

Festers frygtforløsende funktion i jødisk religion

MARIANNE SCHLEICHER

ENGLISH SUMMARY: *To move beyond the finding that tightly regulated rituals and affective feasts seem to occur in pairs, this article asks why this is so. The article draws on Gilles Deleuze and Félix Guattari's understanding of cultural phenomena, including religion, as a protection against chaos, and on Peter A. Levine's understanding of adequate responses to potentially traumatising experiences to prevent emotional blockage. It analyses four calendar feasts in Jewish religion: the Feast of Weeks, the Feast of Tabernacles, Passover, and Purim, based on the thesis that calendar feasts have evolved to facilitate collective 'shake-and-run'-reactions when people have had reason to 'freeze' in response to potentially chaotic and life-threatening situations during the year, albeit in changing contexts. Concretely, the article asks, what anxiety relief do these four calendar feasts offer in different phases of Israelite-Jewish history of religion?*

DANSK RESUME: *For at nå dybere end den erkendelse, at stramt regulerede ritualer og affektive fester synes at optræde i par, spørger denne artikel ind til, hvorfor det forholder sig således. Perspektiver til forklaring hentes fra Gilles Deleuze og Félix Guattaris forståelse af kulturelle fænomener, herunder religion, som et værn mod kaos og Peter A. Levines forståelse af 'ryst-og-løb'-handlinger som nødvendige reaktioner på potentielt traumatiserende oplevelser, hvis blokeringer skal undgås. Artiklen undersøger fire kalenderritualer i jødisk religion: ugefesten, løvhyttefesten, påske og purim, ud fra den tese, at kalenderfester har udviklet sig til at facilitere kollektive 'ryst-og-løb'-reaktioner, når mennesker har haft grund til at 'fryse' som reaktion på potentielt kaotiske og livstruende situationer i årets løb, om end i skiftende kontekster. Konkret spørges der til, hvilken frygtforløsning disse fire kalenderfester tilbyder i forskellige faser af israelitisk-jødisk religionshistorie?*

KEYWORDS: *calendar feasts; anxiety relief; collective anxiety; Jewish religion; Feast of Weeks; Feast of Tabernacles; Passover; Purim; traumatizing experiences; shake-and-run; freeze situations*

Indledning

Forskere som Émile Durkheim, Victor Turner og Ronald Grimes, der har beskæftiget sig med fest, er enige i, at stramt strukturerede ritualer ofte efterfølges af løst strukturerede fester i religiøse kontekster. Positivt i et samfundsperspektiv skaber fester glæde og effervescent, sagde Émile Durkheim, ligesom han hæftede sig ved, at man med de rituelle pligter bag sig fik ...

fornyet styrke af, om end kortvarigt, at have levet et liv, der var mindre stramt, lettere og friere. ...

Det er derfor, at selve idéen om en religiøs ceremoni af en vis betydning naturligt vækker idéen om en fest. Omvendt har enhver fest, selv når dens oprindelse er rent lægfolkkelig, visse karakteristika, der hører den religiøse ceremoni til, thi i hvert tilfælde har den det som sin effekt at bringe individer sammen, bringe masserne i bevægelse og således fremkalde en tilstand af effervescent, til tider endda vildelse, der ikke er uden et vist slægtskab med den religiøse tilstand. Mennesket bringes ude af sig selv og afledes fra sine normale beskæftigelser og bekymringer (Durkheim 1912, 365).¹

Victor Turner (1982: 19) hæfter sig på lignende vis ved festers bipolaritet, som han præciserer som en karakteriserende spænding mellem festers normative pol, hvor symboler minder om samfundets moralske, sociale og politiske orden og så festers fysiologiske, sansestimulerende pol, der foranlediger højstemthed, øget aktivitet og følelsesmæssig modtagelighed. Ronald Grimes (1982: 44), om end han udlægger religiøs festlighed som et element af leg med potentiale for parodi og kritik af samfundsordenen, forstår også festligheden i skarp kontrast til ritualers øvrige højtidelige sindstilstande. Nærværende artikel forstår sig i forlængelse af bl.a. Durkheim, Turner og Grimes' blik for festers løse, sågar løsslupne karakter i kontrast til de stramt regulerede, ofte forudgående ritualer. Spørgsmålet er blot, hvorfor de stramt regulerede ritualer og de affektive fester synes at optræde i par?

Analytisk vil jeg adressere det affektive karaktertræk ved fester ud fra to teoretiske perspektiver. Mit første perspektiv er inspireret af filosofen Gilles Deleuze og psykoanalytikeren Félix Guattari, der argumenterer for, at alle kulturelle fænomener har som deres grundlæggende funktion at værne mod konkrete former for kaos. Deleuze og Guattari er overordnet set kendt for et opgør med essentialisme og dualisme med afsæt i en forståelse af altings forskellighed. De gør op med essentialisme i forskellige former for tænkning, fordi de opfatter alting som i proces, mangfoldigt og sammenfiltret med nærliggende fænomener og således uden en stabil kerne. De gør op med dualisme, herunder ontologiske sondringer mellem sjæl og legeme, kultur og natur, og transcens og immanens, fordi de er overbeviste om, at selv immaterielle fænomener så som forestillinger om sjæl, kulturelle værdier og transempiriske kræfter ikke skal tænkes som luftige konstruktioner af uvirkelig karakter, men som menneskers ganske immanente modtræk til konkrete problemer og former for kaos. Et kapitel om,

