ideologisk': Communitas-efekten er en legitimation af den 'forhandling' eller manipulation med sociale magtforhold som altid vil være festens egentlige formål og 'dybe' funktion. Denne betragtning er tydeligvis en slags 'festkritik'. Den modstiller en 'elite', der arrangerer festen efter at have tilranet sig et fødevareoverskud, over for en masse der egentlig har frembragt det samme overskud, og den modstiller 'elitens' klare erkendelse om festens egentlige formål over for massens forblindelse – denne forstår åbenbart ikke hvor det overskud kommer fra som fortæres i festen, og den forstår ikke, eller ikke fuldstændigt, hvad der egentlig foregår i og med festen. (Man kan nok kalde denne model for en variation af en klassisk vulgær-marxisme der deler den klassiske 'oplysnings' sontring imellem den [magt-] begærlige, men oplyste elite og den u- eller lidetbevidste masse der ikke kan gennemskue magtforholdene ...)

Haydens definition af fester: 'fælles måltider med særlig føde for særlige formål eller ved særlige lejligheder', (ibid. 28) udelukker centrale religiøse eller religionsrelevante fænomener såsom gavegivning (uden måltid), ofringer (når der ikke indgår et menneskeligt måltid) eller kristen nadver. De kan muligvis være eller indeholde måltider i en symbolsk eller ideologisk forstand; men de er ikke virkelige måltider og altså ikke virkelige fester.

⁷ Haydens brug af sontringen *emic/etic* korrelerer med en marxsk-bourdiesk sontring imellem en fests virkelige og materielle formål (som 'the social scientist' kan se og forstå) vs. samme fests ideologiske, symbolske, imaginære formål (som den 'indfødte' ikke kan se eller kun aner dunkelt) (Hayden 2001, 28 f.). – Til *emic/etic* generelt, jf. Mostowlansky & Rota 2023.

For Hayden vil den forbindelse der måtte påstås at være imellem fest, ritual og religion, være overfladisk og sekundær. Festen (den virkelige, materielle) er basisfænomenet; religion hører til festafholdernes 'tåge af ideologi og symbolisme'. Denne 'materialistiske' forståelse hænger sammen med fokuseringen på social og kulturel dynamik. Mens religion, kultur, tradition kan forklare social *stabilitet*, kan individuelle aktørers (mere eller mindre rationelle) handlinger i egen interesse og manipulationer bedre forklare *forandringer*: skift i intern social status, nydefinitioner af kultur og tradition, forandringer i religion (p. 34). Hayden forudsætter gennemgående hvad man kan kalde en to-lags-model: Der er det egentlige fænomen, festen, og så er der de forklaringer og forestillinger som festen typisk er begrundet eller legitimeret med. Religion er her et overfladefænomen.

2.2 Fester if. Michael Dietler

Dietlers artikel i antologien *Feasts* henter primært materiale fra subsaharisk Afrika.⁸ Han anlægger en mere traditionel ikke-evolutionær og sociologisk-'kulturalistisk' tilgang. Her betones de forestillinger og værdier der er særlige for hvert enkelt samfund, og som vil være vanskelige eller umulige at rekonstruere for forhistoriske samfund (Dietler & Hayden 2001, 12 f.). I modsætning til Hayden forstår Dietler fester som en form for ritualer: "'Feast' is an analytical rubric used to describe forms of ritual activity that involve the communal consumption of food and drink" (Dietler 2001, 65), og det indgår i definitionen af ritualer at de er "in some way symbolically differentiated from everyday activities in terms of action or purpose", de er "action wrapped in a web of symbolism".⁹ Men, ikke ulig Hayden, ser Dietler frem for alt fester som 'politiske' begivenheder, idet 'politik' her vil sige magt- og/eller statusforhold inden for en given gruppe (eller 'samfund'). Der gives if. dette synspunkt ingen fest uden at magt, status, indflydelse på en eller anden måde eller i en eller anden forstand er involveret.

Et af udgangspunkterne for Dietlers tilgang er den engelske antropolog Jack Goody's bog *Cooking, Cuisine, and Class* fra 1982, der noterede at mad og drikke ved høvdingers og kongers fester i Afrika gennemgående ikke i substansen, men kun i omfanget adskilte sig fra dagligdags føde (der findes undtagelser, men de er få: Dietler 2001, 68. 85-87); et egentligt *haute cuisine* havde ikke udviklet sig i Afrika, i modsætning til i Asien og Europa.

For at forklare dette forhold foreslår Dietler at skelne mellem tre grundtyper af fester: "*empowering feasts*" (fester som skal iscenesætte og etablere festens giver som en betydningsfuld person), "*patron-role feasts*" (fester som giveren afholder fordi det forventes ud fra dennes status; fx svækker det høvdinges, stormænds og kongers status hvis de ikke vil eller ikke kan afholde fester¹⁰) og "*diacritical feasts*" (fester som isolerer

⁸ Michael Dietler er professor i antropologi ved the University of Chicago (<https://anthropology.uchicago.edu/people/faculty/michael-dietler>).

⁹ Dietler 2001, 67; med henvisning til D.I. Kertzer, *Rituals, Politics, and Power* (1988).

¹⁰ Et lovende generelt perspektiv på rollen som konge, i Afrika og stort set universelt (Dietler 2001, 83. I den franske revolutions indledende fase tvang et optog af kvinder, fulgt op af nationalgarden og mange mænd, kongefamilien til at flytte fra Versailles-slottet og opholde sig permanent i Paris. Ud over egentlig politiske årsager var den direkte anledning mangel på

en lille gruppe, typisk en elite, fra resten af gruppen (eller ‘samfundet’).¹¹ Kontrasten imellem de tre typer kan fremgå af dette skema:

<i>festtyper</i>	<i>politisk funktion</i>	<i>mad og drikke</i>	<i>primær social relation</i>
<i>empowering</i>	<i>etablere magt</i>	<i>primært kvantitet: mængden af føde</i>	<i>festgiver vs. festmodtager</i>
<i>patron-role</i>	<i>opretholde, bekræfte magt</i>		
<i>diacritical</i>		<i>primært kvalitet: typen (sjælden, eksklusiv)</i>	<i>insider vs. outsider</i>

De to førstnævnte typer er typiske for mindre komplekse samfund, herunder for afrikanske høvdinge- og kongedømmer. Den sidstnævnte type, den diakritiske, forudsætter en mere udtalt social stratifikation. For de to førstnævnte er det gennemgående mængden af mad og drikke der adskiller måltidets indhold fra daglige, ordinære måltider; man spiser og drikker det samme som ellers, men i meget større mængder. Det er først i den tredje type at der også er tale om en udtalt forskel i hvad der spises og drikkes (hhv. hvilke slags service, bestik, påklædning, bordskikke og anden kodificeret adfærd osv. som indgår i festmåltidet). Denne forskel hænger også sammen med at føden her typisk tilberedes af et specialiseret, typisk mandligt, personale. I de to ‘enklere’ former er det omvendt typisk kvinder der forbereder maden. Heri ligger også en af årsagerne til høvdingers polygyni – der skal mange kvinder til for at kunne forberede store fester (Dietler 2001, 84). Diakritiske festers essentielle formål er at markere forskelle imellem dem der deltager og dem der ikke deltager: vertikalt inden for en given gruppe (fine vs. mindre fine), eller horisontalt i forhold til en anden gruppe (egne vs. fremmede). Som tabellen viser, er diakritiske fester kun én type. Man kan altså ikke sige at det er festens væsen overhovedet at markere forskelle imellem grupper. Men i alle slags fester er der forskelssættende (herunder: forskelsbekræftende) processer i gang.

Dietlers artikel er tankevækkende og inspirerende, og dens empiri er værd at lade sig belære af.¹² Men der er også påfaldende uklarheder i de mere overordnede overvejelse. For det første: Kan man relatere de tre typer fester til en generel social- og

brød i Paris, og kongefamilien var i denne sammenhæng ‘bageren, bagerfruen og den lille bagerlærling’ (Tulard 1987, 54).

¹¹ Det er nok ikke helt let at finde dækkende danske oversættelser af disse tre kategorier; men måske vil disse være nogenlunde dækkende: ‘magtskabende’, ‘sponsorerede’ og ‘forskelsmarkerende’ eller ‘diakritisk’.

¹² Et aspekt jeg ikke kan udfolde her, er eksemplerne på afrikanske konger. De var typisk underlagt særlige spisetabuer og renhedsregler med hensyn til hvad der kan spises, og hvor, og hvem der kan tilberede mad og drikke; i et tilfælde (Igala-folket, Nigeria) var kongen en gud-dom og antoges overhovedet ikke at spise noget (Dietler 2001, 87 f.). Ligheder med gud-domme i nærorientalske templer er oplagte.

kulturel evolution? Dietler er ikke helt tydelig på dette punkt. I to sætninger kan han først blankt afvise og derefter bekræfte at de faktisk kan ses som stader i en social evolution. Forskellige slags fester skal bestemt ikke forstås ud fra "outmoded evolutionary typologies of political organization (band, tribe, chiefdom, state, etc)"; men på den anden side: "There is, to be sure, an obvious correlation to some extent with increasing social stratification and complexity of structures of political power" (p. 93).

Denne uklarhed genfindes i Dietlers generelle bestemmelse af festers væsen. Som sagt er udgangspunktet en essentiel forbindelse imellem fester og 'politik' (i den nævnte brede forstand): "feasts are inherently political (...) they constitute a fundamental instrument and theater of political actions" (p. 66). Det er ikke kun en nødvendig politisk dimension ved fester; der er også en nødvendig festlig dimension ved det politiske. Ingen politisk magt, ingen social status, uden fester. Man kan altså bedømme en given politisk ordning ved at se på hvem der arrangerer hvilke slags fester for hvem. Personer med lyst til eller krav på at komme til at besidde magt eller status kan risikere at skulle konkurrere med andre magtprætendenter om hvem der kan afholde de mest imponerende fester. Men fester indgår ikke kun i et rivaliseringsspil imellem potentielle høvdinger og konger. De er også del af en stadig proces hvor en magt opnås eller opretholdes i forhold til en masse af undersåtter, følgere og tilhængere der forventer og forlanger fester, og som risikerer at ophæve deres loyalitet og forkaste eksisterende magthavere hvis deres forventninger og krav ikke bliver opfyldt. Derfor er det også skævt med mange arkæologer at gå ud fra at hver husstand har produceret en mængde fødevarer svarende til et gennemsnitligt forbrug; det er mere sandsynligt at en del af produktionen er blevet samlet sammen og brugt ved store fester (p. 82).

Denne del af Dietlers ræsonnement virker umiddelbart plausibelt. Men er denne uoptrævelige sammenvævning af politik og fest det vigtigste ved fester generelt, ved 'fænomenet fest'? Hvis en fest uundgåeligt vil være et taktisk træk af en festarrangørs bestræbelser på at opnå eller bevare magt eller status, er dette forhold så erkendt af festdeltagerne? På den ene side medgiver han at "this role is sometimes fully, or at least partially, recognized by the participants". Men på den anden side insisterer han på "a kind of collective misrecognition or euphemization of the self-interested nature of practice, dvs. på den franske antropolog Pierre Bourdieus begreb om "a sincere fiction of disinterested exchange". Dietler fortsætter med at relativere denne holdning (der jo forudsætter at antropologens kritiske fornuft gennemskuer hvad de indfødte ikke indser eller kun uklart fornemmer): den er "perhaps overstated". Men Bourdieu har dog ret i at påpege "the euphemization of self-interest as an important aspect of ritualized forms of exchange, such as feasts" (p. 76).

