

Fra bibelske til rabbinske opfattelser af askese¹

Jødedommens verdensbekræftende praksis

MARIANNE SCHLEICHER

ENGLISH ABSTRACT: *The purpose of this article is to supplement scholarly positions that define asceticism either as a matter of world renouncement and elitist self-exclusion from the world or as always oriented toward transcendent goals or practices of improvement because these positions run the risk of overlooking moderate kinds of asceticism. Israelite, early Jewish, and early Rabbinic Jewish religion are replete with examples of moderate asceticism where both men and women are encouraged to engage in abstinence and self-training in order – not to improve, but – to preserve a religious tradition. With Steven D. Fraade’s definition of asceticism as a departing point, the article examines abstinence and self-training in the Hebrew Bible, early Jewish and early Rabbinic literature. The author discerns three types of moderate asceticism: that of the priest, the layperson, and the hero/-ine. These three types complement each other in a shared effort to preserve divine blessings in this world and thereby the preservation of Israelite-Jewish tradition.*

DANSK RESUME: *Formålet med denne artikel er at illustrere, hvordan israelitisk-jødisk religion rummer flere former for moderat askese, der er i fare for at undslippe askeseforskningens opmærksomhed, når den enten forstår askese som verdensfornægtende, elitær udstigning fra samfundet, eller når den vælger ekstreme former for askese med vægtning af transcendentale mål eller forbedringspraksisser som definatorisk udgangspunkt. Med alternativet afsæt i Steven D. Fraades definition af askese gennemgås jødedommens moderate former for askese og dens opfordringer til både mænd og kvinder om afholdenhed og verdensbekræftende bestræbelser fra israelitisk religion*

¹ En stor tak til Hans Jørgen Lundager Jensen for konstruktiv kritik og kollegial sparring i forbindelse med udarbejdelsen af denne artikel.

over tidlig jødedom til tidlig rabbinsk jødedom. Med eksempler fra den hebraiske Bibel, tidligt jødiske og tidligt rabbinske tekster udsondres tre typer af askese: præsteaskese, lægmandsaskese og helteaskese. Til sammen muliggør disse former for moderat askese elitens og lægfolkets samarbejde om at bevare velsignelser i det dennesides og dermed traditionens bevarelse.

KEYWORDS: *moderate asceticism; Israelite religion; early Judaism; early Rabbinic Judaism; Steven D. Fraade; priest; layperson; herol/-ine.*

Gængse opfattelser af askese bærer præg af, at askese primært er blevet studeret i kontekster, hvor verdensfornægtelse har stået centralt for asketers religiøse stræben som fx i kristne og buddhistiske munke- og nonneordner. Samtidig er askese også blevet forbundet med en elites udstigning fra samfundet, herunder tilsidesættelse af dennesidige forpligtelser i forhold til familie, lokalmiljø og nation. I forhold til jødedommen bemærker man, at en askeseforståelse, der er afledt af meget ekstreme former for askese, kunne give det indtryk, at der ikke findes askese i jødedommen til trods for, at der gennem hele israelitisk-jødisk religionshistorie kan påpeges ikke kun elitens, men også folkets forsøg på religiøs stræben gennem afsavn i dagligdagen – og det tilmed på en måde, der ikke er verdensfornægtende, men i grunden verdensbegræftende. I denne artikel vil jeg derfor argumentere for nødvendigheden af en bredere forståelse af askese ved at belyse jødedommens moderate former for askese og dens folkelige fordringer for mænd og kvinder i det omfang, som den hebraiske Bibel, tidligt jødiske og tidligt rabbinske tekster tillader. Denne litteratur er ganske vist forfattet af en mandlig elite; men den viser trods alt, hvilke idealer for religiøs stræben nogle har haft og af hvem idealerne er blevet forventet opfyldt.

Som en forklaring på, hvorfor jødiske opfordringer til både afsavn og verdensbegræftende bestræbelser ofte overses i videnskabelige behandlinger af begrebet askese, kunne man pege på, hvordan diskussionen idag bl.a. handler om valget mellem en smal definition som Gavin Floods eller en bred definition som Peter Sloterdijks. Flood mener kun, at askese kan forekomme i religiøse traditioner, hvis kosmologier kan begrunde, at individer skal forandre krop og tidsopfattelse i retning af noget transcendent (Flood 2004, 4). Sloterdijk derimod forbinder askese med alle de former for både religiøse og sekulære forbedringspraksisser, der opstod fra og med aksetiden, hvor der ikke længere opfordredes til traditionsbevarelse, men i stedet til forbedring af én selv og traditionen (Sloterdijk 2013, 32-39). I både Floods og Sloterdijks askeseforståelse forbindes askese således ikke med religioner, hvis mål ligger i eksempelvis velsignelser i dette liv og traditionsbevarende praksisser. Israelitisk-jødisk religion med dens arkaiske rødder kan imidlertid ikke fornægte velsignelser i dette liv endsige de traditioner, der er definerende for jødernes identitet. Alligevel er jødisk praksis gennemsyret af bestræbelser på at opfylde diverse religiøse idealer, ligesom