¹ Bortset fra oversættelser fra Bibelen, den autoriseret oversættelse fra 1992, vil alle oversættelser af kilder såvel som forskningslitteratur være mine egne.

hvordan immaterielle fænomener så som melodier og rytme produceres som værn mod kaos, åbner med denne kendte passage:

Et barn i mørket, grebet af frygt, trøster sig selv ved en stakåndet syngen. Han går og holder inde med sin sang. Vildfaren søger han ly og orienterer sig med sin lille sang så godt, som han kan. Sangen er som en rå skitse med et beroligende og stabiliserende, roligt og stabilt, center i hjertet af kaos" (Deleuze & Guattari 1987, 362).

Kapitlet fortsætter med en refleksion over lignende kulturelle værn mod kaos. Her når de til riter og religioner, som de forstår som et territoriums bestræbelse på at organisere og segmentere et miljø ved bl.a. at binde dets kaoskræfter (Deleuze & Guattari 1987, 374). Hvis Deleuze & Guattaris teori om immaterielle kaosværn antages, må det logisk set kunne forventes, at også religiøse fester med deres indlejring i materielle forhold og immaterielle forestillinger også er opstået og består, fordi de udfylder en funktion i forhold til at værne mod et kaos. Denne artikel antager teorien og spørger følgelig om, hvilket specifikt kaos udvalgte fester forsøger at værne imod.

Den anden teori er hentet fra psykologien og forholder sig til blokerede følelser som følge af såkaldte fryserreaktioner i potentielt livstruende situationer. Som stressreaktioner er det basalt for både dyr og mennesker enten at kæmpe, flygte eller fryse. Peter A. Levine, en medicinsk biofysiker, noterede sig i forbindelse med sin behandling af Vietnam-veteraner med posttraumatiske stresssymptomer, at vilde dyr aldrig lider af traumer, ej heller lider mennesker af traumer, hvis de i den stressfyldte situation reagerede med kamp eller flugt. Derimod traumatiseres mennesker typisk, hvis de 'frøs' i den stressfyldte situation. Levine valgte derfor at observere vilde dyr, der 'frøs' i potentielt faretruende situationer med særligt fokus på, hvad dyrene gjorde, når faren var overdrevet. Her noterede han sig, at dyrene rejste sig, rystede sig intensivt, hvorefter de satte i løb med høj fart. Mennesker, der 'fryser', får sjældent rystet sig og løbet umiddelbart efter den farefulde situation. Levine ræsonnerede derfor, at den energi, som oprindeligt var tænkt som afsæt for kamp eller flugt, måtte blokere for hensigtsmæssige emotionelle reaktioner i fremtidige situationer (Levine 2004). En sådan blokering er hverken ønskværdig for individer eller kollektiver. Netop på grund af de ofte intense kropslige bevægelser, følelsesudbrud og højstemte sindstilstande under fester vil jeg antage den tese, at især årligt tilbagevendende fester, altså kalenderfester som fænomen, har udviklet sig til at facilitere kollektive 'ryst-og-løb'-reaktioner i kulturer, hvor mennesker har haft grund til at 'fryse' som reaktion på potentielt livstruende situationer i årets løb, fx udebleven regn eller fejlslået høst.² Mens religion fra arkaisk tid og frem ofte overlader fx ydmyge taksigelseshandlinger til specialister i et

² Jeg kunne ligeledes have valgt at fokusere på fest i forbindelse med overgangsritualer såsom fødselsfejring, pubertet og ægteskab som forløsende i forhold til akkumulerede 'fryse'-reaktioner frem mod en overgang med et usikkert udfald. Her vil kollektivet typisk bestå af en mere intim kreds af familie og venner. Med andre ord vil en fest kunne tage sig forskelligt ud alt efter umiddelbar anledning, socialenhedens størrelse, religionstype og andre variabler, men min påstand vil være, at enhver religiøs fest altid vil have det som sin funktion at forløse fra en akkumuleret frygt. I denne artikel begrænser jeg undersøgelsen til udvalgte jødiske kalenderfester.

stramt reguleret ritual, der ikke tilbyder et nævneværdigt handlerum for det menige medlem, er den religiøse kalenderfest karakteriseret ved at inkludere alle, hvormed alles kropslige handling/reaktion muliggøres.

For at illustrere min pointe, at ritual og fest hører sammen, fordi det løsslupne må til som supplement til specialisternes ritualiserede taksigelse for at muliggøre kollektivets forløsning fra akkumuleret ængstelse, vil jeg analysere fire kalenderritualer i jødisk religion: ugefesten, løvhyttefesten, påske og purim. Op gennem historien har disse kalenderfester forandret sig, og jeg vil derfor desuden antage, at forandringer i israelitters og jøders livsgrundlag, herunder nye former for kaos, trusler og bekymringer, har resulteret i tematiske transformationer af disse fester. Det gennemgående spørgsmål vil være: Hvilken frygtforløsning tilbyder disse fire kalenderfester i forskellige faser af israelitisk-jødisk religionshistorie?