Dietler afviser ikke fuldstændigt at fester (og ritualer generelt) er eller kan være fællesskabsdannende og -opretholdende – if. forskningstraditionen fra Émile Durkheim til Victor Turner. Fester har givetvis 'skabt og opretholdt sociale relationer som binder mennesker sammen', og de er 'i høj grad vigtige med hensyn til at etablere fornemmelser af venskab, slægtskab og fælles solidaritet' (p. 68 f.; 70). Men det er vigtigere for Dietler at 'bore igennem denne overflade' og for at kunne 'undersøge de kom-

plekse og modsatrettede processer og spændinger der samtidig er på spil i et fest-ritual' (p. 69). Med andre ord: Her, hvor Dietler vil give en bud på hvad man måske kan kalde en 'fest-fænomenologi', stilles en ideologisk-harmoniserende overflade (som en ældre og nu passé forskningstradition lod sig nøje med) over for en afslørende, hhv. dydbørende, analyse af de virkelige mekanismer – som er spil om magt.¹³

2.3. Kritik af Hayden og Dietlers fest-kritik

Dietler og Hayden er altså enige om det vigtigste: At fester ikke naivt skal tages på ordet, men analyseres og gennemskues som arenaer for konkurrence og kampe om anseelse, magt, status, indflydelse. Den ihærdighed hvormed de understreger denne pointe, viser at de ikke alene anser den for ikke-indlysende for de grupper hvis fester de tager som eksempler, men også at de går ud fra at den er ikke-triviell for deres nutidslæsere (der vel må antages primært at være antropologer og arkæologer, hvor flertallet givetvis vil være vestlige naturalister). Deres tilgang til fester har altså ikke kun relevans for et intern-arkæologisk felt (hvor de åbenbart noget tilbagestående arkæologer bør tage ved lære af hvad de mere avancerede antropologer kan fortælle dem). Den er også vigtig for en bredere nutidslæserskare, som formentlig ikke har gjort sig denne (vigtigere) side af festen klar. Med andre ord: Den forudsatte læser er en person som naivt antager at fester basalt set er hyggelige anledninger til at mennesker kommer sammen og har det rart (og spiser og drikker meget og / eller anderledes end til daglig). Det er fester ganske vist *også*, eller det *kan* de også være – så langt vil Dietler og Hayden godt gå. Men det er ikke det væsentlige. Forskerne (af deres type) ved hvad alle andre (indfødte og nutidige) ikke ved, eller ikke ved tilstrækkeligt tydeligt.

Formentlig kan man her se en form for hvad man kan kalde 'oplysningens (hhv. modernitetens) dialektik' (en bedrøvelig dialektik, if. Horkheimer og Adornos klassiske studie *Oplysningens dialektik*; tysk 1944). Men oplysnings- eller afslørings-retorikken får en drejning i en bemærkning i Haydens bog *The Power of Feasts*, apropos hvordan begravelsesfester (en særlig central form for fest, måske endda indbegrebet af fest overhovedet):

From my perspective, the portrayal of lavish funeral feasts as serving exclusively or primarily to reduce social tensions or to create social solidarity is to uncritically adopt the public rhetoric of the organizers of such events or Rousseauian idealism. Although funerals undoubtedly helped create solidarity within corporate groups and their alliance networks, it is more realistic to view the ostentatious events as competitive strategies used by the ambitious to acquire power and by the less ambitious to fend off depredations ... (p. 231f.; mine kursivering).

¹³ Typisk for Dietlers oscillerende imellem dramatisering og afdramatisering understreger han dels at han ved 'magt' ikke nødvendigvis forstår åben og aggressiv greb efter magt, men med Bourdieu og Foucault et relativt og symbolsk fænomen (p. 77). Men det ændrer ikke ved at fester anses for essentielt 'kompetitive' – også selv om indsatsen for typisk festgiveren ikke er at opnå magt, men at bevare og bekræfte den; "commensal politics [dvs. politik i form af fællesspisning, bordfællesskab] is always competitive in its effects, even though the political implications may be subtle, limited, and thoroughly euphemized" (p. 77).

Hayden fortsætter (p. 232) med et forslag om at "transegaltarian communities everywhere are riven with strife, jealousies, competitive struggles and often even fighting at feasts" – selv om dette altså navnlig (næppe udelukkende?) gælder for 'transegaltære' samfund, dvs. samfund baseret på agerbrug med en begyndende klassedeling. Her synes 'realisme' og 'perspektiv' ("my perspective") at danne en ustabil amalgering. Hvis virkeligheden er sådan som realismen siger den er – er der så tale om et 'perspektiv', en måde at se på (jf. "to view") som en person (Bill Hayden) kan vælge at anlægge, men som (formentlig) ikke er tvingende?

Hayden forekommer (mig) her at medgive at lige som han selv mener at kunne bryde igennem den tilforladelige naivitets skorpe og ned til den grumme, psykosociale virkelighed, kunne man omvendt bryde igennem hans miserabilistiske overflade af strid, jalousi osv. og ned til en basis af en forudindtaget virkelighedsforståelse. Og denne er en udgave af det som er blevet kaldt en 'voldsonologi' (en 'ontology of violence'), altså en basal virkelighedsforståelse if. hvilken det mest fundamentale man (som oplyst, sekulært-naturalistisk og moderne menneske, belært af historiens, ikke mindst filosofihistoriens gang) kan sige om virkeligheden – det der i sidste instans gælder og bagom hvilket man ikke kan komme – er kamp om magt.¹⁴ Men dette 'er' ikke virkeligheden; det er maksimalt et perspektiv på virkeligheden, en 'ontologi', om man vil. Den har intet tvingende ved sig. Den er uden tvivl vidt udbredt; men den er ikke engang særlig plausibel. Som Émile Durkheim (som jeg vender tilbage til) bemærkede om religiøse forestillinger: 'Når det gode altid sejrer i religionens [og, tilføjer jeg: eventyrets] verden, så er det fordi det også er sådan i virkeligheden; ellers ville livet ikke bestå'.¹⁵

En afsluttende religionshistorisk bemærkning til Hayden og Dietler: Umiddelbart kan det give god mening at definere fester som fællesspisninger af særlig føde (kvantitativt og / eller kvalitativt). Men det forekommer underligt at typiske jæger-samlerkulturer af den grund ikke kan have haft fester. Uden tvivl har alle grupper til alle tider, uanset socialt-politisk og teknologisk niveau, haft forsamlinger der antalsmæssigt har overgået det antal man har været omgivet af i den daglige rutine. Man kan her blot tænke på de indfødte-australske ritualer som blev beskrevet af etnografiske klassikere som Spencer & Gillens *The Native Tribes of Central Australia* (1899), James Teits (1900) om 'Thompson (River) Indians', eller Marcel Mauss' analyse af inuit-gruppers adfærd hen over et år.¹⁶ I alle tilfælde iagttages en variation imellem spredning i små grupper og mere kortvarige samlinger af grupperne i større helheder. I begge tilfælde

¹⁴ Milbank 1990, 278: "a human world inevitably dominated by violence" (en tænkning der er funderet hos Nietzsche og fortsat igennem Heidegger til bl.a. Jacques Derrida, Gilles Deleuze og Jean-François Lyotard; fælles for denne strømning er 'absolut historisme', 'differens-ontologi' og 'etisk nihilisme').

¹⁵ "si, le plus souvent, on y voit le bien l'emporter sur le mal, la vie sur la mort, les puissances de lumière sur les puissances de ténèbres, c'est qu'il n'en est pas autrement dans la réalité. Car si le rapport entre ces forces contraires était renversé, la vie serait impossible ; or, en fait, elle se maintient et tend même à se développer" (Durkheim, 1994 [1912], 601).

¹⁶ Mauss 1904-05 (kap. 4.1: "Effets sur la vie religieuse"). Jf. også Testart 1982, 57 f.

er spredningen begrundet i søgen efter føde, mens samlingen forudsætter et momentant overskud af føde. Og i begge tilfælde er samlingerne forbundet med både religiøse ritualer og fælles spisning.

Så hvis 'fest' defineres som 'festlig forsamling', 'forsamling i en særlig ('festlig) stemning (uanset om der er meget, hhv. usædvanlig, føde og drikke involveret eller ikke), er der ingen grund til at antage at jægerfolk ikke skulle have kendt til fester. I så fald er det ikke 'festen' som sådan, Hayden og Dietler har beskrevet, men en særlig slags fest i bestemte samfundstyper eller i evolutionære stadier af kulturens og religionens udvikling (nemlig som i forlængelse af Robert Bellahs fase-skema kan kaldes 'overgangen fra tribal til arkaisk' eller evt. 'tidlig-arkaisk' – en kulturevolutionær fase måske indledes allerede i palæolitisk tid, forud for agerbrugets tilkomst.¹⁷ Og i så fald vil forholdet imellem religion, ritual og fest stille sig anderledes end hos Hayden og Dietler.

2.4. En anmeldelse og en alternativ teori om fester

Denne længere redegørelse for Haydens og Dietlers bidrag til en generel teori om festen skal her suppleres med et kort blik på alternativer: dels en umiddelbar anmeldelse af antologien *Feasts*, dels en næsten samtidig formulering af en teori om 'holidays'.

To år efter udgivelsen af *Feasts* i 2001 blev den anmeldt af Mary Weismantel (amerikansk kulturanthropolog). Ud over al anerkendelse af antologien som helhed anholdt hun at bogens analyser ganske vist

did much to reveal the underlying political and social structures brought into play by feasts, but in staying so far away from the feast's ability to excite and please us they risk missing the very source of its unmistakable power (Weismantel 2003, 141).

If. Weismantel indebærer fokuseringen på festens 'politiske' dimension at dens mere elementære (og fornøjelige!) grundlag overses. Tilhængere af det magt-analytiske perspektiv som er Bryans og Dietlers vil let kunne svare at dette netop er den naive overflade som deres analyser vil underminere. Men når nok så mange eksempler på at fest er magt- og status-spil ikke fuldt ud kan overbevise, betyder det måske (og det vil jeg antage i det følgende) at denne 'naivitet' faktisk er plausibel. Altså: at *uanset* om fester er (hhv. kan hævdes at være) magtspil, er dette ikke den vigtigste eller 'dybeste' funktion. 'Under' de overfladiske magtspil vil i så fald ligge festens mere fundamentale funktion som er – som den 'naive' intuition mener at forstå – netop 'festens evne til at opildne og fornøje os'. Og så er forholdet imellem naivitet og klarsyn vendt om: Det er den magtkritiske analyse der er naiv, og naiviteten der ser klarere.

¹⁷ Til 'epipalæolitisk', hhv. 'mesolitisk', kultur og religion, jf. Testart 2012, 136; 2012, 288. Til religion i overgangsfasen imellem tribal og arkaisk, jf. Bellah 2011, 175-209, kap. 4, "From Tribal to Archaic Religion: Meaning and Power" (spørgsmålet om 'magt' er altså ikke fremmed for denne tilgang); og jf. Lang 2013, der foreslår en selvstændig tidligt-agerbrugsfase, imellem den tribale og den arkaiske) i religionens historie.

3. Fest og fri tid ('holiday') if. Amitai Etzioni

En tilsvarende mere klartseende 'naivitet' (som jeg altså her vil kalde det – og som jeg vil dele i det følgende) kan man finde hos den israelsk-amerikanske sociolog Amitai Etzioni der i 2004, altså få år efter Haydens og Dietlers antologi, udgav antologien *We Are What We Celebrate. Understanding Holidays and Rituals*. Det faglige felt her var nutidsorienteret, ikke historisk-arkæologisk. Udgangspunktet er at forholdet imellem arbejdstid og 'holidays' (dvs. tid afsat til ikke-økonomiske, sociale begivenheder) er et underudforsket felt. 'Holiday' (dvs. festdage) forstås her som 'dage hvor skik og brug eller en lov tilsiger at normal arbejdsaktivitet afbrydes for at give plads til at mindes eller fejre en særlig begivenhed'; deres essentielle elementer er symbolske og består i mere end bestemte handlinger og regler og særlige former for mad og drikke (Etzioni 2004, 6).¹⁸ Sociale begivenheder, de der finder sted uden for arbejdslivet, er if. Etzioni så beslægtede med ritualer at det ikke er nogen vigtig pointe at skelne alt for skarpt imellem dem.

Som eksempel anfører han familiemåltidet i dets traditionelle form som en daglig, gentaget social begivenhed. Ganske vist er det en beskeden form for fest, sammenlignet med højprofilerede religiøse ritualer som juleaften eller jom kippur (Etzioni anfører hyppigt jødiske og kristne helligdage og forsamlinger som eksempler). Men det væsentlige i en fest er allerede her til stede: en samling af en gruppes medlemmer på et fastlagt sted og et fastlagt tidsrum hvor spisning uundgåeligt inkluderer kommunikation, diskussion og normative overvejelser, og hvor deltagerens adfærd til en vis grad er ritualiseret i betydningen fastlagt på forhånd (Etzioni 2004, 4).¹⁹ Intet samfundsliv kan opretholdes uden regelmæssige møder imellem samfundets medlemmer, uanset om det er på et mikroniveau som familien eller på højere niveauer som inkluderer et mindre antal familier (som i en religiøs menighed eller andre former for lokale grupper) eller et i princippet utalligt antal som fx ved store nationale eller religiøse fejring. Udforskningen af 'holidays' angår ikke kun en registrering af hvilke slags på hvilke niveauer, men også og ikke mindst den relative svækkelse eller styrkelse af fester: gamle udgår, og nye kommer til.