israelitter og jøder dagligt har skullet disciplinere deres kroppe og kropslige handlinger, hvorfor askese i ordets egentlige forstand som træning forekommer særdeles relevant. Jeg vælger derfor at vende tilbage til en lidt ældre askesedefinition af Steven D. Fraade, der i artiklen "Ascetical Aspects of Ancient Judaism" forstår askese som bearbejdelse og træning af individet eller kollektivet med henblik på at sikre dets perfektion i forhold til religiøse idealer gennem delvis eller fuldstændig, tidsafgrænset eller permanent afståelse fra forskellige former for tilfredsstillelse af sanserne og/eller dennesidige forpligtelser (Fraade 1986, 256f).

Baseret på Fraades askesedefinition er det min tese, at israelitisk-jødisk religion, som den findes dokumenteret i den hebraiske Bibel og i den tidligt-jødiske og tidligt-rabbinske litteratur, forefindes i tre moderate varianter, alt efter i hvilken kontekst, der efterstræbes kontakt til det hellige. Som typiske figurer i de tre varianter vil jeg fremhæve henholdsvis præsten, lægfolket og helten, hvorfor jeg foreslår betegnelserne 'præsteaskese', 'lægmandsaskese' og 'helteaskese'. 'Præsteaskese' er midlertidig og er knyttet til en rituel kontekst, hvor den skal sikre asketens forvandling fra uren til ren, således at denne på særlige tidspunkter kan nærme sig og tjene det hellige i en hellig sfære. Et typisk eksempel på præsteaskese fra Torahen, dvs. Mosebøgerne, er idealopfyldelse af de kultiske renhedsforskrifter forud for tempeltjeneste, hvor især præsten, men til dels også den besøgende israelit, oplever en form for horisontal transcendens fra den profane sfære til den hellige sfære. Senere, hvor asketidens nedslag i den israelitisk-jødiske tradition giver anledning til dannelse af mere transcendent gudsopfattelser, bliver asketens transcendens vertikal, som det kendes fra Første Enoksbog (4.-1. årh. f.v.t.), hvor apokalyptikeren Enok borttrykkes til himmelen. Den anden type askese er 'lægmandsaskese'. Den er af permanent karakter og hører hverdagens kontekster til. Dens funktion er at sikre velsignelse til både individet og folket, hvilket ideelt set forudsætter alles helliggørelse. Et typisk eksempel i både arkaisk og aksial tid er folkets helliggørelse gennem overholdelse af Torahens bud. Den tredje type askese er 'helteaskese'. Den kan være både midlertidig og permanent og ses typisk beskrevet i forbindelse med exceptionelle situationer så som kriser og krig. Helteaskesens funktion er at sikre, at det hellige bevares i folkets midte trods den særlige situation. Helteaskesen fordrer, at en enkeltperson eller en gruppe intensiverer eller har intensiveret en egen grad af positivitet for at opveje det underskud, som begrunder krisen eller krigssituationen. Et arkaisk eksempel på helteasketen er nasiræeren, som kendes fra Torahen og profetbøgerne, mens et aksialt eksempel er en from repræsentant for lægfolket som Judit fra Judits Bog. De tre former for moderat askese, som jeg nedenfor vil gennemgå i takt med israelitisk-jødisk religions generelle udvikling, kan skematiseres således:

	Præsteaskese	Lægmandsaskese	Helteaskese
Deltagere	Specialister	Folket	Det eller de særlige(e) individ(er)
Varighed	Midlertidig	Permanent	Midlertidig/Permanent
Ideal	Kultisk renhed	Helliggørelse	Religiøst overskud
Formål	Bevaring af Jahve i landet/blandt folket og dermed af immanente velsignelser og evt. frelse til den kommende verden		

Askese i israelitisk religion

Store dele af den hebraiske Bibel foreskriver bearbejdelse og træning af individet og kollektivet med henblik på at sikre deres perfektion i forhold til religiøse idealer gennem delvis eller fuldstændig, tidsafgrænset eller permanent afståelse fra forskellige former for tilfredsstillelse af sanserne og/eller dennesidige forpligtelser. Hvor stor den folkelige opbakning har været hertil, kan man kun gisne om. Kildesituationen er dog sådan, at man i hvert fald kan konstatere, at den hebraiske Bibel har investeret i at opfordre til idealopfyldelse af forskellige asketiske krav i forskellige kontekster.

