

JUL, JULEFROKOST OG NYTÅR – EN RITUALANALYSE

Hans J. Lundager Jensen

1. Ritualer og myter

Hvis vi i denne artikels sammenhæng med 'ritualer' forstår en række af formelle, kollektive handlinger, der er mere eller mindre fastlagt på forhånd, kan religionsvidenskabens tilgang til dem siges at have delt sig i to hovedstrømninger. Enten har man betragtet ritualer som et medium, hvorigennem et indhold kunne formuleres, som også kunne formuleres igennem andre medier; eller man har betragtet ritualer som et fænomen *sui generis*, der besidder egenskaber, der ikke kan forekomme i andre medier. Den første tilgang er baggrunden for alle teorier af typen 'myte-ritual'. Ifølge denne er ritualer essentielt symbolske: de er handlingssekvenser med en betydning, der kan findes i myter, doktriner, kosmologier og lignende – i det følgende sammenfattet som 'myter' (det fælles for dem er, at de er sprogligt formulerede). Ritualer adskiller sig fra hinanden, ligesom myter gør; og hver kultur har deres specifikke slags. Den anden tilgang (fx Durkheim 1912; Rappaport 1999) betragter den symbolik, der evt. kan ligge i et ritual, som tilfældig i forhold til ritualets særkende; det afgørende er ikke ritualets betydning (hvis det har en – og i princippet kan det have så mange, som der er deltagere), men derimod selve det blotte faktum, at en gruppe mennesker på samme tidspunkt og på samme sted foretager de samme, mere eller mindre fastlagte, handlinger. Den første tilgang ser på de konkrete ritualers faktiske betydninger (i det omfang de har en sådan); den anden tilgang ser på den nødvendige effekt i retning af social kohærens, som ethvert ritual ikke kan undgå at bevirke, alene af den grund, at et kollektivt ritual, uanset hvad det i øvrigt gør eller betyder, i sig selv er en social begivenhed. Den første tilgangs ritualanalyser er typisk en del af mere omfattende kultur- og religionsanalyser; den anden tilgang er sociologisk og/eller gruppepsykologisk. Den første implicerer kulturernes forskellighed; den anden implicerer det, der er fælles for alle kulturer, nemlig at de overhovedet er kulturer, dvs. sociale fællesskaber (kulturer er pr. definition kollektive størrelser). Ifølge den første tilgang kan ritualer være interessante fænomener for analysen af en bestemt kultur, men behøver ikke at være det (det kunne være, at den information om en bestemt kultur eller religion, der lå i et ritual, var bedre, tydeligere eller mere righoldigt formuleret i andre medier, fx i form af myter og legender); ifølge den anden tilgang er ritualer uomgængelige, hvis man vil forstå, hvad social sammenhæng og humanitet overhovedet er.

Begge tilgange er uden tvivl berettigede: et bestemt ritual vil altid være både en kulturel særdannelse og et eksempel på det generelle fænomen ritual. Dette er mindre trivielt, end det lyder, helt bortset fra, at det som sagt just er denne frontstilling, der har bestemt to væsensforskellige tilgange til ritualer i forskningshistorien, for selv om

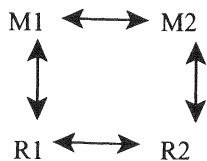
artiklen her anlægger den førstnævnte tilgang og ser på bestemte ritualers bestemte betydninger eller mod-betydninger, impliceres hermed ikke, at der dermed er sagt noget træffende om dem netop som ritualer. Det er tværtimod som betydningsdannelse, der kunne være formuleret i et andet medium, de pågældende ritualer her anskues.

Klassiske teorier om ritualers betydning af typen 'myte-ritual', der altså er eksempel på den første tilgang, har gerne taget for givet, at der består et ligefremt forhold mellem et givet ritual og en bestemt myte eller lignende; ritualet tænkes her at 'symbolisere' det indhold, der formuleres i fx en myte. Forholdet behøver ikke at være totalt symmetrisk. Ritualet kan typisk forholde sig synekdisk til myten: Hvad der kan udfoldes vidt og bredt i en myte, kan ritualet blot antyde, som fx i tilfældet den kristne dåb eller nadver. Men uanset størrelsesforholdet mellem de to medier forudsættes der, som ved et andet landkort, et umiddelbart afspejlings- eller korrespondensforhold, således at ritualet under alle omstændigheder skal forstås i forhold til dette andet, som ikke selv er et ritual.

Imidlertid kan forholdet mellem ritual og myte formentlig være mere komplekst. For det første kan der tænkes ritualer, som ikke relaterer sig (eller ikke relaterer sig eksplicit) til nogen myte, ligesom der gives myter, der ikke har noget korresponderende ritual. Dette behøver ikke at indebære, at et sådant ritual ikke kan siges at have nogen betydning; det har betydning, hvis det artikulerer en helt bestemt adfærd eller implikerer helt bestemte valg i retning af relevante genstande eller evt. symboler. Betydningen består da netop i disse bestemte valg, der foretages inden for en større mængde af mulige valg, hvoraf en anden mængde da fravælges.

For det andet kan det formodes, at i det omfang et ritual er en betydningsdannelse, kan det stå i et transformationsforhold til andre ritualer og indgå i en gruppe af ritualer, ligesom fx myter og legender (som den strukturelle myteanalyse har godtgjort) danner transformationsgrupper. I så fald vil et givet rituals konkrete skikkelse også være bestemt af dets position i forhold til den mere omfattende gruppe. Et givet ritual vil da besidde to dimensioner: en 'vertikal', der er forholdet mellem ritual og myte, og en 'horisontal', der er forholdet til andre ritualer.