Ansatsen her er altså ret tæt beslægtet med Hayden og Dietlers.²⁰ Men ud over at vægten her ligger på det nu- og samtidige, retter interessen sig ikke så meget på deltagerens interne magtkampe som på forholdet imellem arbejdssfæren og 'holiday' og

¹⁸ Det engelske ord 'holiday' kan dårligt gengives med ét dansk ord, da det dækker både 'fridag' og 'helligdag' og (i hvert fald på britisk engelsk) 'ferie'. Hos Etzioni er det kvasi-synonymt med 'celebration', jf. bogens titel. Jeg vil her gengive det med 'fest'.

¹⁹ Hverken Hayden & Dietler eller Etzioni inddrager Roy A. Rappaports definition på ritual (1999, 24); men den er relevant her: 'en udførelse af mere eller mindre invariante sekvenser af formelle handlinger og ytringer, der ikke fuldstændigt er bestemt af dem, der udfører dem'.

²⁰ Og inkl. forsideillustrationen, et billede af en stegt kalkun der frembæres på et fad med rigelig gemyse – formentlig til et taksgivning-måltid; den eksemplariske 'celebration' ≈ 'holiday' forstås også her som et rigeligt måltid.

på forholdet indbyrdes imellem forskellige slags fester. I et nutidigt, kompleks samfund tilhører mennesker normalt flere grupper (flere 'sub-samfund') samtidig (familier, arbejdspladser, vennekredse, boligkvarterer osv.), og forpligtelser til at deltage i fejring kan nemt komme i indbyrdes konflikt. Fester der i én forstand 'integrerer', altså skaber, hhv. opretholder, et fællesskab, kan meget vel samtidig skabe 'disintegration' ved at afgrænse en gruppe fra andre grupper.²¹

Uanset på hvilket niveau fejringerne finder sted, er de under alle omstændigheder "seedbeds of virtue": Det er her de værdier der definerer netop den gruppe der er samlet og celebrerer en given fest, ekspliciteres, bringes i erindring og styrkes. Det er i al fald formålet med den givne fest. Fx tjener familiesamlinger som barnedåb, konfirmation, bryllup og begravelse til at styrke et familiebåret netværk som ellers, hvis man ikke ser sine familierelationer til daglig, er under stadig forvitring. De medlemmer der er længst væk fra en selv, kan man have svært ved at huske: Hvem er det nu der hedder hvad og er i den og den familierelation til dem og dem; og hvordan ser de ud, hhv. er kommet til at se ud, siden man så dem sidst? Naturligvis er det langt fra altid at en fest er succesfuld i så henseende. Fester kan lige som alt andet være en større eller mindre succes. En normalt løftet stemning kan gå over i uenigheder, skænderier og vold; principiel sympati kan vise sig at være ubegrundet; man kan ønske at forkorte netværket eller forlade det helt, typisk for i stedet at indgå i eller styrke ens deltagelse i andre netværk. Men det ændrer ikke ved at netværk findes og at de dannes og bestyrkes igennem fester. Festens funktion for den enkelte kan meget vel reduceres til en lejlighed til at få god mad og drikke; men det ændrer ikke ved at der derudover også ekspliciteres sociale relationer.²²

I sit bidrag til udviklingen af en 'teori om fester' ('holidays') (Etzioni 2004, 6) lægger Etzioni sig (p. 7) i eksplicit forlængelse af Émile Durkheim (der glimrede ved sit fravær hos Hayden og Dietler), hvis kategori 'ritual' her forstås som ensbetydende med 'holiday' (p. 8). Selv om Durkheims analyse af ritualer blandt australske indfødte ikke kan appliceres direkte i et (hyper-)komplekst samfund med indbyrdes krydsende og konkurrerende samfund, hhv. fællesskaber, (p. 16), fastholder Etzioni tre vigtige principper fra Durkheim: (1) at dagligt rutineliv på arbejdsplads og i hjemmet tendentielt fremmer individualisering og svækker fællesskabsfølelse; (2) at ritualer er en vigtig mekanisme for at opretholde et 'samfund' ($\approx$ en gruppe, et fællesskab) hvor medlemmer deler erfaringer som fremmer og opretholder indbyrdes emotionelle bånd; (3) at specifikke betydningsladede genstande der dyrkes i ritualer, ingen iboende værdier

²¹ Faktisk kan en fest vel ikke undgå *også* at have en sådan splittende funktion, eftersom der næsten altid vil være nærliggende grupper, hhv. individer, der ikke kan eller må deltage i en given fest? (Til Torneroses fødselsfejring var der jo kun tolv guldtkrøner så den trettende fe kunne ikke komme med).

²² I et Rappaport-systemteoretisk-inspireret perspektiv kan man sige at 'samfund' typisk opretholder sig selv (samfund overlever kun i det omfang det har medlemmer) ved at lokke sine medlemmer med det, *de* typisk kan lide: mad og drikke (lige som etablerede og institutionelle religioner kan lokke med oplevelser af musik, kunst, arkitektur; og en arts gener lokker med oplevelsen af seksuel lyst).

eller betydning har, men får sådanne fra den gruppe der tilskriver genstandene betydning. Hvis ugentlige gudstjenester tjener til at styrke relationer der måtte være svækket i ugens løb, kan 'holidays' (her forstået som fx nationale eller religiøse fejring) forstås som 'supraweekends', dvs. særligt stærke styrkelser af forpligtelser og forbindelser (p. 7 f.).

Herefter kan Etzioni skelne imellem to overordnede typer af fester: fester for 'genbekræftelse' ('recommitment'), fx typiske religiøse fester som jødisk og kristen påske, og for 'spændingsforvaltning' ('tension management'), fx nytår, fastelavn, purim og oktoberfest (p. 11). Disse sidste bekræfter et givet samfund ved at give rum for anarkistiske tilbøjeligheder og asocial adfærd (druk, promiskuitet, ubåndlagt tale²³). De to kan kombineres: direkte, som ved polterabend og bryllup eller ved julefrokost og juleaften, indirekte som ved fastelavn og påske der forbindes med fasten (en slags antifest). Deres betydning kan variere; historisk (siden 1850'erne) synes der at have været en tilbøjelighed til at nedtone spændingsforvaltningsfester og styrke genbekræftelsesfester, at dømme ud fra tidligere tiders meget larmende fest-udskejelser, der til en vis grad er nedtonede og erstattet af hjemlige og mere disciplinerede fester (ib. 15).²⁴

4. Fest if. Chloe Nahum-Claudel

Den seneste samlende tekst om fester generelt som jeg her vil inddrage, er antropologen Chloe Nahum-Claudels artikel "Feasting" i *The Open Encyclopedia of Anthropology* (Nahum-Claudel 2023; artiklen er oprindelig fra 2016). Her karakteriseres fester (i forlængelse af Marcel Mauss²⁵) som 'totale sociale fænomener', dvs. at de er 'komplekse begivenheder som er både religiøse, mytologiske, økonomiske, sociale og æstetiske'. Der er indlysende ligheder eller overlapninger imellem fester og ritualer. Et gennemgående træk i de andre og tidligere bidrag til forståelse af fester, dukker også op her: Mens der ikke er mangel på teoretiske overvejelser over ritualer, er fester endnu ikke etableret som et antropologisk undersøgelsesfelt (p. 1).

Nahum-Claudel lægger sig i forlængelse af Hayden ved at fremhæve at fælles spising hører med til festens væsen, også selv om det ikke behøver at være den mest fremtrædende del (p. 2). Men tilgangen her adskiller sig fra Haydens på tre måder: (1)

²³ Måske kan man endda tale om spændingsforvaltningsfestens 'parrhesiastiske funktion' (ordet findes på fransk og engelsk: parrhésiastique, parrhesiastic, af græsk παρρησία, 'fri og frimodig tale'). I artiklen 'Parrhesia' i den tyske Wikipedia refereres Michel Foucault (1983) for forklaringen: 'Den talende gør brug af sin frihed og vælger åbenhed frem for (retorisk) overtalelseskunst, sandhed frem for løgn eller fortielse, risiko for død frem for livskvalitet og sikkerhed, kritik i stedet for smiger såvel som moralsk pligt frem for egeninteresse og moralsk apati'. – Det passer vist nogenlunde med den opstemte julefrokostdeltager der belærer sin chef (der ikke klogeligt har trukket sig tilbage fra festen i tide) om sandheder der bør siges?

²⁴ Men julefrokoster og nu halloween kan vel i så fald ses som retableringer af spændingsforvaltningsfestligheder? (Halloween har i hvert fald oprindeligt været en spændingsforvaltningsfest, selv om den i nutidens USA, hvor man ikke tør lade børn gå fra dør til dør om natten, er rykket i retning af familiefestens genforpligtelsesfunktion; ib. 25).

²⁵ Begrebet om et 'totalt socialt fænomen' er inspireret af Marcel Mauss' bog om gaven (i indledningen, i afsnittet "Programme").

Fest forstås her som en del af et bredere begreb om ritual; (2) fest antages at være et universelt fænomen der går tilbage til menneskehedens oprindelse (og altså også findes i jæger-samler-samfund); (3) fest forstås her ikke primært som et 'funktionelt', men som et 'funderende' ('*foundational*') fænomen. Festen bør altså ikke betragtes som et element i en mere omfattende helhed (fx 'gruppe', 'samfund'), der eksisterer forud for festen og som festen er med til at regulere. Forholdet er omvendt: Det er festen der konstituerer gruppen / samfundet: "feasts make rather than reflect qualities of the [social] world" (p. 2) (Durkheim ville have været enig).

Med reference til bl.a. socialantropologi (Claude Lévi-Strauss og Mary Douglas) videreføres her en antropologisk antagelse af at spisefællesskabet "is at the heart of what makes us human" (p. 4) – et begreb om 'det menneskelige' som ganske vis også omfatter heidelbergmennesker, en forløber for neanderthalerne, som allerede i fællesskab og med indbyrdes øjenkontakt kunne dele føde, tilberedt over ild (p. 3).²⁶ I øvrigt bør begrebet om fest if. Nahum-Claudels breddes ud til også at omfatte forberedelserne, der kan være langvarige og besværlige og inkludere at værterne ikke selv spiser (Papua New Guinea; Amazon-området; p. 6). Gæsterne kan være usynlige som ved den mexicanske Allehelgensfest *día de muertos* (eller, kan man tilføje, uhyggelige spøgelses fra en Anden Verden som ved Halloween, jf. Lundager Jensen 2013). Dermed hører også *offer*, forstået som offermåltid, ind under kategorien fest.²⁷ Kuma-folket (Papua New Guinea) deler således en gris i en spiselige del der fortæres af mennesker, og en usynlig del der spises af, og dermed pacificerer, potentielt skadevoldende ånder.²⁸

Uden at ignorere at fester også kan være arenaer for sociale statusmanipulationer og magtkampe²⁹ insisterer Nahum-Claudel på en mere fundamental og positiv forståelse af fester som 'mobilisering af menneskers værdier, moralitet og forståelse af den verden som de tilhører'; de er stærke midler til at skabe en verden ("[t]hey have particularly powerful world-making effects"), og 'de udfylder verden med meningsfuldhed ved både at udtrykke og frembringe fundamentale værdier'.³⁰

5. Durkheim: gruppedannelse, festen først

I de bidrag til en festteori jeg her har gennemgået, var det kun Etzioni der seriøst inddrog Émile Durkheim, og det tilmed kun med forbehold. På den ene side anerkendes hans religionsteori som et vigtigt forarbejde; men på den anden side var det åbenbart vigtigt for Etzioni at fremhæve det utilstrækkelige i denne begyndelse. Jeg mener at

²⁶ Med reference til Jones 2008.

²⁷ Med reference til Detienne & Vernant 1979.

²⁸ Med reference til Reay 1959.

²⁹ Men dette er "a matter of perspective", p. 13; jf. Hayden ovenfor!

³⁰ "Feasts mobilise people's values, their morality, and understanding of the world of which they are a part. They have particularly powerful world-making effects because they are both irreducible concrete – satisfying hunger, exciting pleasures, coordinating the political-economy, and embedding themselves in the organization of time and memory and expansively meaningful, simultaneously expressing and generating deeply held values" (Nahum-Claudel 2023, 13).

det produktive i Durkheims ansats dermed undervurderes, nemlig at den var et bud på dannelse af samfundsmæssighed overhovedet,³¹ altså den evolutionære proces der førte til opståen af menneskearten som en bio-kulturel art, og at denne dannelse er sket i form af fester, eller ansatser til fester.