Præsteaskese i israelitisk religion

I Ex 19 specificeres krav til de mandlige israelitters forberedelser til at overhøre Jahves formidling af pagtsbestemmelserne til Moses. For at forberede sig på denne kontakt skal de israelitiske mænd helliggøre sig ved at vaske deres klæder (v. 10) og ved over en tredages periode at undgå kontakt med kvinder (v. 15). Følger de israelitiske mænd Jahves anvisninger for kultisk renhed, herunder seksuel afholdenhed, i en tidsafgrænset periode, vil de kunne overleve at opholde sig midlertidigt i en sådan nærhed til Jahve, at de kan høre guden formidle pagtens bestemmelser (v. 12-13; 21-24).

Kendskab til renhedsbestemmelserne var en forudsætning for, at israelitiske mænd og kvinder i særligt ærinde eller under en af de tre valfartsfester² kunne besøge først åbenbaringsteltet og siden templet (Lev 12-15 og Num 19). For alle gjaldt det, at de i den foregående uge ikke måtte have været i kontakt med lig, spedalske, barselsblod,³ udflåd, menstruationsblod eller blod fra underlivet. De skulle afstå fra kontakt med sæd på dagen, dvs. være seksuelt afholdende. Endelig skulle de også på dagen afstå fra kontakt med personer, der var blevet kultisk urene pga. ovenstående.

² Valfartsfesterne var de usyrede brøds fest (påske), ugefesten og løvhyttefesten, jf. Ex 34,18-23; Deut 16.

³ Den, der har rørt ved barselsblod fra en kvinde, der har født et pigebarn, er sammen med kvinden tilmed dobbelt uren, dvs. uren i fjorten dage, jf. Lev 12,5.

De, der oftest var pålagt afholdenhed i forhold til kulten, var præsterne. Ud over fysisk perfektion fordrede Lev 21, at almindelige præster konstant skulle afholde sig fra kontakt med lig med undtagelse af ligene fra deres forældre, børn, brødre og ugifte søstre (v. 2-3). De skulle afholde sig fra kronragning og skægtrimning (v. 5) samt fra ægteskab med en kvinde, der ikke som udgangspunkt var jomfru (v. 7). For det tredje skulle almindelige præster forud for tjeneste i helligdommen afholde sig fra indtagelse af alkoholiske drikke og druer (Lev 10,9). Endelig gjaldt kravene om afholdelse fra kontakt med kropsvæsker og spedalske også almindelige præster på dagen for og under deres tempeltjeneste. For ypperstepræsten gjaldt kravet i Lev 21 om afholdenhed tillige med, at han ikke måtte rive sine klæder itu som udtryk for sorg over nogens død (v. 10) eller være i kontakt med lig fra sine nærmeste pårørende (v. 11). Den kvinde, som han giftede sig med, kunne han ikke vælge frit; hun skulle være en patrilineær slægtning (v. 14).

Præsteaskesen indebar således en tidsafgrænset afståelse fra sex og dennesidige forpligtelser så som at tage sig af de fødende, de syge eller de døde, der alt sammen konnoterer livets gang i den profane sfære. Jahve er ontologisk set forskellig fra mennesket. Jahve er en fortærende ild (Ex 24,17), der er hævet over det forgængelige liv, men som sænker sig ned til det jordiske niveau. Af den grund er den hellige og den profane sfære inkompatible (Lundager Jensen 2000, 342f). Det var derfor gennem selve tilsidesættelsen af sig selv fra den profane sfære, at kontakt med det hellige blev muligt. Forsøgte man at tjene Jahve uden forudgående renselse, ville man blive straffet, spyttet ud af landet og udryddet fra sit folk (Lev 18,24-30; Num 19,20). Man ville risikere at miste den velsignelse, der fulgte af at høre Jahve til (og som er så typisk og så central for arkaisk religion), samtidig med at man ville påføre helligdommen en urenhed, der ville fordrive Jahve og dermed velsignelsen fra landet og folket (Lev 15,31). Præsteaskese indebærer således en forberedende renselse, der muliggør præsternes midlertidige, kultiske kontakt til Jahve, men også lægfolks lejlighedsvis besøg i helligdommen.