For det tredje kan der tænkes tilfælde, hvor et ritual nok relaterer sig til en myte, men på en sådan måde, at forholdet ikke er en simpel afspejling eller korrespondens, men derimod et transformationsforhold, der kan ligne det, der vil bestå indbyrdes i en ritual- eller en mytegruppe. Dette ville være tilfældet, hvis et ritual på den ene side eksplicit blev pålagt en bestemt betydningsfunktion, men samtidig i sin faktiske udførelse artikulerede en anden eller evt. en helt modsat betydning. I et sådant tilfælde ville det pågældende ritual forudsætte en transformation i både den horisontale og den vertikale dimension, dvs. både af andre ritualer og af den myte, det relaterer sig til. En teoretisk model for enhver analyse af et rituals betydning ville da være følgende, idet det forudsættes, at såvel positionen 'Ritual' (R) som positionen 'Myte' (M) kan være tom.



I det følgende skal der præsenteres et ritualkompleks, hvor disse tre tilfælde forekommer. Ritualanalyser i religionsvidenskaben angår normalt eksotiske fænomener, fremmede i henseende til tid eller rum eller begge dele. Ritualkomplekset her er det modsatte: det mest trivielle, som tænkes kan. For at hensætte det måske alt for velkendte i den aura af fremmed-

hed, der ofte er fremmede for analyseringstrangen, forudskikkes en analyseskitse af et andet ritualkompleks, der uden at være ukendt formentlig vil være lidt mere på afstand. Disse to komplekser har i første omgang ikke noget med hinanden at gøre; men der består ikke desto mindre, vil jeg påstå, en slags typologisk forbindelse mellem de ritualer, der i disse to komplekser er de respektive udgangspunkter: hhv. den gammeltestamentlige påske og den danske juleaften.

2. GT: påske m.m.¹

Som eksempel kan man tage den gammeltestamentlige påske. Der er modstridende regler om den i GT – givetvis fordi regler fra forskellige tider og miljøer mere eller mindre lemfældigt er redigeret sammen i den tekstantologi, som GT er. Påsken ifølge 5 Mos 16 er en relativt normal offer- og dermed tempelbegivenhed, der forudsætter præstelig medvirken. Men ifølge den udgave, der er den kendteste og som har haft konsekvenser for den senere jødedom, dvs. 2 Mos 12, der er påskens myte- og ritualindstiftende tekst, er påsken en udpræget familiefest. Her er påskens 'eksplicite' betydning at være et erindrings- og genkaldelsesmåltid, der hensætter dets deltagere i den samme situation som den generation af israelitter, der under Moses' ledelse blev udfriet fra Egypten. Påskemåltidet er i denne forstand et symbol for exodus, grundmyten i vigtige (de deuteronomistiske) dele af GT. Så langt er der følgelig ingen modsætning mellem ritual og myte: ritualen udtrykker myten, men i en litotisk og dermed mindre informativ udgave, og man forstår kun dets betydning, fordi myten så rigeligt er kendt ad anden vej.

Imidlertid lader påskeritualen sig ikke uden videre forklare i forhold til den eksplicite betydning, som den tekstlige kontekst tildeler det. At fejre afskeden med det fremmede, undertrykkende sted med et rigeligt måltid bag hjemmets fire vægge er ikke intuitivt indlysende, og den gammeltestamentlige forskning har da også været enig om, at påske som ritual ifølge 2 Mos 12 ikke uden videre lader sig aflede af dens betydning som erindring af exodus. Tværtimod antages det gennemgående, at forbindelsen mellem ritual og betydning er sekundær og udvendig. Forskningens normale forklaring på ritualen har været at anlægge en traditionshistorisk betragtning og se ritualen som en

¹ Det følgende er udfoldet med flere detaljer i Jensen 2000, kap. IV, "Det stegte og det kogte".

historisk *survival* fra en tidligere samfundstilstand – således, ifølge en dominerende teori, at måltidet tidligere har markeret fx småkvægsmoaders overgang fra regntids- til tørketidsgræsgange. Andre har fundet, at måltidets placering i huse taler imod en sådan historisk baggrund; og andre igen har betragtet ritualen som en ophobning af enkeltdele med hver deres forhistorie.

Uden at afvise en traditionshistorisk dimension, der uden tvivl også er til stede i dette ritual, kan det være afklarende primært at anlægge en strukturel betragtning og se ritualen i dets helhed som et særligt måltid, hvilket dets regler også i høj grad lægger op til. I så fald er det mest iøjnefaldende ved påsken, at den på en række afgørende punkter er en transformation af det normale rituelle måltid ifølge GT (og som også har været det i den sociale virkelighed i GT's samtid), nemlig det såkaldte 'måltidsoffer' (andre steder kaldet 'slagtoffer'). Dette måltid er et offer i egentlig forstand, dvs. det foregår på et helligsted, under præstelig medvirken, og fællesspisningen af offerdyrets kød finder sted efter afbrænding af en del af offerdyret som en "liflig duft til Jahve", altså som en ydelse til den guddom på hvis helligsted, offeret foretages. Mens måltidsofferet er fakultativt, dvs. det kan bringes af hvem som helst (forudsat vedkommende i øvrigt kan have adgang til helligstedet), og når som helst (bortset fra offentlig faste og den slags) er påskemåltidet i princippet obligatorisk, men finder til gengæld kun sted én gang om året. Mens stemningen ved påskemåltidet er alvorlig og trykket (det finder sted i "angstfyldt hast"), forudsættes det i GT, at stemningen ved måltidsofferet er munter og afslappet; mens påskemåltidet finder sted efter solnedgang, skal offerdelen af måltidsofferet bringes om dagen; og mens påskemåltidets kød skal steges helt, koges måltidsofferet, givetvis i mindre stykker. På en række afgørende punkter er påskemåltidet således en transformation af det normale, sakrale måltid, og det er nærliggende at betragte denne transformation ikke som tilfældig, men som signifikant. De to måltider signalerer forskellen mellem undtagelsen og normen, en forskel der er artikuleret i den rituelle forskel mellem stegt og kogt, nat og dag, spændt og afslappet, hjemmet og helligstedet, det læge og det præstelige; og denne forskel korresponderer med den mytiske fortællings kontrast mellem det dramatiske oprud fra Egypten og den vedvarende, udramatiske tilværelse i Jahves land.