I religionsvidenskabelig sammenhæng har det været nærliggende at se Durkheims model for religionens oprindelse i hans *Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912) som et argument for at ritualer er mere fundamentale end fortællinger (myter m.v.) og forestillinger³² – i forlængelse af ansatsen i William Robertson Smiths *Religion of the Semites* (1889).³³ Durkheim skelnede ikke præcist imellem ritual, fest, ceremoni og kult (der kan virke som kvasisynonymer³⁴). Og det australske ritual Intichiuma (hos Arrente-folket), Durkheims grundlæggende eksempel på et ritual, benævnes gennemgående som en fest (Durkheim 1912, 466 f.). Det var her man kunne iagttage alt det basale, dvs. 'elementære', ved et religiøst ritual, og igennem hvilket han mente at kunne rekonstruere den 'arke-situation' (min betegnelse) hvori det specifikt menneskelige samfund var under dannelse.³⁵ Det særligt menneskelige samfund forudsætter en kollektiv bevidsthed – en bevidsthed der supplerede den individuelle bevidsthed og først gjorde mennesket til en art af en anden slags end alle andre arter, altså en art der omgiver sig med et felt af forestillinger og regler; Durkheim kaldte dette felt for 'samfund'. I dag vil det være mere oplagt at kalde det 'kultur'. Men det forudsatte på sin side faktiske, kropslige forsamlinger af venligt indstillede artsfæller på bestemte steder og tidspunkter. Selve mødet frembragte en emotionel bevidsthedsændring, en 'effervescens', hvor hvert enkelt individ gav afkald på en del af sin individuelle bevidsthed for at overgive sig til (om man vil: 'underkaste sig') imitationen af andre hvormed et fællesskab opstod som kunne agere som et selvstændigt, overindividuel subjekt, et 'samfund'.³⁶

Ved gentagelser, dels spontane, dels intenderede, af gruppers fælles kropslige gestik opstod ritualer hvorved gruppens eksistens som gruppe, som 'samfund', blev opretholdt, bekræftet og bestyrket. Og ud af sådanne effervescente forsamlinger opstod,

³¹ Religion 'udtrykker' eller 'reflekterer' altså ikke et givet samfunds værdier (sådan som det er gentaget uendeligt i kortfattede forklaringer på Durkheims religionsforståelse) – den formulerer, skaber og opretholder dem.

³² Jf. min egen artikel "Durkheim og den store teori" (Lundager Jensen 2005).

³³ Jf. Jones 2005; Maryanski 2014; 2018, 101.

³⁴ Durkheim 1994 (1912), 15: 'Opdelingen i dage, uger, måneder, år, svarer til rækkefølgen af ritualer, fester, offentlige ceremonier' ("Les divisions en jours, semaines, mois, années, etc., correspondent à la périodicité des rites, des fêtes, des cérémonies publiques").

³⁵ At Durkheims hypotetiske rekonstruktion var plausibel: se Maryanski 2018, anmeldt af Klostergaard Petersen & Lundager Jensen 2020.

³⁶ Robert Bellah (2011, 127 f.) har peget på den specifikt menneskelige evne til at klappe i takt som et tidligt eksempel på, og formentlig som resultat af, den basale (mimetiske) evne (og lyst!) til at indgå i et kollektivt imitativt fællesskab; et kor eller et orkester er et sådant overindividuel subjekt.

if. Durkheim, dermed også religion; og ud af religion opstod al anden kultur som udspaltninger og selvstændiggørelser³⁷ af det der potentielt allerede var til stede i de tidligste, 'elementære', former for religion.

Blandt alt det der opstod, var også festen. Et religiøst ritual er essentielt *alvorligt* i betydningen at det er seriøse temaer der her skal revitaliseres: gruppens basale fortællinger og normer for handlinger.³⁸ Men først den spontane forsamling og siden det religiøse ritual er, i og med at være brud med dagligdagens rutiner, også en afslapning, en lettelse fra den ikke-rituelle hverdags kamp for elementær overlevelse. Hverdagen er nødvendigvis 'seriøs': succesfuld opnåelse af føde, varme og beskyttelse, dannelse af alliancer og udkæmpelse af rivaliseringer om retten til territorier og resurser forudsætter alvor og anspændthed. Ritualer forudsætter tilstrækkelige resurser og sikkerhed. Man kan, i forlængelse af Durkheim, måske sige at ritualet på en og samme tid er 'hyper-alvorligt' og 'infra-alvorligt': 'Hyper-' fordi det revitaliserer de basale værdier, 'infra-' fordi revitaliseringen forgår i en suspension af hverdagens uundgåelige alvor.³⁹

I parentes bemærket: Kan dette også siges om ritualer der motiveres af akutte kriser som fx belejringer, epidemier og naturkatastrofer?⁴⁰ Ja, hvis man forudsætter Durkheims 'ritual-genealogi' hvor ritualet i sin essens ikke er begrundet i en akut krise, men i den evigt bestående risiko for gruppens forsvinden på grund af glemsel og negligering af dens egne idealer – en risiko som kan betragtes som en 'strukturel' krise, udramatisk, men altid nærliggende. Akutte kriseritualer vil altså være derivede fra det mere grundlæggende ritual. Og også et kriserituals reelle effekt vil bestå i dets styrkelse af gruppens og dermed dens individuelle medlemmers fælles modstandskraft.

Festen kan altså forstås som en uddifferentiering af ritualets implicerede infra-alvorlige dimension. Og en uddifferentiering er både en forarmelse, i forhold til dets ophav, og en udfoldelse, i forhold til det potentiale der blev begrænset af samme ophavs andre dimensioner. Men fester er normalt ikke ren, ublandet lystighed og afslap-

³⁷ 'Uddifferentieringer', som det hedder i forlængelse af Max Weber hos fx Niklas Luhmann (1997, 118) og Robert Bellah (1999, 279). Men mens Webers begreb om uddifferentieringer angik fremkomsten af moderne samfund ud af en antik-traditionel kultur med kun antydningssvise ansatser til selvstændiggørelse af separate værdiområder, så Durkheim ansatserne til uddifferentieringer (fx som æstetik, eller altså fest under alle former) allerede i religionens allertidligste 'elementære former'.

³⁸ Jf. Clifford Geertz' 'world view' og 'ethos' (Geertz, 1973, p. 89 f.).

³⁹ Hyper-dimensionen vil i den kulturelle evolution blive bl.a. til først liturgiske ritualer (dvs. stærkt formaliserede religiøse ritualer; jf. Rappaport 1999, 118) og så til uddannelsessektoren; infra-dimensionen vil blive til saturnalie- og karnevalsagtige omvendinger af liturgiske ritualer; og der vil formentlig normalt ved en længere bryllups- eller konfirmationsfejring eller en julefrokost på arbejdspladsen være en tendentiell glidning over i den karnevalistiske tilstand.

⁴⁰ Som fx den gammeltestamentlige Joels Bogs ritual i anledning af en græshoppeplage; afgrødeofre og drikofre bringes ikke længere i templet, præsterne skal klæde sig i sæk og hengive sig til klage og jamren; eller som Moabs konge der fortælles at have bragt sin førstefødte søn som brændoffer for at afværge en belejring (2 Kong 3,27).

ning. Durkheim understregede at fester, også de der ikke har noget indlysende religiøst indhold, dog bevarer spor af deres oprindelse. Durkheims sammenfatning fortjener at blive citeret i sin helhed (hvor 'ceremoni' her = 'religiøst ritual'):

Enhver fest, også selvom den har en rent verdslig baggrund, bevarer visse træk fra den religiøse ceremoni, for i begge tilfælde forsamler den individer, bringer en masse i bevægelse og oparbejder derved en tilstand af effervescens, undertiden endog et vanvid, som ikke er uden ligheder med religiøse tilstande. Mennesket bringes uden for sig selv, på afstand af sine dagligdags beskæftigelser og bekymringer. I begge disse manifestationer kan man derfor se de samme træk: råb, sange, musik, voldsomme bevægelser, danse, brug af stimulanser som løfter livsfølelsen op, osv. Det er ofte bemærket at folkelige fester frembringer overdrevninger og udviser grænsen imellem det tilladte og det forbudte; der er tilsvarende religiøse ceremonier hvor man har pligt til at overtræde regler som normalt respekteres allermest. Det betyder givetvis ikke at man ikke skulle kunne skelne imellem de to former for offentlig aktivitet. En blot fornøjelse, en profan corroborree [indfødt-australsk forsamling] har ikke noget seriøst formål, mens en religiøs ceremoni, overordnet set, altid har et alvorligt formål. Man kan dog fastholde at der nok ikke er en fornøjelse uden at den har et ekko af den det alvorlige liv. Grundlæggende set består forskellen snarere i de forskellige proportioner med hvilke disse to elementer er kombineret.⁴¹

Sådan stillet op er fest og ritual altså ikke det samme – der er alvoren til forskel. Men der er også et fælles område i større eller indre omfang. Så 'fest' og 'ritual' er her ideelle konstruktioner, der ikke nødvendigvis optræder specielt hyppigt; mere almindeligt vil nok være at nogle tilfælde peger mere i retning af festen, andre mere i retning af ritualet. I stedet for at forstå forholdet som en rent binær (eller 'digital') opposition: fest vs. ritual, vil det være mere realistisk at se de to fænomener som yderpunkterne på en kontinuert ('analog') skala; de fleste faktiske foreteelser vil så være placeret et eller andet sted på skalaen:

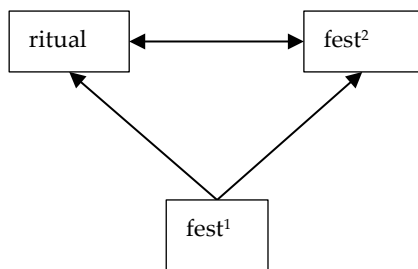
fest ←————→ ritual

I det lange citat jeg her har gengivet, fremstår festen som en afledt, 'sekulariseret', udgave af ritualet der altså er en tidligere form. Men ritualet, med dets alvor og dets

⁴¹ "Toute fête, alors même qu'elle est purement laïque par ses origines, a certains caractères de la cérémonie religieuse, car, dans tous les cas, elle a pour effet de rapprocher les individus, de mettre en mouvement les masses et de susciter ainsi un état d'effervescence, parfois même de délire, qui n'est pas sans parenté avec l'état religieux. L'homme est transporté hors de lui, distrait de ses occupations et de ses préoccupations ordinaires. Aussi observe-t-on de part et d'autre les mêmes manifestations : cris, chants, musique, mouvements violents, danses, recherche d'excitants qui remontent le niveau vital, etc. On a souvent remarqué que les fêtes populaires entraînent aux excès, font perdre de vue la limite qui sépare le licite et l'illicite; il est également des cérémonies religieuses qui déterminent comme un besoin de violer les règles ordinairement les plus respectées. C'est n'est pas, certes, qu'il n'y ait pas lieu de différencier les deux formes de l'activité publique. La simple réjouissance, le corroborei profane n'a pas d'objet sérieux, tandis que, dans son ensemble, une cérémonie rituelle a toujours un but grave. Encore faut-il observer qu'il n'y a peut-être pas de réjouissance où la vie sérieuse n'ait quelque écho. Au fond, la différence est plutôt dans la proportion inégale suivant laquelle ces deux éléments sont combinés" (Durkheim, 1912 [1994], p. 547 f.).

eksplicitte religiøse indhold (dvs. dets eksplicitte indhold af hellighed – ikke nødvendigvis tematiseringer af guddomme eller lignende), er som sagt selv opstået af mere spontane, effervescente forsamlinger (som udgør overgangsleddet fra det endnu-ikke-menneskelige til det fuldt menneskelige, dvs. det religiøse). Og hvad kan man kalde disse forsamlinger som er på vej til at blive, men endnu ikke er ritualer? I det omfang deres primære anledning har været blotte forsamlinger, møder med andre som man kender tilstrækkeligt til at være trygge ved at være sammen med, vil det vel være nærliggende også at kalde dem for 'fester'?