Lægmandsaskese i israelitisk religion

Adgang til det hellige er noget af det mest autoriserende i israelitisk-jødisk religion. Det definerer hierarkiet mellem præster, levitter og alle andre ud fra reglerne om, hvem der hvornår måtte nærme sig de forskellige rum i åbenbaringsteltet, hhv. templet i Jerusalem. Ligeledes bidrager det til at definere hierarkiet mellem mand og kvinde, idet kvindens typiske tilknytning til hjemmet med pligter som hustru og mor besværliggjorde hendes deltagelse i den offentlige kult, hvilket gjorde det reelt umuligt for hende at opnå indflydelse og autoritet inden for det kultiske domæne (Bird 1987). Måske er det netop et forsøg på at fremme et domæne for det israelitiske lægfolk, der ligger bag den deuteronomistiske teologi, der repræsenterer en alternativ opfattelse af, hvordan folket kunne sikre sig Jahves velsignelse. Ifølge deuteronomistisk tankegang skulle israelitterne regulere deres kroppe og kropslige handlinger ud

fra det rationale, at folkets særlige status som Jahves ejendomsfolk var betinget af, at det overholdt Torahens bud: "Herren vil bekræfte dig som sit hellige folk, sådan som han har tilsvoret dig, hvis du holder Herren din Guds befalinger og vandrer ad hans veje" (Deut 28,9). Guds veje specificeres i Torahen og tæller ifølge senere rabbinisk beregning 613 for- og påbud i et altomfattende regelsæt, der fordrer, at folket skiller sig ud fra andre folkeslag gennem afholdenhed på flere niveauer, hvor afholdenheden er midlet, der sikrer Jahves velsignelse.

Afståelse af forhud blev pålagt drengebørn på ottendedagen af deres liv med henblik på kropsligt at markere, at de hørte Gud til, og at de havde adgang til 'dobbeltsignelsen' i form af talrige efterkommere og et selvstændigt land (Gen 17,10-13; Deut 28,62-63). Ligeledes har kvinder i syv dage fra og med første menstruationsdag skullet afholde sig fra samleje. Som afslutning på den syv dages periode har de skullet vaske sig selv og deres tøj (Lev 15,19-24). Bestemmelserne for den menstruerende kvinde har rod i den præstelige teologi, hvor hendes afholdenhed bidrog til hendes egen, ægtemandens og i sidste ende templets renhed; men fra og med deuteronomismens dominans blev det tillige kvindens måde månedligt at bidrage til folkets helliggørelse.⁴

Spisereglerne i den hebraiske Bibel er et stærkt omdiskuteret emne, hvor entydige forklaringer ikke foreligger. Dog kan man se, at fødeindtaget var stærkt reguleret og krævede afståelse fra flere ellers nærende og delikate spiser. En israelit skulle være afholdende ved forberedelse af mad, idet Gud havde påbudt en respekt for dels den livgivende mælk, dels livskraften i blodet. Det ses i principperne: "Du må ikke koge et kid i dets mors mælk" (Deut 14,21) og "for blodet er selve livet" (Deut 12,23). Som konsekvens heraf måtte kød- og mælkeprodukter ikke blandes i samme måltid, ligesom dyrene forud for tilberedningen skulle slagtes på en sådan måde, at dyrekroppen først tømtes helt for blod. Endvidere må israelitter ikke spise selvdøde dyr (Deut 14,21), ligesom rovfugle og ådselædere ej heller var tilladte. Ellers gjaldt reglen, at israelitterne gerne måtte spise kød fra øvrige fugle (Deut 14,11-20) og fra dyr, som både havde spaltede og kløftede hove og som tyggede drøv (Deut 14, 6). Havdyr var tilladt føde, hvis de havde både finner og skæl (Deut 14,9). Udvælgelsen af råvarer og tilberedningen af maden var ofte kvindernes ansvar og således en måde, hvorpå de israelitiske kvinder flere gange dagligt kunne sikre egen og familiens helliggørelse gennem opfyldelse af de religiøse idealer for fødeindtag.

Overholdelsen af bud indebar ofte handlinger, hvormed israelitterne med deres kroppers handlinger etablerede deres status som Guds ejendomsfolk. Der var bud, der regulerede deres liv ud i mindste detalje og vedrørte alt fra fødsler, sygdom, seksualitet, ægteskab, skilsmisse, omgang med døde, bygningsreglementer og til fordeling af arv. Som en forudsætning for, at alle havde kendskab til budene, således

⁴ For parallellitet mellem bestemmelserne for en menstruerende kvinde og for omskærelse af drengebørn, jf. Cohen 2005. Rachel Biale argumenterer herfor med henvisning til, hvordan det præstelige forbud mod sex med en menstruerende kvinde, jf. Lev 18,19, med deuteronomismen knyttes til den etniske identitet ud fra Lev 18,24-30 i Ezra 9,10-11 og Ez 36,17, jf. Biale 1994, 154-155.

at de kunne få del i velsignelsen, er der en regel i Torahen om, at buddene skulle læses op hvert syvende år ved løvhyttefesten for alle mænd, kvinder og børn af Israels folk samt fremmede, der boede iblandt dem (Deut 31,10-13). Endvidere var det et ideal, at alle mandlige israelitter dagligt skulle recitere Torahens bud, ligesom de ideelt set skulle undervise næste generation i dem (Deut 6,6-7). Buddene var således lægfolkets mulighed for at bearbejde sig selv og træne med henblik på at sikre egen hellighed, således at det kunne få del i velsignelsen. Lægmandsaskese bestod af forbud og påbud. Forbuddene angav de handlinger og nydelser, som folket ideelt set måtte afstå fra, mens påbuddene specificerede, hvori træningen bestod.