Som et analytisk redskab til at anskueliggøre, hvor og hvordan kaosværn og frygtforløsning spiller en rolle i forhold til religiøse fester, vil jeg inddrage det litterære begreb 'inclusio'. *Inclusio* betegner en litterær struktur, hvor to ens eller beslægtede størrelser omkranser et indhold, hvormed en eller flere forbindelser mellem den omkransende rammes dele og midten understreges. I forhold til den eksisterende festforskning, vil jeg hævde, at det er første del af *inclusio*, der er blevet overset. Velsignelse og det stramt regulerede taksigelsesritual udgør til sammen en komplementær midte, efterfulgt af fest. Fest flagrer således som anden del af en omkransende ramme. Rammens første del og således *inclusios* begyndelse udgøres da af den ængstelse, der følger med frygten for kaos, og den bliver først forløst med festen. Den fulde *inclusio*, som bidrager til analysens fokus, kan skitseres således:

Inclusio – første del	Midte		Inclusio – anden del
Ængstelse	Modtagelse af velsignelse	Taksigelsesritual	Fest

Analyse

Deuteronomium beskriver bl.a. ugefesten og løvhyttefesten som pilgrimsfester, der havde den henholdsvis tidlige og sene frugthøst som anledning (Deut 16,9-17). Familier skulle rejse til templet i Jerusalem for at bringe tiende til tempelpersonalet, der foretog bl.a. dyrefringer på de pilgrimsrejsende familiers vegne, mens familierne selv nød et festmåltid uden for templet med vin og kød fra offerdyret. Teksten præciserer, at de israelitiske familier skal "holde måltid dér for Herren jeres Guds ansigt, og I skal sammen med jeres familier glæde jer over alt, hvad I har erhvervet, det Herren din Gud har velsignet dig med" (Deut 12,7). Moses forstår dermed glæden ved festmåltidet som direkte forbundet til det, som den israelitiske familie er blevet velsignet med, hvilket under ugefesten og løvhyttefesten vil være en veloverstået høst. Det ligger im-

plicit, at formålet med høsthøjtidernes stramt regulerede offerritualer er at udvise taknemmelighed, hvilket kan udtrykkes med formularen *'do quia dedisti'*; dvs. 'jeg giver, fordi jeg er blevet givet' (Lundager Jensen 2021, 142-145). Deltagernes glæde under festmåltidet kan ligeledes udtrykke taknemmelighed (Schleicher 2022), men glæde er bare ikke eneste affektive tilstand, som disse høstfester sætter deltagerne i. Der er eksempelvis også lettelse over, at høsten kom i hus, og benovelse over at stå "for Herren jeres Guds ansigt", dvs. at de opholder sig foran helligdommen. Bekymringer, kaos og frygt ændrer sig imidlertid konstant, hvilket præger struktureringen af fester i den religionshistoriske udvikling, og det er, hvad analysen vil forfølge.

Ugefesten (Shavuot)

I år 70 e.v.t. nedbrændte romerne templet i Jerusalem, og i år 135 e.v.t. ophævede de Judæas status som provins, hvilket indledte et 1800-år langt eksil, hvor jøder måtte tilpasse sig diverse værtnationers betingelser og levevilkår. Tidligt under det lange eksil insisterede forskellige rabbinere på, at Torah ikke kun indeholdt vejledning til, hvordan enhver jøde burde leve sig liv; Torah indeholdt også Guds metonymiske tilstedeværelse i form af hans ord. Af den grund opfordrede rabbinerne til at 'rejse et gærde rundt om Torah' (mAvot 1:1), ligesom man ville gøre om et tempel for at markere grænsen til det hellige. Torah blev det nye 'pilgrimsmål'.

Ligesom andre af datidens jøder³ forbandt de tidlige rabbinere ugefesten med åbenbaringen af Torah på Sinajs bjerg, hvilket krævede fejring med mad, drikke og glædesytringer (bPesachim 68b). Denne nyfortolkning af ugefestens tema påvirkede liturgien i de fremvoksende synagoger. Det blev kutyme, at et par uddannede specialister, eller i det mindste læsekyndige mandlige jøder, læste Exodus, kapitel 19-20 om åbenbaringen af Torah op i synagogen. Fra det 8. århundrede blev Exodus-kapitlerne suppleret med læsning af Ruths Bog (bSoferim 14:3-5), fordi Ruth med sin 'konversion' til den judæiske Naomis guddom demonstrerede et bevidst tilvalg af judæisk identitet, sådan som den blev foreskrevet i Torah. At Ruths bevidste tilvalg gøres central i ugefestens liturgi kunne antyde en reel frygt for, at jøder uden et tempel og et hjemland ville glemme deres jødiskhed og i stedet identificere sig med deres ikke-jødiske værtskulturer.