Hvis denne analyse har noget på sig, vil det altså ikke være tilstrækkeligt for en forståelse af det specifikke indhold i påskemåltidet (ifølge 2 Mos 12) alene at tage dets betydning ifølge den officielle og eksplicite fortolkning eller måltidets hypotetiske forhistorie eller forhistorier i betragtning. Der er en yderligere dimension, der må anses for essentiel, og som består i den systematiske forskel til mindst ét andet ritual, der, i dette tilfælde, befinder sig inden for den samme kulturelt-religiøse kontekst.

Forholdet mellem påskemåltidet og måltidsofferet er imidlertid implicit i den forstand, at kontrasten mellem dem ikke er formuleret eksplicit i nogen gammeltestamentlig tekst. Derimod bliver påskemåltidet direkte knyttet sammen med de usyrede brøds uge, *maššôt*, så de danner ét kompleks. Også *maššôt* er ifølge den officielle tolkning en erindring om exodus, og også her har forskningen set en ældre, uafhængig baggrund

i et agerbrugsritual, der markerede indledningen af forårets kornhøst og overgangen fra ét års høst til det næste års. GT giver ikke andre regler for *maššôṭ*, end at ritualdeltagerne er forpligtet på at spise 'usyret' brød, brød bagt uden surdej, eller sagt med andre ord: at surdejshævet brød i denne periode er tabuiseret. Dermed er *maššôṭ* en vegetabilsk analogi til påskemåltidets stegte kød: Begge tilberedninger markerer en undtagelse i forhold til normen, og begge er 'primitive' tilberedninger, der afviger fra den normale, der er mere kompliceret og tidskrævende; påske og *maššôṭ* forholder sig til normale måltider som *fast* til *slow food*.

Det transformationelle net, der omgiver påskemåltidet, er imidlertid væsentligt mere kompliceret, eftersom det også synes at omfatte 'forsoningsdagen', *jôm hakkippurîm* ('renselsesdagen'), og løvhyttefesten, *sukkôt*. Disse to fester falder et halvt år senere, og som påske og *maššôṭ* markerer indledningen til kornhøsten og dermed overgangen fra regn- til tørketid, falder efterårsfesterne i overgangen fra tørke- til regntid og er sammenfaldende med afslutningen af frugthøsten, der strækker sig igennem tørketiden. Forsoningsdagen (3 Mos 16) falder på den 10. i den syvende måned, dvs. omtrent et halvt år senere end påsken (der falder på den 14. i den første måned; den 10. blev slagtedyret udvalgt), mens løvhyttefesten, der som *maššôṭ* strækker sig over en uge, varer fra d. 15. til d. 21. i den syvende måned. Forsoningsdagen er et udpræget præsteligt ritual; dets væsentlige indhold er en gennemgribende renselse af templet, der foretages af ypperstepræsten med blod fra det offer, der også i andre sammenhænge anvendes til dette formål, det såkaldte 'syndoffer', *hattā' t* (bedre: 'renselsesoffer'); det er ved den lejlighed, ypperstepræsten betræder det allerhelligste for også at stænke rensende blod dér. Udsendelsen af 'syndebukken', der også indgår i forsoningsdagens ritual, er et eliminationsritual, hvis formål er at bortskaffe folkets synder; det er således tematisk beslægtet med den rituelle renselse af templet. Om indholdet af løvhyttefesten siger GT ikke meget: Man skal bo i løvhytter, og man skal plukke træfrugter samt tage grene af palmer, popler og andre træer (3 Mos 23,39-43). Om et yderligere indhold i denne fest kan man kun gisne og kun under inddragelse af diverse oplysninger i GT om en efterårsfest, der kan have været baggrunden for løvhyttefesten, og hvor man har fejret afslutningen af frugthøsten (jf. Ringgren 1963, 173f). Løvhyttefesten har i øvrigt også en eksplicit fortolkning, der forklarer den som en genkaldelse af ørkenvandringen; men i lighed med påsken er også forholdet mellem ritual og forklaring her udvendigt, for ifølge GT selv boede israelitterne ikke i løvhytter under ørkenvandringen.

Hvis det er forskellige former for føde, der er den rituel-tematiske forbindelse mellem påsken og *maššôṭ*, er der også et træk, der i selve ritualerne tematisk forbinder forsoningsdagen med løvhyttefesten, nemlig huset: Jahves hus renses, og Jahves dyrkere udskifter deres normale huse med 'primitive' og forbigående boliger. Løvhyttefesten svarer således til *maššôṭ*, for så vidt de begge, ved hjælp af planter, betegner primitive undtagelser fra den gældende norm. Forsoningsdagen korresponderer på sin side med påsken, for så vidt begge indeholder en blodrite, der i påskens tilfælde apotropæisk skal holde en destruktiv, guddommelig magt væk (Jahves 'ødelægger' eller Jahve

selv, 2 Mos 12,12.23), og som i forsoningsdagens tilfælde skal fjerne en akkumuleret forurening og dermed holde en velgørende guddom hjemme, for hvis denne renselse ikke blev foretaget, ville templets guddommelige beboer før eller siden forlade sit hus. Påske og forsoningsdag forholder sig således til *maṣṣôṭ* og løvhyttefest, som dyr, blod og kød forholder sig til planter.