I så fald har vi nu – i kraft af Durkheims ræsonnement – fest i dobbelt forstand: den 'sekulære', ikke-religiøse fest, der er uddifferentieret fra det religiøse ritual, "fest²", og en mere dybtliggende, tidligere fest, "fest¹", en 'ur-fest' der som en slags basis-forsamling i sig rummer potentialer til både alvorlige og ikke-alvorlige forsamlinger, kaldet hhv. ritualer og fester:



Modellen her kan lede til to misforståelser. Den ene er den jeg har nævnt ovenfor: en for håndfast placering af en given konkret forsamling i enten kategorien ritual eller kategorien fest²; normalt vil en sådan ligge på et punkt imellem de to yderpunkter. Den anden er at forstå fest¹ alene som et forhistorisk fænomen. Muligheden for at der kan opstå spontane forsamlinger der i sig selv hverken er ritualer eller fester, vil givetvis altid være til stede.⁴² Hvad der 'fylogenetisk' er sket i menneskehedens evolution, kan 'ontogenetisk' gentage sig til alle tider. Nye forsamlinger, nye former for fest¹, kan opstå; de kan give anledning til nye ritualer eller til nye fester (fest²) eller til fejringer der ligger midt imellem.

I øvrigt inkluderer kategorien 'ritual' religion under alle former, dvs. også en nyere tids ritualer der er tænkt at promovere 'sekulære' idealer som såvel anti-royalistiske, borgerligt-republikanske, socialistisk-kommunistiske som nationalistisk-racistiske. Dette emne er meget stort og skal her kun nævnes. Fx er forskningen og litteraturen om den franske revolutions fester omfattende, for de anti-royalistiske og anti-katolske

⁴² Et berømt eksempel hos Durkheim (1994 [1912], 300) selv er hans henvisning til den bevægede nat, 4. august, i Versailles, altså i den franske revolutions tidligste fase, hvor repræsentanterne for første og anden stand i en momentan tilstand af effervescens afsvor deres privilegier – til nogles egen fortrydelse dagen efter.

republikanere var indbyrdes uenige om meget, men ikke om at hvis republikken skulle bestå, måtte den opfinde nye fester.⁴³

6. Ritual og fest i Shilo (1 Sam 1)

Det forhold imellem ritual og fest (altså fest²) som jeg beskrev i indledningen – først gudstjeneste (dåb etc.), så fest – er ikke et specielt nutidigt fænomen. Det er ikke udtryk for en løs sammenhæng imellem religion-ativisme og sekularitet-nutidighed. Hvordan kan ses i Det Gamle Testamente, i fortællingen i 1 Sam 1.⁴⁴

Scenen er Shilo (ca. 30 km. nord for Jerusalem), et tidligt Jahve-helligsted, og tiden er i årene forud for kongedømmets indførelse (med først Saul, derefter David). Det direkte formål med fortællingen er de mirakuløse omstændigheder ved præste-profeten Samuels fødsel (et ikke så usædvanligt mirakel i GT: en hidtil steril kvinde bliver frugtbar). Men dette formål er hæftet på et forløb der har sine egne temaer, herunder afviklingen af et offer.

Hovedpersonerne er medlemmer af en familie: manden Elkana og hans to hustruer: Peninna der har mange sønner og døtre, og Hanna, der er barnløs og derfor har en lavere status i familiens interne hierarki. Familien bor i byen Rama i "Efraims bjergland", dvs. med nogen afstand til helligstedet. Én gang årligt drager de til op 'for at tilbede og ofre til Hærskarers Jahve i Shilo' (formentlig: den lokale Jahve-helligdom.⁴⁵ Slagtofferet giver Paninna anledning til at håne og ydmyge Hanna.⁴⁶ Elkana forsøger hver gang, forgæves, at mindske Hannas forbitrelse ved at forsikre hende om hans uformindskede hengivenhed. Ved en af disse årlige gentagelser rejser Hanna sig efter måltidet, stiller sig frem foran indgangen til tempelbygningen og beder, hulkende, Jahve om at måtte få en søn. Hun lover også at hvis det måtte ske, 'skal der ikke komme en ragekniv over hans hoved' (formentlig: at han skal indvies til en særlig slags hellig person).⁴⁷ Den lokale ypperstepræst, Eli, der sidder ved indgange til tempelboligen,

⁴³ Eksempelvis Mathiez 1904 (elev af Durkheim, som trak på hans forskning i *Formes élementaires*); Ozouf 1976 (standardværk). – Det mest berømte eksempel er Robespierres fest for det højeste væsen (8. juni 1794). Den bestod ikke kun af et højtideligt, rituelt-formelt forløb (i to afdelinger, den første den mest formelle), men også af lokale spisninger m.m. resten af dagen og om aftenen i de lokale kvarterer i Paris (Smyth 2016, 51. 72), altså med samme forløbsstruktur som enhver kirkelig dåb, konfirmation og begravelse: alvor først, jovialitet så.

⁴⁴ Jf. beskrivelsen i Lundager Jensen 2021, 73-75. – Det følgende handlingsreferat ser bort fra fortolkningsmæssige detaljeproblemer der diskuteres i standardkommentarer (fx Hertzberg 1956; McCarter 1980).

⁴⁵ Templet i Shilo synes i fortællingen her at have samme grundform som fx Åbenbaringsteltet i Pentateuken og Jerusalems tempel if. 1 Kong 6-8, dvs. med en egentlig bolig for guddommen, omgivet af en plads (en 'forgård') hvor lægfolket kunne opholde sig, bl.a. ved offerfester; formen kendes også fra græske tempelhelligdomme.

⁴⁶ I den danske oversættelse (1992) af Sam 1,4 f.: får Peninna og hendes børn flere portioner, Hanna kun én. Den hebraiske tekst er dog usikker. Den ameikanske New Revised Standard Version har i stedet at hun får en dobbelt portion.

⁴⁷ Der er iøjnefaldende lighed med reglerne for indvielse til 'nasiræer' (Num 6); men dér drejer det sig om en tidsbegrænset tilstand af hellighed der minder om templets, dvs. et tabu imod

tror at Hanna er beruset og opfordrer hende til at blive ædru. Men Hanna forsikrer om at hun hverken har drukket vin eller øl; hendes påfaldende opførsel skyldes hendes "store sorg og fortvivlelse". Eli lader hende da gå med en forsikring om at "Israels Gud" vil opfylde hende ønske. Familien overnatter i Shilo (måske på tempelpladsen?); næste morgen "tilbeder" de Jahve og vender hjem. Hanna bliver faktisk gravid. Da hun ammer, deltager hun ikke i de næste års ture til Shilo; men da sønnen er vænnet fra, overgiver hun ham 'til Jahve', dvs. til helligdommen, i øvrigt sammen med en tre-årig tyr, et mål mel og en krukke vin – formentlig som et samlet 'løfteoffer'.⁴⁸

Der er oplagt en række temaer vævet sammen her – bl.a. om det interne forhold imellem rivaliserende kvinder inden for en polygynisk husholdning. Dette tema afsluttes først i det næste kapitel der indskyder fortællingens umiddelbare afslutning imellem afsnit om andre emner. Her fortælles at Hanna blev velsignet med yderligere tre sønner og to døtre (1 Sam 2,18-21). Oplysningen er irrelevant for den overordnede 'nationale' fortælling hvori Samuel vil spille en vigtig rolle; men den er en passende afrunding på Hannas egen historie.

Det tema der er relevant i artiklen her, er heller ikke Samuels oprindelse, men den religiøse praksis der dels berettes, dels stiltiende forudsættes. At der er tale om en literær-narrativ konstruktion, er indlysende; men den gengiver formentlig temmelig troværdigt den faktiske religiøse praksis ('lived religion', i religionsvidenskabelig jargon) i Palæstina i første årtusind f.Kr. To sfærer mødes her: familiens og helligstedets. En mulig tredje sfære: en fælles valfart med et større antal familier på samme tidspunkt, fx til en valfartsfest som dem der andre steder i GT kodificeres (påske, ugefest, løvhyttefest, jf. Deut 16) lades her ude af betragtning. I helligstedets sfære gælder regler for aktører, genstande, adfærd, tidspunkter, som er ekspliciteret andre steder i GT (primært de præstelige regler i Leviticus og Numeri⁴⁹). Men disse er implicite i fortællingen her hvis fokus er lægfolket, ikke specialisterne. Der meldes således ikke noget om med hvilket ritual deres medbragte offerdyr er blevet slagtet (fx om der har været en særlig rituel omgang med blodet eller fedtet) eller om hvilke præstelige funktioner der har indgået (fx for godkendelsen af deltagernes renhed, offerdyrets art og kvalitet eller angående den anvendte slagteprocedure). Den eneste aktive, præstelige funktion i fortællingen her er ypperstepræsten Elis vogten af indgangen til tempelbygningen, formentlig for at forhindre at lægfolk træder ind hvor kun præster har adgang. Eli udtaler dog en velsignelse på vegne af den residerende guddom (om end den kan virke mestendels som et beroligende ønske i en emotionelt spændt situation).

berøring med urenhed. Kommentarerne peger på at motivet kan være lånt fra fortællingen om Samson (Dom 13,5).

⁴⁸ Hvilken form for offer der mere præcis er tale om her, er næppe vigtigt. If. 1,21 bringer Elkana ikke kun et (normalt) slagtoffer, men også et ekstra løfteoffer (der if. reglen i Lev 6,16 f. også er en form for slagtoffer (eller måltidsoffer, som det hedder der), dvs. hvor kødet af dyret spises.

⁴⁹ Det er ikke givet at præcis disse regler er underforstået i 1 Sam 3; men noget i den retning har været gældende og er underforstået.

Forskellen til de eksplicitte regler og procedurer for offerpraksis i de præstelige tekster i Pentateuken er påfaldende. Alt hvad der dér er af største betydning, er her irrelevant. Omvendt forbigås lægfolkets andel af ofringer næsten helt i de præstelige tekster. I den centrale regel for 'måltidsoffer' ⁵⁰, Lev 3, nævnes således dyrets hoved, blod, nyrer, indvoldsfedt, lændemuskler, leverlap, fedthale og haleben. Offeret er en 'spise' for Jahve (der menes formentlig indholdsfedtet der brændes som 'en liflig duft'). Men kødet nævnes ikke, og det fremgår ikke at offerproceduren med slagtning, udtagning af indholdsfedt og slyngning af blod på alterets sider er en ritualiseret indledning til et fællesmåltid hvor offerbringeren, typisk en lægmand, med sin gruppe, typisk en husstand, får offerdyrets kød kogt og så spiser det i fællesskab.⁵¹

Fortællingen om Hanna i Shilo anlægger altså det omvendte perspektiv. Alt hvad der er vigtigt i en tekst som Lev 3, er irrelevant her. Til gengæld at den meddelsom hvad angår det som åbenbart er irrelevant for en præstelig betragtning: at offerdyret bringes af en gruppe (her en husstand), at kødets spises, at det fordeles efter en intern rangordning og, ikke mindst vigtigt, at spisningen er blevet ledsaget af alkoholiske drikke. Når Eli misforstår Hannas støjende adfærd som effekt af beruselse, må det være fordi det er hvad man kan forvente på et helligsted med slagtofre (Hanna benægter ikke at der er blevet drukket, kun at hun selv har).

Fortællingen giver et sjældent og realistisk indblik i en form for religiøs praksis der ikke er mærket af en af de teologisk-ideologiske strømninger der fungerer som overordnede rammer i GT (og som GT ofte identificeres med⁵²). Den er ganske vist indlejret i den 'nationale' historiefortælling og dermed i dennes overordnede 'enklaveteologiske' ramme.⁵³ Men i sig selv er fortællingen hverken enklaveteologisk eller præstelig-teologisk. Den interesserer sig lige så lidt for religiøs-social isolationisme som præstelig ritualisme. Dens horisont er begrænset til et individ (Hanna) i hendes sociale roller i sin husstand og i et familieritual ved det lokale helligsted. Her formuleres altså en form for 'religion fra neden', i tredobbelt forstand: ikke-specialiseret lægfolk imod specialist- eller elite-religion, kvinde-religion imod mands-religion, den marginaliserede kvindes religion imod den dominerende kvindes.

I denne artikels sammenhæng er det mest slående at der aftegner sig det samme forhold imellem ritual og fest, som jeg anførte ovenfor, fx først konfirmationsgudstjenesten, så familiefesten. Elkana-familiens offer har givetvis krævet en præst og et alter. Familien er ikke selvberørende, for dens religiøse del bliver varetaget i sammenhæng

⁵⁰ Termen 'måltidsoffer' (hebr. *zəbah šelāmim*) er formentlig en præstelig variant af det mere almindelige 'slagtoffer' (hebr. *zəbah*).

⁵¹ Derimod fremgår spisning i den sekundære regel Lev 7,11-25; men interessen for spisning gælder her kun om den enkelte variant (tak-, hhv. løfte- eller frivilligoffer) skal spises samme dag eller kan spises også dagen efter.