Den stramt regulerede oplæsning fra Exodus og Ruths Bog, der kræver specialisering, forstår jeg som et taksigelsesritual, der skal signalere og vedligeholde en kollektiv belæring om og taknemmelighed over, at de, der er til stede i synagogen, af Gud har modtaget Torah som en lære og står sammen om dens udlægning. Lægfolk har dog stadig et behov for at reagere på frygten for og, for nogle, fristelse til frafald. Den ængstelse, der har ligget under overfladen året igennem, forklarer, hvorfor specialisters stramt regulerede ritual ikke kan stå alene, men kræver en fest med alles deltagelse. At frygten for frafald fra Torah forklarer den efterfølgende fest, understøttes af, at festmåltidet i det 14. århundredes tempelløse jødedom udviklede sig fra Bibelens fokus

³ Jf. Jesus i Johs 7 og terapeuterne ifølge Filon i *Om det Kontemplative Liv eller de Bønfaldende*, jf. red. Ejrnæs, Holst, Müller 2003, 556-561.

på en overflod af vin og kød fra offerdyr til primært at bestå af et potpourri af mælkeprodukter, herunder forskellige typer ost, fordi mælk blev fortolket som et symbol på Torah. Ligesom Torah nærer sjælen, således nærer mælken kroppen. På symbolsk vis producerede festens indoptag af Torah gennem mælkeprodukter en kropsliggjort modgift imod den konstante frygt for straf i eksil.

Løvhyttefesten (Sukkot)

Udover at have status som en pilgrimsfest blev det allerede i Mosebøgerne præciseret, at løvhyttefesten var en hellig tid, hvor Torahs betydning skulle understreges. Moses påbød præster og levitter at læse torahrullen for hele befolkningen på løvhyttefestens første dag hvert syvende år (Deut 31,9-13) som en betingelse for, at folket kunne forblive i det forjættede land og således undgå fremtidig landflygtighed. Frygten for, at Jahve kunne påtvinge folket en ny periode med landflygtighed, syntes reel. I Leviticus begrunder Jahve sit påbud til israelitterne om at bygge og bo i løvhytter under hele festugen med en indirekte trussel om gentagelse. Rituallet skal udføres, således "at de kommende slægter kan vide, at jeg lod israelitterne bo i løvhytter, da jeg førte dem ud af Egypten" (Lev 23,43).

Fra og med 135 e.v.t. blev frygten for landflygtighed med dertilhørende kaos til virkelighed, og det blev oplagt at investere i den rituelle genopførelse af løvhytter og tematisere tidligere erfaringer af landflygtighed. I Mishnah fra ca. 200 e.v.t. foreskrev rabbinerne en stram struktur, hvad angik konstruktionen af løvhytter (mSukkot 1-2), der svarede til de stramt formulerede bestemmelser for tiende til templet som en taksigelseshandling. Som et redskab til ihukommelse af den oprindelige pilgrimsfest, hvor den sene frugthøst skulle bringes til templet, foreskrev Mishnah et ritual, hvor man skulle vifte med en buket, der refereres til som *lulav*. *Lulav* betyder palmeblad, som er en af fire foreskrevne ingredienser i buketten. De andre er myrte (*hadassah*), pil (*aravah*) og citron (*etrog*) (mSuk 3:4). Sammenbundet i en buket skal de 'bæres rundt i landet i syv dage til minde om templet' (mSuk 3:12). En gang dagligt skulle mænd vifte med *lulav*'en i alle de fire verdenshjørners retning som symbol på Guds allestedsnærvær, mens de reciterede de såkaldte *hallel*-salmer (Sl 113-118) som taksigelsbøner.

Tematisering af Guds allestedsnærvær bidrager med håb i en landflygtighedskontekst. For at styrke den konnotation ved festen, rettede rabbinerne deres opmærksomhed mod Exodus, kapitel 13, der omtaler et sted i ørkenen ved navn Sukkot, der jo betyder 'løvhytter':

Så brød de op fra Sukkot, og de slog lejr i Etam på grænsen til ørkenen. Herren gik foran dem, om dagen i en skysøjle for at føre dem på vejen og om natten i en ildsøjle for at lyse for dem, så de kunne gå både dag og nat. Skysøjlen fjernede sig ikke fra folket om dagen og ildsøjlen ikke om natten" (Ex 13,20-22).

I denne bibelske passage forvandles landflygtighed til en intens oplevelse af Jahves nærvær. Der skabes et billede af en procession, hvor Jahve går med sit folk og leder det til det forjættede land. I en eksilsk kontekst, med lange udsigter til en tilbageven-

den til det forjættede land, følte mange rabbinere sig forpligtede til at udbrede og vedligeholde et opmuntrende håb, og en oplevelse af, om blot kun i løbet af festugen, at Gud var nær og igen ville lede folket fra løvhytte til frelse. I middelalderen, omkring år 900, var håbet om at blive ledt af Gud særlig stærk og resulterede i en udvidelse af løvhyttefestugen med en ekstra festdag ved navn *Simchat Torah*, der betyder 'glæde ved Torah'en'.

I citatet ovenfor er det umiddelbart efter stedet Sukkot, at Gud tager det på sig at føre sit folk. Eftersom man i middelalderen forestillede sig, at Gud var metonymisk til stede i Torah'en i kraft af sine ord, tog menigheder (som de gør i dag) torahruller ud af torahskabet og lod rullerne lede menigheden i en procession, der genopførte processionen i ørkenen. Glæde og nærmest ekstase kendetegner deltagerne, der danser med torahrullerne i procession uden og inden for synagogen. Når processionen vender tilbage til synagogen, bringes deltagerne fra en tilstand af effervesens til en mindre affektiv tilstand, idet processionen afsluttes med en syvfoldig *circumambulation* omkring den forhøjning i gudstjenesterummet, hvorfra den synagogale torahoplæsning generelt foregår.