Helteaskese i israelitisk religion

Ingen andre end præster kunne forestå de centrale kultiske handlinger: renselser af kultiske genstande og ofringer (Num 4,20; Num 16-17). den hebraiske Bibel anviser dog en alternativ praksis til, hvordan personer i den profane sfære kunne etablere kontakt til det hellige med henblik på at bevare Gud i folkets midte, når det befandt sig i krise eller krig. Helteaskese var bl.a. mulig gennem aflæggelse af det såkaldte nasiræerløfte. En status som nasiræer fordrede en afståelse fra alkoholiske drikke og druer, fra klipning af håret samt fra kontakt med lig (Num 6). Den form for afholdenhed berettigede ikke til nasiræerens foretræde på selve området for kultiske ofringer inde i templet. Til gengæld kunne nasiræeren kropsligt manifestere hellighed i den profane sfære. Ordet 'nasiræer' er afledt af verbet for 'at sætte til side' og signalerer, at en nasiræer har viet sig selv til Jahve. Tilsidesættelsen af sig selv er ifølge Num 6,13 midlertidig og indledes formodentlig med en talehandling, der markerer intensjonen om at aflægge nasiræerløftet. Når afsavnsperioden er overstået, skal nasiræeren bringes tilbage til sin lægmandsstatus. Denne tilbagevenden blev afstedkommet gennem forskellige kultiske handlinger, heriblandt afbrænding af nasiræerens hår på ilden under måltidsofferet (Num 6,18). Håret synes i det hele taget at stå centralt. Håret måtte ikke klippes, "for han bærer indvielsen til sin Gud på sit hoved" (v. 7). Skulle hans "indviede hoved" (v. 9) undervejs blive urent pga. kontakt med lig, skal han igen "hellige sit hoved" (v. 11) og gennemføre forskellige ofringer og renselseshandlinger (Gudme 2009).

Muligheder for at gisne om formålet med hårets og dermed nasiræerens helligelse får man først i Dommerbogen 13-17 og kortfattet i Amos 2,11-12. Begge tekster beskriver nasiræeren som en, der af Jahve er udvalgt til at være nasiræer og vel at mærke permanent i modsætning til Torahens omtale af nasiræerens midlertidige askese. Dommerbogen beskriver, hvordan først Manoas unavngivne og tilsyneladende ufrugtbare kone og senere Manoa selv modtager en forkyndelse fra Jahves engel om, at de skal få et barn, nærmere bestemt en søn, som skal være en "Guds nasiræer fra moders liv til sin dødsdag" (Dom 13,7) med det formål at frelse Israel fra filistrene (v. 5). Under sin graviditet må Manoas kone afstå fra alkoholiske drikke og druer, som havde hun selv aflagt nasiræerløfte, men må i øvrigt ikke spise noget, der

er urent (v. 4). Hendes afholdenhed bidrager til den hellighed, som sønnen kropsligt skal manifestere. Sønnen navngives Samson efter fødslen. Ingen ragekniv kom på hans hoved under opvæksten. "Herren velsignede ham. Og Herrens ånd begyndte at virke i ham" (Dom 13,24-25). Med andre ord virker Gud i ham som konsekvens af mor og barns helligelse gennem de alimentære afsavn. Samson går under betegnelsen dommer. De bibelske 'dommere' var karismatiske, ofte militære ledere, mens Samson er atypisk bl.a. pga. sin nasiræerstatus (Lundager Jensen 2000 366-376). Håret spiller som i Torahens kultiske ritual en afgørende rolle. Samson kan styre sit aldrig klippede hår ved at flette det i syv fletninger; men holde på det kan han ikke, da han har røbet for Dalila, at hans styrke, eller rettere Guds styrke, sidder i håret: "Hvis mit hår bliver skåret af, mister jeg mine kræfter og bliver svag som ethvert andet menneske" (Dom 16,17). Med den viden kan Dalila sørge for, at Samson kronrages og dermed uskadeliggøres. Fordi Samson efterfølgende er fortsat afholdende, genvinder han i takt med hårets udvækst sin, dvs. Guds, styrke, til at tage 3000 filistre med sig i døden og i denne ombæring sikre filistrenes nederlag – en opgave, som nasiræeren Samson var udvalgt til. På samme vis taler Amos 2,11-12 om, at nasiræere ligesom profeter er udvalgt af Gud; men hvis Israels folk forhindrer deres virke, trækker Gud sin velsignelse tilbage fra folket. Nasiræeren synes således med særlige afsavn at akkumulere en renhed, der kompenserer for folkets tilstand, således at Gud bevares på Israels side i en krise eller krigslignende situation med henblik på at sikre medgang og sejr.