⁵² Karakteristisk nok har to standardkommentarer fra midten af 1900-tallet (fx (Hertzberg; 1956; McCarter 1980), deres øvrige fortjenster ufortalt, kun blik for fortællingens relevans for det større historiske forløb, ikke for den som en selvstændig fortælling – og slet ikke for at det er en fortælling om en kvinde (jf. nedenfor).

⁵³ 'Enklave-teologi': mit forslag til et terminologisk alternativ til den traditionelle fagterm "deuteronomistisk" (Lundager Jensen 2021, 163 f.).

med en overordnet institution med aktører med særlig kompetence (inkl. misbrug, jf. kap. 2). Men denne del af forløbet har nok været dramatisk (med i hvert fald slagtning og en blodrite), men også kortvarig. Det efterfølgende måltid har været længere: den nødvendige tilberedning (kogningen i en gryde) har taget sin tid, og det har selve spisningen givetvis også. I hvilket omfang denne har været ritualiseret, oplyses ikke, bortset fra detaljen om at Peninna og hendes børn får større andele af kødet end Hanna – så en form for formaliseret uddeling må der være brugt. Stemningen under måltidet fortælles ikke eksplicit; men Hannas fortvivelse og hendes afståen fra alkohol gør det nærliggende at antage en i det mindste intenderet jovial stemning. Den specifik religiøse del er således ikke meget tydelig: Man er som sagt kommet for “at tilbede og ofre”,⁵⁴ uden gengivelse af bønnen, der formentlig har været stereotyp – i så fald i eklatant modsætning til ‘Hannas lovsang’, dvs. hendes takkebøn, i 2,1-10.

Alt dette giver nok et ret realistisk indtryk af de fleste ikke-specialisters forhold til deres religion: en social og kulturel praksis som er ukontroversiel og mestendels implicit, og hvis nærmere indhold og indbyggede problemer og paradokser (fx forholdet imellem Jahve der bor i Shilo, og Jahve der formentlig bor andre steder, eller forholdet imellem Jahve og andre, alternative guddomme) ikke har været relevant at eksplicite eller reflektere i noget større omfang. Til gengæld har den religiøse institution uden tvivl fungeret godt i forhold til husstandens liv i det hele taget. Der har været et hel- ligsted i overkommelig afstand for en årlig afbrydelse af dagligdagens (‘økonomiske’) rutiner, en afbrydelse der også omfatter rejsen i sig selv. Og hvis denne har været forstået som en del af Jahvedyrkelsen, kan den forstås som en form for valfart og, formentlig, som en fromhedshandling i sig selv. I så fald kan hele forløbet, fra opbrudet fra hjemmet i Rama til tilbagekomsten, forstås som én samlet religiøs begivenhed, med en lille, kortvarig og eksplicit religiøs kerne bestående i slagtning og brændings- og blodsriter, efterfulgt af måltidet som en mindre intensiv del, og rejsen frem og tilbage som den mindst intensive del.

Forholdet imellem ritual og fest vil så være graduelt (‘analogt’), mere end absolut (‘digitalt’): Visse forløb er mere religiøst intensive, andre mindre. Men hele forløbet kan siges at være deriveret af det, jeg ovenfor har kaldt Fest¹. Det indeholder de væsentligste træk i det der hos Durkheim var den første, spontane dannelse af religion og dermed ‘samfund’: samling af normalt spredte individer, afbrydelse af daglige rutinefunktioner, synkronisering af bevidstheder.⁵⁵ I forløbet skal nok medregnes den efferescens der normalt vil give sig ved begyndelsen af en rejse, en fælles genstand for opmærksomheden (rejsens mål, offerhandlingen, det fælles måltid) og af kroppenes bevægelser (fælles vandring, formentlig fælles bønsgestik, fælles spisning). Den ‘alvorlige’ del har så været den stærkest rituelt koreograferede: selve offerhandlingen, hvor det religiøse indhold (en gave eller afgift til en guddom) har været mest eksplicit, altså,

⁵⁴ ‘Tilbede’ er her en gengivelse af hebr. *hištaḥwəh*, ‘bøje sig ned, kaste sig til jorden’, metonymisk for bøn inklusive brug af kroppen.

⁵⁵ Synkronisering så langt det nu er muligt: Hannas humør er jo ikke blevet synkroniseret med resten af husstandens.

i forhold til modellen overfor, et Ritual, omgivet af en Fest² (der så kan differentieres i en mere intensiv Fest^{2a} og en indre intensiv rejse, Fest^{2b}).

Templet i Shilo og andre templer har uden tvivl være beregnet på at modtage famelier som Elkanas og lægge plads til familiefester. Ofre kan nemt ud fra fx gammeltestamentlige tekster fremstå som dramatiske handlinger, opladet med religiøse betydninger, og i differentierede former mht. offermateriale og omgangen med det, tidspunkter og formål (som tak, soning, renselse osv.). Lægfolkets slagtoffer er ikke fremtrædende i de præstelige regler i Leviticus; men det har uden tvivl været langt det mest almindelige, balancerende på kanten af det trivielle, og som sådan ikke tiltrukket sig nogen særlig interesse for de mennesker der har nedskrevet de kultiske regler.

En institution findes eller overlever kun hvis den er omgivet af en tilstrækkelig velvillig opinion – der også har været villig til at finansiere den; og ofringer har bidraget til den økonomiske opretholdelse af helligsteder (som det fremgår af den følgende fortælling i 1 Sam 2 om Shilo-præsternes grådighed efter offerkød). Helligsteder er indgået i en praktisk symbiose med lægfolket der havde brug for og glæde af et sted hvor de kunne undslippe rutinevirkeligheden for en tid, opleve et andet sted (og givetvis også mødes med andre mennesker blandt lægfolket, selv om den del ikke fremgår af 1 Sam 1).⁵⁶ Med andre ord: templer og andre helligsteder har ganske vist været steder hvor en guddom var til stede som man kunne komme i kontakt med (og vigtigheden af det fremgår af Hannas bøn til Jahve – når hun nu er på stedet). Men de har også været steder for afholdelse af fester, og festernes centrum har været et måltid der har adskilt sig fra dagligdagens spisning kvalitativt (kød, alkoholiske drikke) og formentlig også kvantitativt. Set i dette lys har den arkæologisk-antropologiske forestilling (hos Hayden og Dietler) om særlige områder for afholdelse af fester i sen stenalder umiddelbart meget for sig, for Nærorientens helligsteder i 1. årt. f.Kr., som fx templet i Shilo, har været præcist dette: forsamlings- og feststeder.

7. Lovoplæsning og måltid: Nehemias 8

Den religiøse praksis som den halvt beskrives, halvt forudsættes i fortællingen om Hanna, er et eksempel på 'kultur-Jahvereligion'. Det vil ikke være anakronistisk at se den som udtryk for samme afslappede form for religionspraksis som den nutidige 'kulturkristendom' der normalt vil gælde for fx en konfirmationsfejring: med en stiltende accept af et specifikt religiøst ritual hvis egne præmisser overlades til særligt kompetente og interesserede personer og som ikke eksplicit tematiseres i den efterfølgende fest, men som ikke desto mindre tages for givet som en uundværlig del – kort, højtidelig fremmedartet (formentlig: ofte frem for alt kort ...), på et semi-offentligt sted uden for familiens rum under en specialists håndtering – som indledning til en fest.

⁵⁶ Og altså ingen mulighed for her at iagttage den kompetitive side ved alle fester som Hayden og Dietler gerne ville se ...

Som nævnt ovenfor er fortællingen om Hanna indlagt i den omfattende beretning om Israels historie, hvor den indgår i optakten til den komplicerede indførelse af kongedømmet. Den tilhører dermed hele to teo-ideologiske forestillingskredse i Det Gamle Testamente: dels den enklave-teologiske, dels en mindre ideologisk prægnant og formentlig mere virkelighedsnær forestillingsverden hos et ikke-specialiseret lægfolk.⁵⁷ Fortællingen i sig selv giver ikke materiale til det enklaveteologiske program; men den har ladet sig integrere i det uden større vanskeligheder.

Betyder det så at en mere eksplicit enklave-teologisk praksis har været mindre festlig, dvs. lagt mere vægt på et specifikt religiøst (og potentielt polemisk) indhold og mindre, eller evt. slet ingen, vægt på en mulig mere jovial side? Kan vi altså *her* finde den ufestlige religion som jeg i indledningen forudsatte kunne være en nærliggende association? Ikke if. en af de mest centrale enklave-teologiske tekster overhovedet i Det Gamle Testamente: fortællingen om den første offentlige Tora-læsning i det genopbyggede Jerusalem efter det babyloniske eksil (Neh 8).⁵⁸

Meget kort fortalt berettes her hvordan den præstelige, skriftkyndige Ezra (der er hovedfiguren i den forudgående Ezras Bog) på en folkeforsamlings opfordring foretager en oplæsning af en bogrulle der indeholder "Moses' lov", mens forsamlingen (der omfatter hele familier) lytter og agerer med at rejse sig da rullen rulles ud, med løftede hænder og 'amen'-svar bifalder Ezras indledende lovprisning af 'Jahve, den store Gud', og kaster sig til jorden for Jahve (her, og ikke i de tempel-relaterede tekster, ses altså for første gang i en tekst konturerne til jødiske, kristne og muslimske gudstjenester). Ikke alene er indholdet i dette rituelt stramme, 'liturgiske', ritual centreret omkring en sprogligt-kognitiv kommunikation, ikke omkring en manipulation af materiale i form af kød, blod, indvolde, ild, alter osv.; men det understreges tilmed at bogrullen læses 'tydeligt' op og at meningen forklares så den blev forståelig. Alt her peger frem til nutidens prædiken-centrerede gudstjenesteform. I dette forløb – der varer fra solopgang til midt på dagen – lægges al vægt på religiøs instruktion.

Dette er uden tvivl religion i den seriøse udgave. Forsamlingens umiddelbare reaktion synes at pege i den retning: Der udbryder almindelige gråd: "hele folket var begyndt at græde, da de hørte lovens ord" (formentlig fordi den fremlagde pligter som man ikke havde overholdt, da de indtil nu havde været ubekendte).

Men dette er ikke det hele. Den trykkede stemning afbrydes da man får besked på at spise 'fede retter' og drikke 'sød vin'; de der har mad og drikke, skal sende til dem der ikke har. Også her leder den alvorlige del altså over i en mere afslappet del (inkl. alkohol). Der er tilsyneladende ikke tale om en fællesspisning, men om at hver familie indtager sit eget måltid, formentlig hver i sit hus ("Så gik hele folket hen for at spise og drikke og sende mad ud"). Dog forbindes familierne også i en relativ solidaritet i form af velgørenhed, så det religiøse fællesskab der er dannet eller revitaliseret igennem ritualer, ikke helt fragmenteres ud igen i familiemonader.

⁵⁷ Jeg har foreslået at kalde denne (relativt upolemiske) religiøse forestillingsverden eller mentalitet for (nærorientalsk) 'fundamentalteologi' (Lundager Jensen 2021, 99-112).

⁵⁸ Grundlæggende: Søgaard Christensen 2016; jf. også Lundager Jensen 2021, 186-192.

Fortællingen her er tydeligvis skrevet fra et 'elite'-synspunkt, 'fra oven' mere end 'fra neden' (næppe alle deltagere har lige opmærksomt kunnet stå igennem en halv dags religiøs belærende oplæsning). Men den er ikke så 'elitær' at den har villet give afkald på den belønning der ventede efter ritualen: måltidet – som givetvis har festlige træk, for med 'fede retter' menes kødspise – og den 'søde vin' har ikke været en daglig begivenhed. Da den almindelige glæde til slut forklares med at "de havde forstået de ord, der var forkyndt for dem" (menes mon: 'havde endelig forstået ...?'), løber forståelse 'fra oven' og forståelse 'fra neden' nok sammen. Glæden over 'Moses' lov' og glæden over rigelig mad og vin ser ud til at være blevet forbundet til en ret effektiv konstruktion – som kunne konkurrere med tempelreligionens offerkult og med potentiale for videreførelse i fremtiden, herunder i nye religioner.⁵⁹

8. Afslutning: Kort afrundende bemærkning om fest her og hisset i kristendommen

Aksiale religioner er i udgangspunktet ufestlige, for fest forudsætter, igen i udgangspunktet, en tilværelse på de jordiske vilkårs principper – de principper som den aksiale mentalitet foragter og opfordrer til at tage afstand fra. Eksempelvis er de nytestamentlige evangelieberetninger overordnet tragedier der slutter med protagonistens lideselsfulde død, rigtignok suppleret med en triumf der transcenderer de givne vilkår. Selv om evangelieberetningerne således i høj grad 'ender godt', er alt dermed ikke godt, nærmest tværtimod. Verden er jo stadig behersket af 'denne verdens fyrste' (if. Joh 12,31), i hvert fald tilsyneladende. I *den* forstand er evangelieberetningerne deciderede anti-festlige.