Hermed etableres referencer til religionshistoriens første ordgudstjeneste, da Ezra læste op fra Torah'en i forbindelse med løvhyttefesten (Neh 8). *Simchat Torah* markerer afslutningen og begyndelsen på den jødiske etårige læsecyklus. Derfor kaldes alle læsekyndige mænd og drenge til forhøjningen for at læse Torah'ens sidste kapitler, der varsler en afslutning på landflygtigheden (Deut 33,27-28), ligesom den første skabelsesberetning (Gen 1-2,3) læses af frygt for, at længslen efter en messiansk forløsning skulle få jøder til at glemme vigtigheden af Torah-studier generelt og taknemmelighed over Torahs vejledninger, tilgængelige i eksil bl.a. takket være en ny runde med ugentlige, synagogale torahlæsninger. *Simchat Torah* afsluttes med et festmåltid. Mens den hebræiske bibel forbandt løvhyttefesten med ihukommelse af, hvordan Jahve holdt israelitterne i landflygtighed inden indtoget i det forjættede land, tilbyder *Simchat Torah* en dag, hvor man lever sig ind i, at Gud vendte tilbage for at lede sit folk til udfrielse fra landflygtighed, hvilket etablerer en affektiv tilstand af håb om, at landflygtigheden en gang igen vil kunne bringes til ophør. Håb er således sammen med en imaginær, midlertidig frygtforløsning festens funktion set i forhold til et reelt eksil og de former for kaos og frygt, der hører til det.

Påske (Pesach)

Påskens, som den skildres i den hebræiske bibel, er en sammensat højtid med forskellige rødder og navne. Her vil jeg begrænse mig til at nævne tre tematikker, der afspejler forskellige former for ængstelse.

Exodus 12 rummer elementer, der kunne være et levn fra et Halloween-lignende ritual, der skulle afværge en form for dødelige dæmonangreb, som blev forbundet med påskens (Lundager Jensen 2021, 157-161). Den bibelske passage beskriver, hvordan Moses fik anvisning af, hvordan israelitterne skulle afværge, at Jahve/'Ødelæggeren' rettede angreb mod deres førstefødte børn og dyreunger af mandkøn. Det apotro-

pæiske ritual krævede, at blod fra et lydefrit lam eller kid smurtes på boligens dørstolper og overligger, så dæmonen/Jahve/Ødelæggeren 'passerede forbi' (*pesach*) israeliternes boliger og kun angreb de ægyptiske førstefødte. I tryghed inden døre skulle hver udvidet familie sikre, at alle mandlige medlemmer var omskårne, og at alle deltog i festmåltidet bestående af stegt kød fra det lam eller kid, hvorfra blodet til dørstolpebesmøringen var taget (Ex 12,7-10). Både dyreblodet og omskærelsesblodet har sandsynligvis haft en apotropæisk funktion (Schleicher 2020). Den beskrevne frygt for, at Jahve ville dræbe alle førstefødte af mandkøn (Ex 12,12; se også Ex 4,24-26) kunne antyde en generel ængstelse, der gjaldt nyfødtes levedygtighed, og kulturel sårbarhed som følge af dødelighed blandt mandligt afkom.

Den anden tematik vedrører påsken som en pilgrimsfest ved tørketidens begyndelse. Her skal førstegrøden af bygghøsten og af druehøsten i form af vin samt et etårigt lam bringes til templet til ofring og tiende (Lev 23,9-14). Som det var tilfældet med de to ovenfor gennemgåede pilgrimsfester, indebar påskens pilgrimsfest ofringer, hvorved der takkedes for høsten, mens den ængstelse, som de højstemte pilgrimsfester forløste fra, relaterede sig til frygten for en fejlslåen høst.

Den tredje bibelske tematik i forbindelse med påsken er udfrielsen fra Ægypten. I Exodus 12 foreskrives israelitterne at afstå fra at spise surdejsbaseret brød, ligesom de skulle sikre sig, at al surdej var fjernet fra deres hjem. Fraværet af surdej skulle ifølge Jahve tjene til ihukommelse af, at "netop den dag førte jeg jeres hærskarer ud af Ægypten" (Ex 12,17). Alimenterne og vestimentære bestemmelser blev knyttet til. Det foreskrevne måltid skulle spises i al hast, og alle skulle bære tøj, der egnede sig til at rejse (Ex 12,11), så man var klar til udfrielse. Udfrielsesfortællingens beskrivelse af en "vågenat for Herren" (Ex 12,42) efterfølges af et påbud til alle senere generationer om at genopføre vågenatten under påskefejringen. Hermed tematiseres en frygt for ikke at være klar til udfrielse og dermed misse Guds indgriben, men også et opmuntrende håb om, at Guds indgriben kan gentage sig.

Da templet blev brændt ned, og da det 1800-årige eksil blev indledt, vendte påsken tilbage til sin status af familiefest i hjemmet. Dominerende tema var udfrielsen fra Ægypten og transmission af kulturel hukommelse heraf fra en generation til den næste. De rituelle mnemoteknikker indebar, at husfaderen forklarede sine børn, hvorfor man fejrede påske, og at moderterne på det særlige påskefad havde symbolske betydninger. Som et minimum er husfaderen ifølge Mishnah forpligtet til at forklare sine børn følgende:

Påskelam, *matzah*⁴ og bitre urter – påskelam, fordi Opretholderen passerede forbi vore forfædres huse i Ægypten; *matzah*, fordi vore forfædre forløstes i Ægypten; bitre urter, fordi ægypterne forbitrede vore forfædres liv i Ægypten. I enhver generation er mennesket forpligtet til at se sig selv, som om det var vandret ud af Ægypten (mPesachim 10:5)

Den konstante understregning af ihukommelsens vigtighed antyder en frygt for, at glemsel og utaknemmelighed kunne få Gud til at forlade jøderne - alternativt afholde sig fra at udfri sit folk én gang til fra dets nye eksil.