Selv om informationerne angående indholdet af *maṣṣôṭ* og løvhyttefesten er sparsomme, i modsætning til GT's ganske detaljerede bestemmelser om påsken og forsoningsdagen, er det således muligt at opridsse et netværk af betydninger, som det enkelte ritual er del af. Dette netværk forklarer en hel del af de konkrete træk, der udmærker hvert enkelt ritual, for så vidt som disse træk ikke kan være arbitrære eller næppe kun kan skyldes en mere eller mindre tilfældig samling af *survivals*. Som sagt skal det ikke afvises, at der også kan være tale om sådanne; men det spørgsmål, som den transformationelle analyse kan besvare, er i så fald, hvorfor netop disse *survivals* er selekteret til bevarelse. Men en analyse af denne type giver også en idé om, at disse ritualer kan have en betydning på et plan, der adskiller sig fra den eksplicite og officielle fortolkning. I alle tilfælde er der tale om undtagelser fra normen: Som påskens stegte kød og *maṣṣôṭ*'s usyrede brød er undtagelser i fødens kategori, er løvhyttefestens boliger en undtagelse fra den normale måde, hvorpå festdeltagerne lever; og forsoningsdagens ritual er i høj grad en undtagelse, for det er på denne dag alene, at ypperstepresten kan gå ind i templets allerhelligste. I disse ritualers karakter af undtagelse kan man godt se en lokal form af Victor Turners 'antistruktur' og liminalitet (1967); men hverken deres officielle eller implicite funktion har været at fostre nytænkning og give plads for interne revolutioner – hvad Turner ellers betragter som liminalitetens særkende. I disse tilfælde (og uden tvivl i uendeligt mange andre!) er undtagelsen et middel til at bevare en norm. Hensættelsen til exodusnatten eller til løvhytter er nok ensbetydende med en nostalgisk maskerade, både ifølge den officielle fortolkning og i den implicite, rituelle betydning. Men nostalgien formulerer ikke en drøm om en anderledes, evt. mere oprindelig, norm; den har ikke funktion i sig selv, men kun i forhold til den daglige rutine, som det netop gælder om at opretholde.

Imidlertid er der en yderligere dimension i påsken. Måltidet artikulerer som sagt to slags undtagelser: den eksplicite, der er udvandringen fra det fremmede sted, og den implicite, der er køkkenets regression til det stegte køds mere primitive stade. Disse to undtagelser korrelerer for så vidt; men der er også en underforstået spænding mellem dem. Udfrielsen fra Egypten finder sted i et etnisk-nationalt regi: det er det israelitiske folk, der befries fra et andet, fremmed og fjendtligt folks rum. Derimod har køkkenets regression intet etnisk-nationalt over sig; intet i modsætningen mellem stegt og kogt korrelerer med en sådan kollektiv modsætning, hverken reelt eller i den gammeltestamentlige selvforståelse. Påskemåltidets rituelle, kulinariske regression stritter således imod en tendens i gammeltestamentlig tænkning til at indordne alle tematiske modsætninger under modsætningen mellem folket Israel og alle andre folkeslag. Der er altså nok nostalgi til stede på begge måltidets niveauer; men det er to slags nostalgier: Den

ationale og legendariske nostalgi modsvares af en mytisk nostalgi, for modsætningen mellem stegt og kogt er en modsætning ikke på nationens og folkets niveau, men snarere på menneskeheden. Hvis påskens eksplicite budskab, det nationalt-legendariske, vil bekræfte udskillelsen af Israel som det unikke, bekræfter ritualets implicite budskab, det i stærkere forstand mytiske, at der er grænser for Israels særstatus – i dets køkken er det grundlæggende som alle andre.

3. Øl, rødvin og champagne

Hvis man i den danske, nutidige virkelighed skal finde en rituel praksis, der på nogen måde kan siges at minde om de træk af det gammeltestamentlige ritualsystem, som her er blevet taget i betragtning, kan det ikke være andet end det system af fester, der udspiller sig i december måned. Faktisk er der ikke så få træk, der rituel forbinder den vigtigste fest, juleaften, med den gammeltestamentlige påske. Begge er de fællesmåltider, der samler en husstand; begge falder de kun én gang om året; begge foregår de efter solnedgang; ved begge består måltidet i et stykke stegt kød, der serveres helt (for juleaftens vedkommende i hvert fald for så vidt som der serveres fugle; men også flæskestegen, der er en 'kombinatorisk variant', serveres som ét stykke); begge er obligatoriske (juleaften dog som social konvention); og juleaften er umiskendeligt nostalgisk i sit måltid, sin ikonografi, sine tekster, sin samling om familien. Parallellen strækker sig helt til, at begge meget betonet foregår bag hjemmets fire vægge; de er begge de lukkede huses fest.

Som påskemåltidet uden tvivl har haft sin traditionshistorie, har juleaften som bekendt sin, der kan forfølges bagud i tiden, hinsides bondestandens og borgerskabets former for jul i 1800-tallet, hinsides Holbergs og 1700-tallets julestuer og langt tilbage til en før-kristen solhvervsfest (jf. Pio 1977). Men også her kan traditionshistorien kun være en delvis forklaring på de rituelle træk, som juleaften i dens nutidige udførelse besidder; for den historiske baggrund er kun et reservoir af træk, hvoraf nogle er bevaret, mens andre er valgt fra. Og også her er juleaften ikke selvberørende, men et ritual, der indgår i et relativt stramt, symmetrisk forhold til andre ritualer, der omgiver det, i det mindste to andre ritualer: julefrokosten og nytårsaften.

Uden tvivl er der forskelle på flere niveauer de tre imellem, bl.a. med hensyn til, i hvilken grad såvel deres afholdelse som deres udførelse på en bestemt måde er obligatorisk (i ovennævnte betydning). Alligevel er der gode grunde til at udvælge netop disse to som kontrast til juleaften; den vigtigste er, at de alle tre primært er måltider, der systematisk adskiller sig fra hinanden.