Helteaskese har måske sin rod i en militær kontekst, idet Torahen anfører, at militær medgang fordrer kultisk renhed ikke kun hos præster, men hos alle israelitter i kamp. I Deut 23,10-15 forklares det, at "Herren din Gud drager med i lejren for at give dig sejr og overgive dine fjender til dig. Derfor skal din lejr være hellig" (v.15). Lejren kan være hellig, hvis alle afstår fra det, som er blevet præciseret som uforeneligt med Jahve. Krigernes erkendelse af den ontologiske differens mellem det hellige og det profane indebærer, at den, "som på grund af sædafgang om natten ikke er ren" (Deut 23,11) skal gå uden for lejren, vaske sig og først vende tilbage efter solnedgang. Den form for akkumuleret renhed i lejren er en forudsætning for, at Jahve vil sikre folkets sejr.

Askese i tidlig jødedom

'Tidlig jødedom' anvender jeg som betegnelse for perioden fra Alexander den Stores erobring af landområdet Judæa i 332 f.v.t. til jødernes tab af Judæa til romerne i 135 e.v.t. Mødet i denne fase med græsk-romersk kultur og for størstedel af fasens vedkommende også græsk-romersk herredømme både inspirerer til nytænkning og provokerer til forsvar af det, der nu ikke længere kan kaldes israelitisk, men i stedet jødisk religion. Der er et forholdsvist rigt kildemateriale til belysning af jødedommens udvikling i denne fase. Der er bevaret et væld af religiøse tekster i form af både

sene bøger fra den hebraiske Bibel såsom Esters Bog og Daniels Bog og de gammeltestamentlige apokryfer, de pseudepigrafiske skrifter, Dødehavsteksterne og Ny Testamente. Endvidere findes diverse dokumenter i form af ægteskabskontrakter og skilsmissebreve, indskrifter og annaler samt ikke mindst Josefus' og Filons litterære værker. Alle disse kilder bidrager til et komplekst billede af den tidlige jødedom, der matcher den diversitet, som forskningen betragter som et kendetegn ved perioden.

I forhold til emnet askese er perioden interessant, fordi mange nabokulturer bærer præg af et skred i retning af den 'udstigende', transcendentorienterede form for askese pga. forskellige former for dualisme, hvor eksempelvis sjælen vægtes højere end legemet og en kommende verden over denne verden. For samtidens religioner betød det, at mange ændrede karakter fra at være frugtbarhedsreligioner til at være frelsesreligioner, dvs. gik fra at tilbyde velsignelse i dette liv til i stedet at tilbyde frelse til en kommende verden. Visse dele af jødedommen blev påvirket heraf; men fordi det indgår som et 'ultimate sacred postulate'⁵ for jødedommen, at Jahve er en skabergud og dermed den, der har skabt denne verden, herunder menneskets legeme, gælder det for alle de jødiske retninger, at dens tilhørere ikke kan tage fuldstændig afstand fra denne verden. Permanent udstigning fra denne verden eller permanent tilsidesættelse af kroppen forekommer derfor ikke i tidlig jødedom.

Præsteaskese i tidlig jødedom

Så længe templet stod, dominerede de bibelske bestemmelser for, hvordan man skulle undgå kilder til urenhed for at kunne tjene og dermed bevare Jahves tilstedeværelse i templet i Jerusalem. Dog kan man bevidne, hvordan nogle jøders utilfredshed med især ypperstepræstens varetagelse af embedet og med hellenistisk kulturs prægning af tempelpersonalet synes at have provokeret fremkomsten af sekter, hvor medlemmerne kunne træne og bearbejde sig selv på en sådan måde, at de kunne kompensere for ypperstepræstens og tempelpersonalets manglende idealopfyldelse af de præstelige bestemmelser.