⁴ *Matzah* er et fladbrød bagt uden surdej eller gær, som spises i løbet af påskedagene.

I Mishnah-traktaten Pesachim, der foreskriver, hvordan påsken skal fejres, er det bemærkelsesværdigt, at Exodus' omskårne fremmede er blevet udskiftet med den fattigste blandt jøder. Den fattige jøde skal gives enten almisse, så vedkommende selv kan fejre påske, eller inviteres til påskefejring hos nogle, der har råd. I det store eksil i vor tidsregning var jøderne igen blevet fremmede i forskellige lande og havde i et bibelsk, etisk perspektiv ikke værtsfolkets ansvar for lokale ikke-jødiske fremmede. Til gengæld italesættes en bekymring for, om alle lokale jøder kunne klare sig. Ved at yde fattigomsorg til andre jøder blev højtiden en afgrænset tidslomme, hvor ingen jøde skulle føle sig uden for enklaven eller bekymre sig om fraværet af mad.

Madretterne havde i sig selv som nævnt en mnemoteknisk funktion. Den funktion blev styrket i det 9. århundrede, hvor der opstod en manuel til påskefejring, der kendes som påskeaggadah'en, hvor det reguleres endnu strammere, hvornår hvilke retter og bægre vin skal indtages og til recitation af hvilke tekster. Som nyt i forhold til den tidligt rabbiniske påskefejring kan nævnes, at Exodus-beretningen og dele fra patriarkfortællingerne ikke reciteredes fra en memoreret eller forhåndenværende kodeksudgave af Mosebøgerne, men netop fra påskeaggadah'en med dens halvt parafraserende, halvt citerende ordlyd. I middelalderen blev det kutyme, at alle deltagere uanset køn, alder og relation til værtsfamilien skulle sidde med et eksemplar af påskeaggadah'en ved det festdækkede bord og følge ritualmanualens stramme struktur.

Fra tidlig middelalder styrkes den tematiske forbindelse mellem påskens fejring af en fortidig udfrielse og håbet om en fremtidig udfrielse i frelsemæssig forstand. Det italesættes kort i den babylonske Talmud fra det 7. århundrede. Her står der: 'I måneden Nissan udfriedes de ... for i fremtiden at skulle udfries i måneden Tishri' (bRosh Hashanah 11b). Det jødiske nytår, *Rosh HaShanah*, ligger i måneden Tishri. Mens påsken i måneden Nissan således ihukommer en tidligere udfrielse, peger den nu også frem mod nytårets håb om en ny udfrielse, der i påskeaggadah'en udtrykkes med et væld af bønner om en tilbagevenden til Jerusalem. Højmiddelalderens øgede forventning om Messias' komme og udfrielse af eksilet faldt sammen med forfølgelser og tvangskonversion af jøder, der levede i eksil i både kristne og muslimske lande. I kristne majoritetskulturer var det især korstog og inkquisitionen, der udfordrede jøders muligheder for at leve som jøder, mens de store, muslimske kalifaters kollaps i Nordafrika og på den iberiske halvø såvel som i den nære Orient medførte pogromer, fx den store massakre på jøder i Granada i 1066.

Det var i denne periode, at en ny ritualdel tilføjedes påskeaggadah'en. I det 11. århundrede blev det foreskrevet, at der inden indtagelse af det fjerde og sidste bæger vin skulle skænkes et bæger vin til profeten Elias. Elias var allerede i Bibelen kendt for at kunne begå sig i både den immanente og transcendenten verden. Man forestillede sig derfor, at man kunne bede ham om indsigt i, hvad der skulle ske i fremtiden, herunder fortælle, hvornår Messias ville komme og udfri dem fra eksilet. Når bægeret til Elias så var skænket, skulle husdøren åbnes, i fald Elias allerede skulle stå dér for at varsle en messiansk udfrielse. I det 15. århundrede indskydes i den kontekst det afsluttende, håbefulde udbrud: 'Næste år i det opbyggede Jerusalem' i påskeaggadah'en (*Haggadah shel Pesach*, Nirtzah, L'Shanah HaBaa; Guggenheimer 1998, 379; Tabory 2008).

Som i Bibelens Halloween-lignende påskeritual overlades det stramt regulerede ritual til samtlige medlemmer af og gæster i husstanden, hvor der takkes for fortidens frelse. Det løsslupne element knytter sig imidlertid til det messianske håb, der når sit klimaks, når Elias' bæger sættes frem og husdøren åbnes for Elias. Her håbes der for en kort stund og endnu engang på imaginær vis på en forløsning fra det forgangne års frygt for eller reelle fattigdom, sult og forfølgelse.