Som de fleste ritualer besidder også disse tre typiske måltider deres karakteristiske træk i henseende til tid, sted, deltagere, stemning og adfærd, føde og drikke. Flertallet af disse er uden tvivl trivielle og skal kun markeres kort, for fuldstændighedens skyld. Tidsaspektet er komplekst og omfatter såvel rækkefølgen af festerne som deres placering i døgnet. Rækkefølgen er fastlagt: julefrokosten (i alt fald som fest fejret med kolleger) går forud for juleaften, nytårsaften naturligvis efter. Julefrokosten kan finde

sted på et hvilket som helst tidspunkt efter middag, men afsluttes formentlig normalt før midnat; juleaften er relativt kort og strækker sig ikke over midnat; nytårsaften derimod bør i sagens natur strække sig hinsides midnat. Mens juleaften foregår i hjemmet, finder den typiske julefrokost sted på arbejdspladsen eller fx på en restaurant, dvs. i et offentligt rum; nytårsaften fejres normalt også i et hjem, men adfærden viser her et andet forhold til hjemmet end det, der signaleres igennem fejringen af juleaften. Del-tagerne er markant forskellige: juleaften samler familien, ideelt i tre generationer, dvs. familien i sin vertikale dimension; julefrokosten forener kolleger på en arbejdsplads; nytårsaften fejres typisk, omend ikke nødvendigvis, sammen med venner, dvs. med bekendte, der hverken behøver at være familie eller kolleger på samme arbejdsplads. Ved begge disse anledninger dominerer således, hvad man i modsætning til juleaftens vertikale dimension kunne kalde den sociale sfæres horisontale aspekt.

Disse som sagt trivielle træk – trivielle ikke kun fordi de er velkendte, men også fordi deres funktion er umiddelbart gennemskuelig – er suppleret med andre, der nok er lige så velkendte, men ikke i samme grad synes at være begrundet i en elementær nødvendighed. Således er de kulinariske forskelle markante. Både julefrokosten og juleaften er nostalgiske måltider, domineret af gammeldags og lokale retter af hjemlige produkter.² Svinekødsprodukter er typisk dominerende ved julefrokosten og en nærliggende mulighed ved juleaften. Men mens der som sagt juleaften serveres hele stykker: helstegt and, gås, kalkun eller flæsksteg, kontrasteres dette 'monotone' køkken ved julefrokosten af et tilstræbt maksimalt varieret køkken. Muligvis er der ingen bestemt ret, der er absolut obligatorisk (evt. dog den marinerede sild som indledning); men hvad der snarest er obligatorisk, er, at måltidet skal omfatte en række af retter. Serveringen ved nytårsaften adskiller sig markant. Ideologisk set (i det mindste at dømme efter nyhedsmediernes) skulle kogt torsk være typisk; formentlig er det i hvert fald typisk dels, at den form for spise, der indgår i julefrokosten og juleaften, er så godt som udelukket, dels at intet udelukker eksotiske og (i modsætningen til julefrokosten) relativt kostbare spiser: fisk, skaldyr, vildt, oksekød osv.; spiser, der normalt vil være udelukket fra julefrokost og juleaften, vil ikke vække opsigt ved en nytårsaften. Den samme systematik vil gælde drikkevarerne: julefrokostens øl og snaps og juleaftens kraftige rødvin modsvares af nytårsaftens typiske champagne.

De kulinariske forskelle svarer til forskellene i stemning og adfærd. Her skiller juleaftens nostalgiske sentimentalitet sig ud i forhold til de to andre, der begge har et karnevalessk præg, mest udpræget vel i julefrokostens tilfælde, hvis image er den grovkornede humor, åbenmundethed generelt og gerne over for arbejdspladsens overord-

² Den rituelle fornøft (om man så må sige), der som bekendt kan lade en agurk tælle for en okse, hvis tidernes ugunst gør det nødvendigt (Evans-Pritchards berømte eksempel fra *Nuer Religion*, 1956, 128 og 142) og som i GT kan lade to duer eller endog en skål mel erstatte det får, der egentlig burde bringes som et renelsesoffer, hvis offerbringeren er fattig (3 Mos 5,11), viser sig også her: kalkun, der ikke er et 'hjemligt' dyr, og ikke er en svømmefugl, kan træde i stedet for and eller gås.

nede, mere eller mindre slibrige tale og adfærd etc. (i medierne er drøftelse af og rådgivning vedrørende seksuel adfærd her et nærliggende emne, hvad det givetvis ikke er i forbindelse med juleaften); julefrokosten er typologisk beslægtet med saturnalicagtige fester, hvor sociale hierarkier rituelt ophæves eller inverteres for en kort periode. Juleaftens image er derimod forbundet med et seksuelt tabu, nærliggende nok, dens familie-karakter taget i betragtning; hvis julefrokosten og nytårsaften trækker i retning af det promiskuøse, trækker juleaften så at sige i retning af det anti-incestuøse. Beruselse ved julefrokosten og ved nytårsaften er mere eller mindre accepteret, om ikke obligatorisk, men indgår, rødvinen til trods, bestemt ikke i forbindelse med juleaften.