Det kendteste eksempel på præsteaskese i tidlig jødedom stammer fra Dødehavsteksterne (2. årh. f.v.t.-1. årh. e.v.t.), der beskriver et sektlignende samfund, hvor nogle af medlemmerne synes at have udsondret sig fra det øvrige samfund ud fra den overbevisning, at tempelpersonalets præsteaskese ikke var tilfredsstillende, og at de selv på vikarierende vis måtte sone herfor (1QS 3,7-12). For nogle havde præsteaskesen fortsat det typisk arkaiske formål at tjene og bevare kontakten til Jahve i en kultlignende kontekst (1QS 4,6-7; 1Q28b), mens det samtidig ikke udelukkede det mere 'moderne' håb om en frelse til en kommende verden (1QS 4,22-23). Et centralt tema i Dødehavsteksterne er delvis eller fuldstændig afståelse fra tilfredsstillelse af sanserne og/eller dennesidige forpligtelser. Pga. Sekthåndbogens (1QS) manglende

⁵ Begrebet, der stammer fra Roy A. Rappaport (1999, 263), betegner de normer og grundopfattelser, som en religion hviler på, og som er så abstrakte og dermed udokumenterbare, at de aldrig vil kunne bestrides, men blot må accepteres (eller forkastes).

referencer til kvinder og børn giver denne tekst et generelt indtryk af, at sekten bestod udelukkende af mænd, der havde afstået fra ægteskab og seksualitet.⁶ Et sådant samfund bestående af ugifte mænd ville indikere tilstedeværelsen af egentlige 'udstigere' og forekomsten af ekstrem askese i jødedommen, idet den ellers så påbudte reproduktion var ofret til fordel for et liv i nærforventning om snarlig udfrielse fra denne verden, hvorfor reproduktion ville være overflødig. Tempelrullen (11QT) fordrede også seksuel afholdenhed, men af gifte mænd, hvilket vil sige, at der ikke var tale om en permanent form for askese, men kun en midlertidig afholdenhed (Japhet 1993, 75-76; 79). Den midlertidige, seksuelle afholdenhed skyldtes sektens nærforventning om Guds forestående deltagelse i kampen mod Mørkets Sønner, der krævede ikke én, men tre dages seksuel afholdenhed, hvilket ville være et eksempel på helteaskese.⁷ *Sektreglen* (1QSa) skildrer til gengæld et sekterisk samfund bestående af både mænd, kvinder og børn, hvor de deuteronomistiske regler for tilladt seksualitet gjaldt generelt, mens de præstelige renhedsforskrifter trådte i kraft, når medlemmerne var rituelt aktive. Sektens medlemmer må således have forventet, at den kontakt til Jahve, der tidligere var mulig i templet, nu forventedes oprettet gennem sektmedlemmernes præsteaskese forud for egentlige rituelle handlinger, primært forskellige former for bøn, hvor en udveksling mellem Gud og medlemmerne fandt sted. At en kontakt til Gud etableredes gennem bøn, kommer til udtryk i fx Takkesalmerne (1QH), hvor medlemmerne har helliget sig i en sådan grad, at de midlertidigt deler ontologisk status med englene og dermed er rykket tættere på det guddommelige, hvorfra de har større autoritet end tempelpersonalet i Jerusalem til at kunne tjene det hellige (1QH 3,22-23; 6,13; Frennesson 1999).

En anden sekt, der er interessant i en behandling af præsteaskese i tidlig jødedom, er den sekt, der findes beskrevet som 'terapeuterne' hos Filon (ca. 10 f.v.t. – ca. 40 e.v.t.) i beretningen "Om det Kontemplative Liv eller de Bønfaldende" (fremover 'Contemplativa').⁸ Filon var en græsk-talende diasporajøde fra Alexandria, der i senere kristen kontekst er blevet kendt for sin insistens på, at Torahen skulle fortolkes allegorisk. Terapeuterne udgjorde en større sekt i Ægypten, hvor en særlig ihærdig kerne levede afsondret ved bredden af Mariutsøen ved Alexandria (Contemplativa 21-22). Sekten bestod af både mænd og kvinder, hvor begge køn var seksuelt afholdende. Mændene beskrives som nogle, der med optagelse i gruppen havde lagt familielivet bag sig, mens kvinderne beskrives som jomfruer, der frivilligt og efter

⁶ Indtrykket underbygges af samtidige beskrivelser af essæerne, som mange forskere sidestiller med Dødehavsteksternes sekterikere. Se fx Plinius den Ældre, *Naturhistorie* 5. bog 73; Josefus, *Den Jødiske Historie* 18. bog 21. Dog nævner Josefus andetsteds, at essæerne indbyrdes var uenige om, hvorvidt man skulle gifte sig, hvor nogle mente, at slægtens videreførelse var vigtigere end seksuel afholdenhed, jf. *Den Jødiske Krig*, 2. bog 160.

⁷ 11QT 45,7-11, der konnoterer Ex 19,10-11; 19,14.