Purim

Purim-festen har ikke sin oprindelse i en agrar kontekst, men knytter sig til legendeagtige begivenheder i Persien, sådan som de beskrives i Esters Bog, der sandsynligvis stammer fra det 4. århundrede f.v.t. Ester og hendes onkel Mordokaj afværger et folkedrab på persiske diasporajøder, der var udtænkt af den persiske øverstbefalende Haman. Esters Bog afsluttes med en beskrivelse af, hvordan jøderne fejrede, at folkedrabet var blevet afværget, ligesom de indstiftede den fjortende og femtende dag i måneden Adar som en festdag med "glæde, gilde og fest og med at sende hinanden madgaver ... og give gaver til de fattige" (Ester 9,19.22), fordi de på det tidspunkt fik fred for deres fjender.

Da de tidlige rabbinere omkring 200 e.v.t. i Mishnah forsøger at regulere Purimfejringen, bestemmer de, at "det er alle tilladt at læse [Ester-]rullen bortset fra den døve, den dumme og den mindreårige" (mMegillah 2:4). Det blev fortolket stramt i Talmud (bMeg 4a), så alle uanset køn under purim-højtiden skulle læse, høre, skrive eller recitere Esters Bog. I middelalderen blev det kutyme, at mænd og kvinder som forlovelses- eller bryllupsgave blev givet en Ester-rulle, så de til purim kunne side med dem under synagogegudstjenesten og se hvert eneste ord i teksten sådan, som Talmud forordnede (Schleicher 2020, 102). Den Torah-passage, der ifølge den etårige læsecyklus skulle læses til purim, var Exodus 17,8-16, der handler om israelitternes mirakuløse sejr over amalekitterne. I den jerusalemitiske Talmud fra ca. 400 valgte nogle rabbinere derfor at opfatte Haman, den persiske statholder, som en efterkommer af Amalek (jMegillah 3:8). Eftersom Exodus samtidig nævner Jahves ønske om at "udslette mindet om amalekitterne under himlen" (Ex 17,14), blev det senere i middelalderen en festskik i synagogerne at lade børn lave larm, hver gang Hamans navn blev læst op fra Ester-rullen for lydligt at udslette mindet om ham (Brodt 2015). Børnene ville typisk trampe i gulvet, hamre sten eller træstykker mod hinanden under Ester-oplæsningen i synagogen. Med tiden producerede man i Østeuropa larmende skralder til det formål, hvilket i dag er blevet typisk udstyr for børn, der deltager i gudstjenesten til purim.

Festmåltidet til purim er vældigt sigende. I den babylonske Talmud foreskriver Rava, der ledte et rabbinsk akademi, at "et menneske skal fylde sig med så megen lækker [mad og vin], at det ikke kan kende forskel på 'forbandet være Haman' og 'velsignet være Mordokaj'" (bMegillah 7b). Modsat kalenderfester med en oprindelse i en kontekst med kvæghold og dermed adgang til kød, skulle jøder til purim spise vegetariske retter i overflod. Retterne skulle forberedes under ihukommelse af, hvordan

Daniel levede af grøntsager under det babylonske eksil (Dan 1,8-16). Det antages således, at Ester i sit persiske eksil også må have spist vegetarisk for på samme vis at undgå at bryde med de jødiske spiseregler.

I middelalderen fandt en interessant udvikling sted, hvor der komponeredes parodier på liturgiske lovprisninger og talmudiske traktater for at håne rabbinisk sprogstil, fortolkningspraksis og argumentationsteknik. Fra 1320 er *Masekhet Purim*, der betyder 'Purim-traktaten', særlig bemærkelsesværdig for sin åndfulde parodi på en stram rabbinisk argumentation:

Hvem end der drikker vand til purim, mister adgangen til den kommende verden. Thi der står: "folket ... rettede ... anklage mod Moses og sagde: 'Skaf os vand at drikke!'" (Ex 17,2). Meningen er, at havde de efterspurgt vin, så ville de få adgang til den kommende verden, for der står: "Agerdyrkeren Noa var den første, der plantede en vingård" (Gen 9,20) (*Masekhet Purim*, indledning; oversat fra Haas 2011, 61)

Purim-traktaten tilskrives den anerkendte rabbiner, oversætter og mediciner Kalonymos ben Kalonymos (1286-1328) fra Provence, der havde ry for at gå i rette med fejlbehæftet rabbinisk argumentation. I traktatens indledning ses, hvordan Kalonymos respekterer, at Exodus 17 fungerer som ugentligt Torah-afsnit til purim, hvorpå han så ved hjælp af principper for midrash-udlægning aktualiserer udlægningen under inddragelse af et såkaldt fjernvers, nemlig Genesis 9,20 om den fulde Noa, for således at legitimere purim-udskejelser, hvor man skal drikke sig så fuld, at man ikke kan kende forskel på Haman og Mordokaj og på godt og ondt. Kalonymos lader sågar det karnevaleske purim-påbud betinge den enkeltes forløsning, hvilket i sig selv kan være Kalonymos' indirekte kritik af, hvordan rabbinere gennem tiden har udnyttet almindelige jøders frygt for ikke at få adgang til forløsning.