Men det er de så alligevel ikke. Jesus manifesterer sin magt og sin status ved fester, mest berømt ved Johannesevangeliets beretning om brylluppet i Kana (Joh 2,1-12) hvor Jesus med et mirakel tilvejebringer mere og endnu bedre vin. If. evangelisten er dette det første tegn – overbevisende for hans følgere – på Jesu 'herlighed'. I en del episoder i evangelierne bliver Jesus og hans tilhængere bespist af gæstfri værter (fx Matt 9,10 hvor værten er tolderen Matthæus), eller spiser i storslående massefællesmåltider (bespisningen af den 5000, Matt 14,13-21, med rigelige levninger). Den sidste nadver er naturligvis også i den forstand en slags fest (med alkohol).

Det samme kan siges om apostlen Peters syn på taget i huset i Joppe hvor en dug tre gange sænkes ned fra himlen med "alle slags af jordens firbene dyr og krybdyr og fugle" (ApG 10,14). Peter er tidligere blevet præsenteret som kulturel kompetent mht. fornuftig omgang med alkohol.⁶⁰ Her opfordres han til at tage for sig af retterne ("Rejs dig, Peter, slag og spis!"). Og de tidligste menigheder har haft fællesspisninger hvor

⁵⁹ Dvs. med betragtelig 'immuniserede' effekt; til immunitet som religionsvidenskabeligt potent begreb; jf. bl.a. Sloterdijk 2009, 19; nu udfoldet som selvstændigt fundamental-begreb i Sørensen 2023.

⁶⁰ ApG 2,15: Peter afviser at pinseunderet skulle skyldes beruselse (i "sød vin"): "det er jo kun den tredje time på dagen"; intet fornuftigt menneske drikker sig fuld så tidligt.

der er blevet spist og drukket – med for lidt deling mellem de mere og mindre velhavende hvad Paulus skarpt kritiserer: “enhver tager straks for sig af sin egen mad, og én sulter, mens en anden drikker sig beruset. Kan I da ikke spise og drikke hjemme?” (1 Kor 11,20-22). Det kunne være en kritik af en fest der ikke forløb som den burde if. Nehm 8! En fest derimod der uden tvivl er forløbet i god ro og orden, er det fællesmåltid som Paulus’ og hans medhjælper Silinus’ fangevogter i Filippi foranstalter umiddelbart efter sin natlige døb – først et religiøst ritual, og så et godt måltid i god stemning:

I denne sene natte-tid tog han dem med og vaskede deres sår, og umiddelbart efter blev han selv og alle i hans hus døbt. Så tog han dem op i sit hus og dækkede op for dem, og hele han og hans husstand jublede over at være kommet til tro på Gud (ApG 16,35 f.).

Et tankevækkende eksempel fra den tidligste periode i 300-tallet, efter Konstantin d. Store og afslutningen på de statslige forfølgelser: den oprindelige Sankt Peters-kirke i Rom. Denne kirke var ikke en officiel biskoppelig kirke, beregnet på egentlige gudstjenester (biskopkirken i Rom var og er Lateran-kirken). Den meget store bygning, i basilika-form, der var en del af et stort anlagt byggeprogram,⁶¹ var derimod en helgengrav (Peters) og dermed et pilgrimsmål, med en overbygget hal til begravelser for meget rige kristne der gerne ville betale for at blive begravet i helgenens nærhed. Men bygningens aflange skib og det foranliggende atrium (en åben, indrammet forgård) var også beregnet på fællesspisninger i nærheden af gravene.⁶² Disse måltider har været festlige begivenheder (den tidlige kristendom var i det hele taget “a largely ‘festal’ religion”; Brown 2012, 244⁶³). Et berømt eksempel er den enorme fest, Pammachius, senator, kristen og ‘ultrafrom mangemillionær’ (MacCulloch 2009, 292), holdt i anledning af sin kones Paulinas død i 397, med tilhørende uddeling af penge til de fattige ude i forgården (ib., 234).

Trods en grundlæggende (aksial) stemning af verdensforsagelse fra begyndelsen var der altså ikke en principiel modvilje imod fælles spisning. Og det har formentlig været en af de mest afgørende faktorer i den opdukende nye religions stabilisering og overlevelse på langt sigt, dvs. dens transformation til ‘postaksial religion’. Allerede Gautama Buddhas afviste sit første forsøg med ekstrem askese som vej til ultimativ

⁶¹ Forskningen er uenige om hvorvidt det faktisk var Konstantin selv der iværksatte byggeriet (fx Liverani 2013) eller en af hans umiddelbare efterfølgere (i første halvdel af 300-tallet) (fx Logan 2021).

⁶² Hvis man gjorde de tankeeksperiment at arkæologer, der intet vidste om kristendom og kirkehistorie, havde fundet Peterskirkens fundamenter og skulle gætte sig til dens funktion, ville de have gættet rigtigt hvis de havde fulgt Haydens og Dietlers intuition!

⁶³ Brown 2012, 233: “Christians had always celebrated the memory of their dead with banqueting”; if. idem 2015, 36: Måltider i nærheden af ens afdøde, *refrigeria*, var, også forud for den konstantinske vending, “a feast of refreshment and good cheer” (om måltider ved katakomberne ved San Stephano i Rom). Jf. Krautheimer 1975, 52: “The funeral banquets had grown into monster kermesses. Naturally the mobs would get out of hand, and drunkenness and dancing, brawls, bawdy songs, and gobbling all became part of the revelry. The celebration of Mass in the early mornings did little to dampen the excitement”.

erkendelse.⁶⁴ Og det har været en form for religiøs moderation der har kunnet modstå pres og kritik fra senere asketiske skikkelser i fx den egyptiske ørken;⁶⁵ såvel som, igennem hele kristendommens historie, mere rigoristiske røsters principielle modvilje imod festligheder.⁶⁶

Men det kunne også blive for hyggeligt – i Sankt Peterskirken der var alment berygget for sin løftede stemning⁶⁷ såvel som andre steder. Caesarius, biskop i Arles 502-542, formanede i prædikener sin menighed til at holde igen med festligheder. Alkoholisisme var et problem, ikke kun blandt lægfolket, men også blandt de gejstlige, fremmet af peer-pressure og umådeholdne drikkekonkurrencer, og for Caesarius at se var det ingen undskyldning at deltagerne blev presset til at drikke englenes og helgenernes skål. Caesarius rådede i øvrigt til en moderat omgang med alkohol og, for de deciderede alkoholikere, til en langsom nedtrapning. Han gik ikke imod indtagelse af vin som sådan (det ville have været svært i Provence⁶⁸), men imod misbrug. Det var en ærlig sag at føle tørst – i den forstand er mennesker ikke anderledes end jorden der jo også skal læskes fra tid til anden. Men menneskene burde i det mindste være på højde med dyrene: De drikker når de er tørstige, og stopper når de ikke længere har behov.⁶⁹

Caesarius selv var praktiserende asket; men han var også biskop, hyrde for almindelige mennesker. Han forstod at flertallet af almindelige kristne ikke kunne leve op til strenge normer om afholdenhed.

En senantik-tidlig middelalderlig biskops accept af moderat festlighed på de jordiske vilkårs præmisser er formentlig ganske betegnende for en faktisk kirkelig praksis, ikke kun i 300-tallet, men igennem århundreder. Et prominent eksempel vil være den model for kristen mission i det sydlige England som pave Gregor den Store i et berømt brev anbefalede sin udsending, abbed Melittus. Afskaffelsen af hedenske helligdomme bør bestå i at fjerne afgudsbilleder, men lade deres bygninger stå, stænke dem med vievand og indsætte altre med helgenrelikvier. Så kan de lokale fortsat komme

⁶⁴ Askensens alimentære del var, if. legenden, at reducere fødeindtaget til et par dråber bønnesuppe om dagen (Harvey 1990, 19).

⁶⁵ Således om eneboeren Makarios fra Alexandria (300-tallet); i syv år spiste han kun udblødte bønner og evt. rå grøntsager, hvis der var nogle; han udfordrede klostergrundlæggeren Pachomios og dennes talrige munke i en konkurrence om hvem der kunne drive den alimentær askese længst – med så stor succes at han blev bortvist for ikke at demoralisere klosterfællesskabet (Palladius, 1955, p. 153. 156 f.).

⁶⁶ Tertullians beskrivelse af kristnes sammenkomster som frugalt-sparsommelige hører nok til den normative genre: 'Man går først til bords efter bøn til Gud; man stiller sulten, man drikker som det er gavnligt for velopdragen mennesker – der skal lovsynges og læses op af de hellige skrifter efter måltidet – og efter den afsluttende bøn går man hjem, som mennesker der ikke har indtaget et måltid, men snarere en belæring' (*Apologeticus* 39).

⁶⁷ Augustin, brev 29.10 (Dudden 1935, 54): Han har hørt at det ikke har været muligt at dæmpe festlighederne ved Peters grav fordi stedet lå for langt borte fra biskoppens sted inde i byen og fordi der var for mange og for fremmede besøgende.

⁶⁸ Men næppe kun i Provence: I Milano, på biskop Ambrosius' tid (ult. 300-tallet) "[d]runkenness appears to have been peculiarly prevalent"; og åbenbart generelt i provinsen Afrika (Dudden 1935, 54; 468).

⁶⁹ Caesarius af Arles, *Sermones* 46-47 (1978, 358-389). ☩☩☩ (Césaire d'Arles, *Sermon au peuple*, Tome 2, Sources Chrétiennes 243, 1978, 358-389)

og slagte, spise og hygge sig, og så vil de nok langsomt blive rigtige kristne: 'Når de har lov til at glæde sig med ydre ting, vil de lettere også føle en indre glæde'.⁷⁰

Parallelt hermed har der selvfølgelig også altid eksisteret en mere rigorøs, mere 'aksial', og mere fjendtlig linje over for jordisk festivitas. Et eksempel fra nyere tid kan være den lutheranske pietisme i første halvdel af 1700-tallet. Den brillante salmedigter Hans Adolf Brorson modstillede 'verden', dvs. det ordinære, menneskelige liv, som var idel elendighed og lidelse, med den himmelske lyksalighed. Så selv om verden var glædesløs – altså if. dem der (som Brorson) over for verdens foragt for de autentiske kristne havde moralsk styrke til at foragte tilbage⁷¹ – vil de kristnes virkelighed overhovedet ikke være glædesløs. I himlen, hedder det i den fantastiske salme "Den store hvide flok vi se"⁷², holder 'helteskaren' (der i kraft af dens troskab og vedholdenhed 'slap så vel' fra jordelivet) "nu kirkegang / med uophørlig jubelsang / (...) en evig løvsals-fest" (altså en slags kristen *sukkôt*, løvhyttefesten fra GT).

Den himmelsk fest er her ikke kun festen over alle fester, festen der sublimerer, opsluger og afslutter alle fester og som lader gudstjeneste ("kirkegang"!) og fest smelte sammen, så man kan tro dem forsvinde ned i (eller gå op i) en oprindelig urfest, en eskatologisk Fest¹. Den er også festen der vender alle jordiske fester på hovedet, så selv den mest elementære forskel, forskellen på værten og gæsten, opløses i ren surrealisme. For "Lammet", dvs. Kristus, er her ikke kun "både vært og gæst" (som Brorson skriver), men også, formoder jeg da, selve hovedretten (altså de fede retter og den søde vin – som han allerede er på jorden, såvel metaforisk som metonymisk, i form af nadverelementerne⁷³). Andre – de der ser på de fromme udefra – kan måske kun se glædesløs ufestlighed. Men de fromme selv, de er ikke blot lovet en evig løvsalsfest – de kan godt begynde at glæde sig allerede nu.

Grundtvig ville ikke have være uenig: Himmeriget i udødeligheden er ét stort festmåltid. Hvad der måske er hans seneste digt (fra hans dødsår, 1872), slutter med denne forventning:

Naar med denne Verden brydes,
Til Gudsbordet vi indbydes!⁷⁴

⁷⁰ "dum eis aliqua exterius gaudia reservantur, ad interiora gaudia consentire facilius valeant".