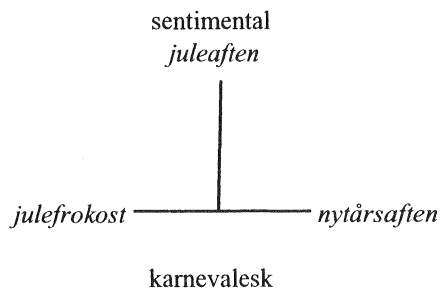
Derudover gælder en række yderligere faktorer for jule- og nytårsaften, der er de stærkest markerede i denne sammenhæng. Selv om de anvendte farver ved juleaften formentlig er mere variable nu end tidligere, at dømme efter kommercielle udsmykninger, reklametryksager osv., er mørkerødt og -grønt stadigvæk dominerende, selv om fx hvid, guld og sølv trænger sig på; ved nytår synes lysere nuancer af de farver, der ikke indgår i julens klassiske ikonografi, fx gul, orange, lysegrønt osv. at være karakteristiske. Farverne svarer til måltidernes elementer og deres deltagere: det kan ikke være de samme ved begge lejligheder. En slående kontrast kan man endelig se i forholdet mellem det indre og det ydre i forhold til måltidets sted. Juleaften er som sagt det lukkede hus' fest; deltagerne lukker sig inde, og det er usædvanligt at forlade huset før næste dag; det er derimod almindeligt i det mindste for unge mennesker at forlade det sted, hvor der fejres nytårsaften, for mere eller mindre planløst at strejfe om til andre huse, der forventes beredvilligt at åbne sig for fremmede; familiens sluttethed ved juleaften opvejes af familiens rituelle opløsning nytårsaften. Som en analogi hertil kan man måske se det forhold, at det er obligatorisk juleaften at tage et stykke 'natur', juletræet, ind i huset; nytårsaften derimod går man lige så obligatorisk uden for huset; og i begge tilfælde spiller lys en vigtig rolle: træets billige, ensfarvede og langsomt-monotont brændende lys afløses af den kostbare, hurtige og spektakulære afbrænding af fyrværkeri, der måske kan betragtes som et stykke hyperkultur midt i naturen.

Alt peger således på et festkompleks, hvor hvert ritual signalerer til de to andre; det samme betydningsmateriale – sted, tid, deltagere, servering etc. – optræder et langt stykke i dem alle, men i systematisk forskellige udgaver. Grunden hertil kan være, at de hver for sig er undtagelser i forhold til normal praksis, samtidig med at de også skal være undtagelser i forhold til hinanden. Hvis juleaften historisk har været udgangspunktet for dannelsen af komplekset, har dette kun kunnet danne sig, ved at de to andre ritualer blev defineret i kraft af andre kombinatoriske muligheder, hvilket igen kan have været medvirkende til at fastholde den kombination, som fra begyndelsen af definerede juleaften.

Samtidig er det indlysende, at der igennem de tre fester formuleres noget, der kunne ligne en slags elementær 'analyse' af sociale relationer – ifølge hvilken der er tre:

kolleger på arbejdspladsen, familien i dens snævrere definition og venskabsforhold³ – samt af attituder til verden – hvoraf der er to: indadvendt, centripetalt i forhold til huset og familien, og udadvendt, centrifugalt; deraf det fælles karnevaleske og anti-sentimentale, der forbinder julefrokosten med nytårsaften.

Alle disse tre fester betegner undtagelser fra den normale praksis. Ligesom ingen arbejdsplads ville kunne fungere under de vilkår, som gælder under en julefrokost, er det formentlig de færreste familier, der ville kunne bære, at hver aften var som juleaften,⁴ og gentagne nytårsaftner ville sætte de fleste venskaber på prøve. Det grundlæggende paradoks ved mange ritualer gælder også her: en generel norm bekræftes ved at blive fejret under en



skikkelse, der implicerer normens omvendning. Denne omvendning kan gå i en af to retninger, 'nedad' og 'udad' i retning af parodien og promiskuøsitet som ved julefrokosten og ved nytårsaften, eller 'opad' og 'indad', i retning af højtideligheden og sentimentaliteten, som ved juleaften.

4. Engle og fede fugle

Så langt er juleaften alene betragtet under aspektet 'omtrent obligatorisk familiefest', hvis dominerende træk er et fællesmåltid om aftenen i et hus, lukket af for omverdenen. Men som ved den gammeltestamentlige påske er der naturligvis en officiel fortolkning knyttet til: den religiøse anledning, der, fakultativt, kan præge aftenen mere eller mindre, typisk som afsyngelse af julesalmer omkring juletræet. Dens rene form er juleaftens gudstjeneste. Som bekendt er juleaften i den danske folkekirke først for ikke så mange år siden (1992) kommet til som obligatorisk, kirkelig gudstjenestested og kun som kodificering af en folkelig praksis, der har etableret faktum; de 'egentlige', kirkelige højtidsdage er fortsat 1. og 2. juledag. Allerede heri kan man se antydningen af en spænding mellem den religiøse anledning og juleaften som ritual.

Faktisk er det snarere kontrasten end kontinuiteten, der springer i øjnene, for der er intet af de bestemmende træk ved juleaften som ritual, der har nogen iøjnefaldende begrundelse i de religiøse forestillinger, der eks- eller implicit er til stede i juleevangeliet. Lukas' beretning (2,1-20) lægger i grunden ikke den tematiske vægt på selve fødslen;

³ Familien i bredere forstand dækkes også ind ved de julefrokoster, der typisk falder mellem juleaften og nytårsaften, og hvis kulinariske form stemmer overens med arbejdspladsjulefrokosten.

⁴ Jf. Heinrich Bölls novelle "Ikke blot ved juletid" (i samlingen *Uberegnelige gæster*, København 1964).

den afrapporteres i et halvt bibelvers, hvis anden og tilsyneladende mindst lige så vigtige del er oplysningen om, at barnet blev lagt i en krybbe. Beretningens fokus er på hyrderne (jf. Davidsen 2000, 405f). De er dels centrale aktører i beretningen om meddelelsen om fødslen og dens betydning, dels midler til indstiftelsen af den meta-kommunikative funktion, som i det hele taget er karakteristisk for evangelierne – dvs. dette, at fortællingerne ikke blot beretter om begivenheder, men også beretter om, hvordan begivenhederne berettes. Derfor bliver fødslen, der først fortælles ligefremt, gentaget af englen, der beretter om den til hyrderne på marken, der drøfter det indbyrdes og derefter går til Betlehem for at se efter, om det forholder sig, som det er blevet berettet, og dér beretter til de tilstedeværende, heriblandt Maria, hvad der er blevet berettet dem, hvorefter de forlader stedet og lovpriser Gud for det, der er blevet berettet, og som de har set... Men selve hyrdernes oplevelse er naturligvis vigtig: De bliver konfronteret med en engel, dvs. et guddommeligt sendebud, over for hvem de reagerer på samme måde som deres gammeltestamentlige forgængere, der har oplevet lignende konfrontationer med det guddommelige. De ser sig omgivet af en guddommelig lysudstråling, 'Herrens herlighed', og de gribes af frygt; denne scene er kort sagt et eksemplarisk tilfælde af et Rudolf Ottosk 'møde med det hellige'. Der kommer desuden en himmelsk hærskare til stede, som lovpriser Gud; og til sidst vender englenerne tilbage til himlen. Hele scenen har formentlig ikke taget lang tid, selv om Lukas' tekst ikke eksplicit angiver varigheden; konfrontationer med det hellige er typisk punktuelle (eller kortvarige) og spektakulære; det ligger i deres væsen af begivenhed.⁵