Lignende eller mindre belæste parodier har været opført i forbindelse med festmåltidet i hjemmet. Her fremstår også skikken at udnævne en purim-rabbiner, der forventedes at lave vovede forandringer i kendte bibeltekster, der så læstes op. I det 16. århundrede, da Italien blev kendt for karnevaller og dertilhørende teaterstykker, begyndte jøder at klæde sig ud til purim og opføre de såkaldte *Purim Shpiele*, hvor Esters Bog opførtes på karnevalesk vis med elementer, der satirisk kommenterede lokale anliggender. Fra det 18. århundrede blev det tradition at spise kager, der kaldtes 'Hamans ører', for at bidrage til den typiske straf, som en kriminel forud for sin henrettelse kunne vente sig, og som Haman fortjente, nemlig at få ørerne skåret af.

I lyset af ovennævnte udvikling af purim-festen synes de stramme bestemmelser om oplæsningen at være trængte af forskellige affekttilstande. Festlighederne synes at have forløst en vrede og hævnøstret rettet mod repræsentanter for ikke-jøder og værtskulturer, der truede jøder og deres eksistens i eksil. Desuden har ritualer og ritualliggende handlinger muliggjort, at normer for godt og ondt er blevet vendt på hovedet, og at rabbineres autoritet og krav, traktater og udlægninger, såvel som stramt reguleret liturgi er blevet hånet og dadlet. Således har purim-festen ikke kun forløst frustration over og frygt for ydre fjender, men også frustration over indre autoriteter og påduttet budoverholdelse.

Afslutning

I lyset af de udviklinger, som ugefesten, løvhyttefesten, påske og purim har gennemgået, antyder kildematerialet, at kalenderritualer og -fester optræder som par, hvor specialister, men til tider også hjemmets medlemmer og gæster ydmygt varetager taksigelsesritualer, mens alle under festdelen gives tid og rum til kollektive ryst- & løb-reaktioner på aktuelle ængstelser og reelle trusler i det forgangne år. Glæde, opstemthed, opmuntrende håb og midlertidig frygtforløsning ved disse fester afspejler, hvordan de eksistentielle ængstelser har været forårsaget af forskelligt gennem tiden. Det drejede sig om frygt for en fejlslagen høst eller dødelighed blandt børn og kid af hankøn, som slægtens videreførelse afhang af; om frygt for, at Torah ikke længere kunne samle den jødiske befolkning; om frygt for, at Gud ville forlade sit folk; og om frygt for, at eksilet aldrig ville blive bragt til ophør. Hertil kom, at en fest som purim muliggjorde en forløsning af vrede mod fjendtlige ikke-jøder såvel som interne frustrationer over rabbinske autoriteter, og hvordan de dag ud og dag ind i årets løb pålagde jøder at overholde budene i Torah. Festelementerne i disse højtider står således ikke kun i kontrast til de stramt regulerede ritualer, der typisk ligger umiddelbart forud, men muliggør en reaktion på akkumuleret frygt og frustration i en længere periode, der går forud for de respektive kalenderfester.

LITTERATUR

Brodt, Eliezer

2015 "The Pros and Cons of Making Noise when Haman's Name Is Mentioned – A historical perspective", *Ami Magazine* (March 4), 86-92.

Deleuze, Gilles & Félix Guattari

2004 *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, Bloomsbury, London (fransk original 1987).

Durkheim, Émile

1912 *Les forms élémentaires de la vie religieuse. La système totémique en Australie*, Paris: Les Presses universitaires de France, cinquième édition (1968)

Ejrnæs, Bodil, Søren Holst & Mogens Müller, eds.

2003 *Dødehavsskrifterne og de antikke kilder om essæerne*. 2. reviderede udgave, Frederiksberg: Anis

Guggenheimer, Heinrich

1998 *The Scholar's Haggadah - Ashkenazic, Sephardic, and Oriental Versions*, Jason Aronson Inc, Lanham.

Haas, Peter J.

2011 "Masekhet Purim", in: Leonard J. Greenspoon, ed., *Jews and Humor*, Purdue University Press, West Lafayette, 55-66.

Grimes, Ronald L.

2010 *Beginnings in Ritual Studies*, Ritual Studies International, Waterloo (oprindeligt 1982).

Levine, Peter A.

2004 *Væk tigeren: Helbredelse af traumer*, Borgen, København.

Lundager Jensen, Hans Jørgen

2021 *Religion og teologi i Det Gamle Testamente*, Eksistensen, København.

Schleicher, Marianne

2020 "Formindskede bøger i jødisk religion: Om størrelsens betydning for mediering af religion og religiøsitet", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift*, 70, 90-111.

2020 "Plastisk, bekosteligt, men kostbart – om omskærelse i jødisk religionshistorie", *Rambam – Tidsskrift for jødisk kultur og forskning* 29, 105-128.

2022 "Gaudeo quia dedisti – om glæde i israelitisk og tidlig jødisk religion", in: Christiansen, Baunvig & Feldt, eds. *Struktur : Begejstring. Festskrift for Hans Jørgen Lundager Jensen*. Religionsvidenskabelig Skriftrække 1, 129-140.

Tabory, Joseph

2008 *The JPS Commentary on the Haggadah: Historical Introduction, Translation, and Commentary*, Jewish Publication Society, Philadelphia.

Turner, Victor

1982 *Celebration: Studies in Festivity and Ritual*, Smithsonian Institution Press, Washington.

Marianne Schleicher, lektor, ph.d.
Afdeling for Religionsvidenskab, Aarhus Universitet