⁷¹ Hans Adolf Brorson, "En hyrde glemmer fåret ej" (1735; *Den Danske Salmebog* nr. 593): "foragte verdens selskabs ro".

⁷² Fra 1765; *Den Danske Salmebog* nr. 571. Nutidsformerne: 'vi se', 'de holder nu kirkegang', osv. er vel på én gang eskatologisk og samtidig (jf. en traditionel romersk-katolsk forestilling om de lutrede sjæles optagelse i himlen forud for dommedag og kødets optandelse).

⁷³ Joh 6,35: "Jeg er livets brød. Den, der kommer til mig, skal ikke sulte, og den, der tror på mig, skal aldrig tørste"; v. 51: "Jeg er det levende brød, som er kommet ned fra himlen; der, der spiser af det brød, skal leve til evig tid. Og det brød, jeg vil give, er mit kød, som gives til liv for verden"; v. 54: "Den, der spiser mit kød og drikker mit blod, har evigt liv, og jeg skal oprejse ham på den yderste dag. For mit kød er sand mad, og mit blod er sand drik. Den, der spiser mit kød og drikker mit blod, bliver i mig, og jeg i ham." – Hvis Johannes-evangeliets tekst her (v. 53b-56) er en tilføjelse der hentyder til nadveren, transformeres den enkelte persons troshandling til en rituel og kollektiv begivenhed, altså til et festmåltid af en slags.

⁷⁴ *Grundtvigs Sang-Værk*, Bind 5.2, Nr. 350 (Gads Forlag 1984, 628).

LITTERATUR

Bellah, Robert N.

- 1999 "Max Weber and World-Denying Love: A Look at the Historical Sociology of Religion", *Journal of the American Academy of Religion* 67 (2), 277-304.
<https://doi.org/10.1093/jaarel/67.2.277>
- 2011 *Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age*, The Belknap Press of Harvard University Press.
<https://doi.org/10.4159/harvard.9780674063099>

Brown, Peter

- 2012 *Through the Eye of a Needle. Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West, 350-550 AD*, Princeton University Press.
<https://doi.org/10.1515/9781400844531>
- 2015 *The Ransom of the Soul. Afterlife and Wealth in Early Western Christianity*, Harvard University Press. <https://doi.org/10.4159/9780674286504>

Caesarius af Arles

- 1978 Césaire d'Arles, *Sermon au peuple*, Tome 2, Sources Chrétiennes 243.

Detienne, Marcel & Jean-Pierre, eds.

- 1979 *La cuisine de sacrifice en pays grecs*, Gallimard.

Dietler, Michael

- 2001 "Theorizing the Feast. Rituals of Consumption, Commensal Politics, and Power in African Contexts", in: Michael Dietler & Brian Hayden, eds., *Feasts. Archaeological and Ethnographic Perspectives on Food, Politics, and Power*, Smithsonian Institution Press, 65-114.

Dietler, Michael & Brian Hayden

- 2001 "Digesting the Feast: Good to Eat, Good to Drink, Good to Think", in: Michael Dietler & Brian Hayden, eds., *Feasts. Archaeological and Ethnographic Perspectives on Food, Politics, and Power*, Smithsonian Institution Press, 1-20.

Dudden, F. Homes

- 1935 *The Life and Times of St. Ambrose*, Clarendon Press.

Dupront, Jacques

- 1974 "La religion: Anthropologie religieuse", in: Jacques Le Goff & Pierre Nora, eds., *Faire de l'histoire. II. Nouvelles approches*, Gallimard, 142-183.

Durkheim, Emile

- 1912 *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Quadrige/PUF [1994].

Etzioni, Amitai

- 2004 "Holidays and Rituals: Neglected Seedbeds of Virtue", in: Amitai Etzioni & Jared Bloom, eds., *We Are What We Celebrate. Understanding Holidays and Rituals*, New York University Press, 3-40.
<https://doi.org/10.18574/nyu/9780814722916.003.0003>

Foucault, Michel

- 1983 *Discourse and Truth: the Problematization of Parrhesia*, 6 lectures given by Michel Foucault at the University of California at Berkeley.
<https://foucault.info/parrhesia/> (set 2024-10-18).

Fournier, Marcel

- 2007 *Émile Durkheim (1858-1917)*, Fayard.

Geertz, Clifford

- 1973 "Religion as a Cultural System", in: idem., *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, 87-125.

Goody, Jack

- 1982 *Cooking, Cuisine, and Class: A Study in Comparative Sociology*, Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511607745>

Harvey, Peter

- 1990 *An introduction to Buddhism. Teaching, history and practices*, Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139050531>

Hayden, Brian.

- 2001 "Fabulous Feasts. A Prolegomenon to the Importance of Feasting", in: Michael Dietler & Brian Hayden, eds., *Feasts. Archaeological and Ethnographic Perspectives on Food, Politics, and Power*, Smithsonian Institution Press, 65-114.
2009 "The proof is in the pudding: Feasting and the origins of domestication", *Current Anthropology* 50, 597-601. <https://doi.org/10.1086/605110>
2014 *The Power of Feasts. From Prehistory to the Present* Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781107337688>

Hertzberg, Hans Wilhelm

- 1956 *Die Samuelsbücher (Das Alte Testament Deutsch 10)*, Vandenhoeck & Ruprecht.

Horscheimer, Max & Theodor Adorno

- 1947 *Dialektik der Aufklärung*, Quirido Verlag; dansk ved Per Øhrgaard: *Oplysningens dialektik: Filosofiske fragmenter*, Gyldendal 1972.

Jones, Martin

- 2008 *Feasts: Why Humans Share Food*, Oxford University Press.

Jones, Robert Alun

- 2005 "Practices and presuppositions: some questions about Durkheim and Les Formes élémentaires de la vie religieuse", in: Jeffrey C. Alexander & Philip Smith, eds., *The Cambridge Companion to Durkheim*. Cambridge University Press, 80-99. <https://doi.org/10.1017/CCOL9780521806725.004>

Klostergaard Petersen, Anders & Hans J. Lundager Jensen

- 2020 "Review-artikel: Alexandra Maryanski om Durkheim og religionens oprindelse", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 70, 189-204.
<https://doi.org/10.7146/rt.v0i70.121829>

Krautheimer, Richard

- 1975 *Early Christian and Byzantine Architecture*, 2. ed., Penguin Books.

Lang, Bernhard

- 2013 "Agerbrugeren, den intellektuelle og individet. Præsentation og fortolkning af religiøs evolution efter Robert Bellah. Med en annoteret bibliografi over de historiske stadier, Bellah-style", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 60, 32-56.
<https://doi.org/10.7146/rt.v0i60.20409>
- Liverani, Paolo
 2013 "Saint Peter's and the City of Rome between Late Antiquity and the early Middle Ages", in: Rosamond MacKitterick et al., eds., *Old Saint Peter's, Rome*, Cambridge University Press, 21-34.
<https://doi.org/10.1017/CBO9781107300453.003>
- Logan, Alastair
 2021 "Who Built Old St Peter's? The Evidence of the Inscriptions and Mosaics", *Vigiliae Christianae* 75, 43-69. <https://doi.org/10.1163/15700720-12341463>
- Luhmann, Niklas
 1997 *Iagttagelse og paradoks*, Gyldendal.
- Lundager Jensen, Hans J.
 2005 "Durkheim og den store teori", *Religion* 2, 8-21.
 2013 "Pæseh, halloween: Aksial og tribal religion", *Collegium Biblicum Årsskrift* 17, 1-11. <https://doi.org/10.7146/cb.v17i0.16972>
 2021 *Religion og teologi i Det Gamle Testamente*, Eksistensen.
- MacCulloch, Diarmaid
 2009 *A History of Christianity*, Penguin Books.
- Maryanski, Alexandra
 2018 *Émile Durkheim and the Birth of the Gods*, Routledge.
<https://doi.org/10.4324/9780429503993>
 2014 "The Birth of the Gods: Robertson Smith and Durkheim's Turn to Religion as the Basis of Social Integration", *Sociological Theory* 32 (4), 253-376.
<https://doi.org/10.1177/0735275114558943>
- Mathiez, Albert
 1904 *Les Origines des cultes révolutionnaires (1789-1792)*, Société nouvelle de librairie et d'édition.
- Mauss, Marcel
 1904-05 "Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos. Etude de morphologie sociale", *Année sociologique* 9.
 1923 "Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques", *Année Sociologique*, 2. série, 1.
- McCarter, P. Kyle
 1980 *I Samuel* (The Anchor Bible 8), Doubleday.
<https://doi.org/10.5040/9780300261196>
- Milbank, John
 1990 *Theology and Social Theory beyond secular reason*, Blackwell.
- Mostowlansky, Till & Andrea Rota
 2023 "Emic and etic", in: Felix Stein, ed., *The Open Encyclopedia of Anthropology*. Redigeret; <https://www.anthroencyclopedia.com/entry/emic-and-etic>.

Nahum-Claudel, Chloe

2023 "Feasting", in: Felix Stein, ed., *The Open Encyclopedia of Anthropology*.
<https://www.anthroencyclopedia.com/entry/feasting> (set 2023-10-22).

Ozouf, Mona

1976 *La fête révolutionnaire 1789-1799*, Gallimard.
<https://doi.org/10.14375/NP.9782070295173>

Palladius

1955 "Udtog af Palladius' *Historia Lausiaca*", in: *Den hellige Antonius' liv og andre skrifter om munke og helgener i Ægypten, Palæstina og Syrien*, oversat af Holger Friis Johansen, 126-195. Selskabet til historiske kildeskrifters oversættelse XIII, 4, Munksgaard.

"Parrhesia"

Wikipedia. Die freie Enzyklopädie. <https://de.wikipedia.org/wiki/Parrhesia> (set 2023-10-22)

Rappaport, Roy A

1999 *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge University Press.
<https://doi.org/10.1017/CBO9780511814686>

Reay, M.

1959 *The Kuma: Freedom and Conformity in the New Guinea Highlands*, Cambridge University Press.

Sloterdijk, Peter

2009 *Du musst dein Leben ändern. Über anthropotechnik*, Frankfurt am Main.

Smith, William Robertson

1889 *Lectures on the Religion of the Semites*, Black.

Smyth, Jonathan

2016 *Robespierre and the Festival of the Supreme Being. The search for a republican morality*. Manchester University Press.
<https://doi.org/10.7228/manchester/9781526103789.001.0001>

Spencer, Baldwin & F.J. Gillen

1899 *The Native Tribes of Central Australia*, Macmillan.
<https://doi.org/10.2307/2842887>

Søgaard Christensen, Line.

2016 *Instructing the Israelites: Axiality, teaching and rituals in the Hebrew Bible*, Aarhus: Graduate School of Arts, Theology, Aarhus University.

Sørensen, Jesper

2023 *Why cultures persist: Toward a cultural immunology*, Aarhus University Press.
<https://doi.org/10.2307/jj.9192209>

Teit, James

1900 *The Thompson Indians of British Columbia*. American Museum of Natural History.

Testart, Alain

1982 *Les chasseurs-cueilleurs ou l'origine des inégalités*, Société d'ethnographie.
2012 *Avant l'histoire : l'évolution des sociétés, de Lascaux à Carnac*, Gallimard.

Tulard, Jean

1987 *"Première partie: Les événements"*, in: Jean Tulard, Jean-François Fayard & Alfred Fierro, *Histoire et dictionnaire de la révolution française 1789-1799*, Éditions Robert Laffont, 5-309.

Watt, Jeffrey R

2020 *The Consistory and Social Discipline in Calvin's Geneva*, University of Rochester Press. <https://doi.org/10.1515/9781787449428>

Weismantel, Mary

2003 "An Embarrassment of Riches. Review of Dietler & Hayden, eds., *Feasts*", *Current Anthropology* 44 (1), 141-142. <https://doi.org/10.1086/345695>

Websider:

Forordning 26. marts 1629

<https://www.ronlev.dk/bibliotek/1733.pdf> (set 2024-02-14)

Danske Lov

https://jura.ku.dk/jurabog/pdf/juridiske-monografier/Kong_Christian_5_Danske_lov_1911.pdf (set 2024-02-14)

Om Sabbatens og andre Hellige-dages tilbørlige Helligholdelse, og den hidtil derved foreløbne Misbrugs Afskaffelse, 26. sept. 1735

<https://danmarkshistorien.dk/vis/materiale/forordning-om-sabbatens-og-andre-helligdages-tilboerlige-helligholdelse-12-marts-1735> (set 2024-02-14)

Hans J. Lundager Jensen, professor em., dr. theol.
Afdeling for Religionsvidenskab, Aarhus Universitet