De to dimensioner i teksten har altså et fælles punkt deri, at de begge drejer sig om *kommunikation*: en vertikal kommunikation fra himmelvæsener til jordboere, og en heraf affødt horisontal kommunikation mellem jordboerne indbyrdes. Den vertikale kommunikation er naturligvis den mest spektakulære. Den omfatter ikke kun en overførsel af information; den ses og opleves: hyrdernes kroppe omgærdes af lys, og den himmelske hærskare ikke kun høres, men ses.

Juleevangeliets fortælling, der kan betragtes som den kirkelige juls grundlæggelsesmyte, indgår i en langt større fortælling, dvs. en mere omfattende grundlæggelsesmyte, i forhold til hvilken den selvfølgelig er underordnet. Men denne større fortællings eller mytes mål er ikke eksplicit formuleret i selve juleevangeliet. Med andre ord: hvori den mere omfattende betydning af, at der er født en frelser i Davids by, i grunden består – frelser for hvem og fra hvad? – bliver ikke sagt direkte; juleevangeliet er så at sige litotisk og metonymisk i forhold til evangeliet som en mere omfattende myte. Den kirkelige julegudstjenestes salmer supplerer ved i ligefrem tale at præcisere, hvad der ligger i 'frelse' og hvem der frelses fra hvad. I salmerne understreges den vertikale dimension ("engle daler ned i skjul"; "velkommen igen, Guds engle små, fra høje himmelsale"), i hvilken også den nyfødte har bevæget sig: "den høje gæst, som kom

⁵ Moses opholdt sig dog ifølge en gennemgående tradition i GT 40 døgn på toppen af Sinaj bjerg.

til lave hytter ned". Med denne bevægelse gøres en omvendt bevægelse mulig: som det himmelske er blevet det jordiske, således skal det jordiske blive det himmelske, hvilket omfatter såvel en rumlig flytning som en forvandling af kroppene: "han har Himmerigs dør oplukt"; "da vorde engle vi som de"; "skal holde jul i himmelby"; "den have, Guds engle flyver i, / skal Jesus for os oplukke"; "lover os englevinger"; "Ak, hjælp, at vi og alle må / i Himlen for din trone stå"; "gennem de favre riger på jorden / går vi til Paradis med sang"; "Guds søn er min, jeg går herfra / med ham til Himmerige". Som Gud er steget ned fra himlen til jorden ("himmelkongen den lille", "Himmerigs konge blandt os bor"), således skal vi, de der deltager i gudstjenesten, stige fra jorden til himlen; som Gud har antaget en menneskelig krop, således skal vi få en englekrop; timeligheden, kroppenes dødelighed, skal udskiftes med en englenes guddommelige evighed ("min egen kraft ej strækker / til himmelhøjt at gå; så drag mig Jesus, fort / det er jo dog en glæde / til livet at indtræde / igennem dødens port"). Sagt med juleevangeliets kategorier, så skal vore kroppe ikke længere frygte for at gå under i et ubærligt, himmelsk lys, for de skal selv besidde denne lysudstråling. Disse 'vi', som undergår disse forandringer, er menneskene i henseende til, hvad man kunne kalde deres ontologiske aspekt: som jordboere, som materielle kroppe – og med andre ord *ikke* i andre mulige dimensioner, fx som sociale individer (i henseende til familie, arbejdsplads, vennekreds) eller fx som nationale individer. Det er ikke arbejdspladsens ansatte eller familien eller fx danskerne, der skal frelses, men de menneskelige kroppe.

Man skal være varsom med at slutte *ex silentio*; alligevel skyldes det næppe en tilfældighed, at der ikke et øjeblik i alt dette er tale om spisning. I to prægnante tilfælde af menneskers konfrontationer med engle i GT er det netop i kraft af spisningen, at det afgørende skel mellem det menneskeligt-jordiske og det guddommeligt-transcendente, som englene tilhører, kan trækkes. Engle i GT er som bekendt ikke bevingede væsener, men optræder oftest i menneskelig skikkelse, så det kun er i kraft af deres meddelelse, at der umiddelbart består nogen forskel til den normale, menneskeligt-jordiske rutine. Den tvetydighed, der opstår heraf, opløses både i Gideons og i Samsons forældres tilfælde (hhv. Dom 6 og 13), da de tilbyder den guddommelige udsending mad. I begge tilfælde behandles maden omvendt af den normale praksis: maden hældes ud på en klippe, en ild slår op, og englen forsvinder. Engle spiser altså ikke, i alt fald ikke menneskelig kost; deres natur er ikke kompatibelt med køkkenets materiale, men snarere med dets middel, ilden, for i den ene af de to her nævnte fortællinger (Dom 13) stiger englen endog op til himlen igennem ilden på klippen.

Juleaften som en hjemmets fest kan med andre ord ikke siges at ligge i umiddelbar forlængelse af den kirkelige jul. Faktisk synes juleaften snarere at dementere eller mod-sige alt, hvad der er væsentligt i juleevangeliet. For juleaften er som sagt primært en fællesspisning, der foregår i familien i dennes vertikale, dvs. generationernes, dimension (hvorved deltagerens dødelighed diskret markeres), og bag lukkede døre. Hvis juleaften på nogen måde skulle imitere eller performativt repræsentere juleevangeliet, kunne den forventes at lægge op til det modsatte: ikke som en horisontal åbenhed imod

alverden i lighed med julefrokosten og nytårsaften, men som en vertikal åbenhed i retning af det himmelske. Men juleaften gør i sin rituelle praksis, dvs. i og med spisningen, det stik modsatte. Hvis der er en slags kommunikation til stede her, er det spisningens ordløse kommunikation med jorden. Når menneskene indtager kød af svin eller store, fede fugle, påtager de sig formentlig ikke kun en nostalgisk bondeidentitet, der er regional, snarere end national, for så vidt maden er disse breddegraders føde, ikke en bestemt nations føde, men de insisterer de facto også på deres egen tyngde, deres egen jordbundethed. Juleaften forbliver således inden for den ontologiske tematik, der er anslået i julegudstjenesten, men med omvendt fortegn: Her og nu er deltagerne så langt fra at være engle, at forventningen om at kunne blive det helt træder i baggrunden i forhold til en bekræftelse af deres aktuelle identitet, der er det modsatte; og i betragtning af, at engle i den traditionelle kristne ikonografi er flyvende væsener, er det ikke ulogisk, at måltidets kombinatoriske variant til svinet er tunge fugle, der deres vinger til trods mere signalerer bundethed til end frigørelse fra jorden.⁶ Og måske kan man endog i nytårsaftens fyrværkeri se en forlængelse af denne understregning af menneskenes jordbundethed, for her kommer den vertikale akse tilbage, men i omvendt og måske parodisk form, for så vidt som det her er menneskene, der sender lys og ild op i himlen, men lys og ild, der kun brænder et ganske kort øjeblik.

Decembers fester og juleevangeliet forholder sig kort sagt, som en frugtbarhedsreligion forholder sig til en forløsningsreligion. I et kristent perspektiv er forholdet mellem juleaften og juleevangeliet dermed også en variant af det nødvendigvis spændingsfyldte forhold mellem det Gamle og det Nye Testamente, mellem den opretholdende og den forløsende religion. Der er derfor ikke noget forunderligt i juleaftens indbyggede paradoks, hvor den massive, kulinariske bekræftelse af menneskenes jordiskhed kan lettes ved den verbale, syngende formulering af det modsatte. Paradokset er betydningsmæssigt 'stærkere', men i sin form ikke forskelligt fra det, der ligger i den gammeltestamentlige påske, der officielt fejrer 'frelsen', dvs. befrielsen, fra én form for jordisk tilstand til en anden. Det er denne rette jordiske tilstand, der også fejres ved juleaftens måltid, altså det gode liv på den rette jord, og som gør det ved at samle familien og lukke den inde i et hus omkring et stykke stegt kød. Kontrasten mellem juleevangeliet og juleaften er da også en omvendning af konflikten mellem påskens direkte og indirekte meddelelse: Modsætningen mellem den nationalt-legendariske befrielse

⁶ Formentlig ville det ikke være svært at finde ktoniske træk i den moderne julemandsmytologi, som måske netop har vundet indpas på grund af modsætningen mellem den kristne mytologi og juleaftens rituelle praksis, for indbyrdes gavegivning med særdeles materielle og timeligt-jordiske gaver bliver her funderet i en forestilling om disse gavers oprindelse fra et underjordisk værksted (altså en ktonisk variant af Paradiset, som julemandens sæk er en variant af samme forestilling om de uudtømmelige rigdommes beholdere, som også kendes fra bl.a. *cornucopia*, overflødhedshornet), bestyret af en rigdommens transcendent herre – der nok, kan det måske tilføjes i denne fodnote, flyver, men i den atmosfæriske, ikke i den empyreiske, himmel, og hvis statur bringer ham i nærmere slægtskab med ænder, gæs og kalkuner end med engle.

og regressionen til en tidligere tilstand i menneskehedens historie er her transformeret til modsætningen mellem en universel-eskatologisk befrielse fra jordiskheden og timeligheden og en både regionalt-nostalgisk og ontologisk bekræftelse af samme jordiskhed og timelighed i familiens skød.

Litteratur

DAVIDSEN, OLE

2000 *Kristi Fødsel. Tekster og Tolkninger år Totusind*, Højbjerg.

DURKHEIM, ÉMILE

1912 *Formes élémentaire de la vie religieuse*, Paris.

EVANS-PRITCHARD, E.E.

1956 *Nuer Religion*, Oxford.

JENSEN, HANS J. LUNDAGER

2000 *Den fortærende ild. Strukturelle analyser af narrative og rituelle tekster i Det Gamle Testamente*, Århus.

PIO, JØRN

1977 *Julens hvem hvad hvor*, København.

RAPPAPORT, ROY A.

1999 *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge.

RINGGREN, HELMER

1963 *Israelitische Religion*, Stuttgart.

TURNER, VICTOR

1967 "Betwixt and Between", *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca, New York, 93-111.

Summary

The article assumes that a ritual's meaning should not be considered only in relation to a myth (or doctrine, or another form of language based meaning), but (1) that the ritual's form may be determined by its position among other rituals with which it may constitute a group of transformations; (2) that the ritual's meaning may not simply mirror a specific myth, but instead (or also) invert the myth. Examples are given from the Old Testament's systems of rituals (Passover, Feast of Unleavened Bread; Day of Atonement; Feast of Booths) and from the modern, Danish popular festivals around Christmas and New Year.

Hans J. Lundager Jensen
Lektor, mag.art. et dr.theol.
Institut for Religionsvidenskab
Aarhus Universitet