⁸ At terapeuterne kun findes beskrevet hos Filon, har ledt nogle forskere til at betvivle deres eksistens, jf. Engberg-Pedersen 1990, 48; men især det uhensigtsmæssige i at fortælle romerne om forekomsten af kvindelige, filosoflignende asketer blandt jøderne betragtes som et tungtvejende argument for det modsatte, se Taylor 2001, 38-39. For en grundig indføring i terapeuternes praksis, se Kraemer 1989.

egne overvejelser havde givet afkald på de traditionelle roller som hustruer og mødre for i stedet at vælge et liv i cølibat (Contemplativa 18; 32; 66). Formålet med terapeuternes cølibat var at træne intellektet til ikke at lade sig påvirke af sansedrevne indskydelser, så en intellektuel *unio mystica* med Gud blev mulig.⁹ Træningen bestod i morgenbøn, studier, herunder allegoriske udlægninger af Torahen, profetbøgerne og Salmerne Bog, komposition af hymner samt aftenbøn. Denne træning gennemførte hver enkelt i hver sin celle, ligesom de i løbet af ugen ikke forlod deres eget hus (Contemplativa 25). Nogle spiste et enkelt måltid om aftenen, mens andre fastede i op til seks dage om ugen (Contemplativa 34-35). I det hele taget afstod man fra kød og vin.

Denne afståelse fra kontakt til andre mennesker og mad gjaldt dog ikke sabbatter og højtider – tidspunkter, som Gud i Torahen og traditionen i øvrigt havde udlagt som anledning til glæde og fællesmåltider. Hver sabbat spiste man et fællesmåltid i sekstens helligdom. Kvinder og mænd spiste hver for sig med en skillevæg imellem sig, der dog ikke gik helt til loftet, da det var vigtigt, at man kunne høre hinanden (Contemplativa 69). At den lydige kommunikation var vigtig, peger frem mod det, der givetvis har været den kultiske kulmination på årets asketiske forberedelser, nemlig fejringen af ugefesten. Fællesmåltidet ved ugefesten bestod kun af vand og brød med mulighed for at dyppe brødet i krydderurten isop. Under ugefestens fællesmåltid sad mændene til højre for skillevæggen og kvinderne til venstre, mens sektens leder fremførte en allegorisk udlægning af en passage fra helligteksterne. Efter helligtekstudlægnen begyndte man at synge – ikke kun kendte sange, men også hymner til Gud, som lederen eller sekstens medlemmer selv havde komponeret. Medlemmerne fremførte deres hymner i hierarkisk rækkefølge. Begge køn sang hymnerne under ledelse af de dygtigste og mest ærværdige blandt dem. Der var solosang, ligesom man også begav sig ud i vekselsang, nogle gange enstemmigt, andre gange flerstemmigt, hvortil man kropsligt engagerede sig i klap og dans. Til allersidst blandede de kvindelige og mandlige terapeuter sig med hinanden og udgjorde nu et stort kor (Contemplativa 83-89), hvor de sandsynligvis imiterede foreningen af den mandlige og kvindelige sjæl. Den forestillede forening af mandligt og kvindeligt, afstedkommet gennem den musikalske hymnefremførelse og det fysiske møde mellem kønnene i ekstatiske dans, var en form for *unio mystica*, idet den mandlige og den kvindelige sjæl måtte forenes for at kunne stå ansigt til ansigt med Gud, sådan som det skete i første skabelsesberetning, hvor "Gud skabte mennesket i sit billede; i Guds billede skabte han det, som mand og kvinde skabte han dem" (Gen 1,27). Denne *unio mystica* resulterede i en åndelig befrugtning af de tilstedeværende, hvilket var Guds vilje med skabelsen (Meeks 1974, 179). Åndelig befrugtning fremhæves gang på gang hos Filon som resultatet af mænds og kvinders træning af intellektet, hvorved træning af intellektet udgør terapeuternes måde at etablere en ren-

⁹ Philo, *The Special Laws* II, 50. For mere om, hvordan askesen hos Filon muliggør en komplementaritet mellem kønnene som forudsætning for *unio mystica*, jf. Harrison 1995.

hedslignende tilstand, der muliggør, at de kan komme tæt på Gud og tjene ham for dermed at bevare hans tilknytning til folket. Denne form for præsteaskese var ikke krops- og verdensfornægtende, idet idealet for Filon var, at mand og kvinde skulle sikre den fysiske reproduktion, når den åndelige befrugtning havde fundet sted.¹⁰

Lægmandsaskese i tidlig jødedom

Tobits Bog (ca. 200 f.v.t.) trækker på den deuteronomistiske tradition fra israeltisk religion, hvor folket ideelt set skulle helliggøre sig i den profane sfære gennem overholdelse af buddene, om end gamle praksisser som fx bøn og faste i disse tidligt jødiske værker nu intensiveres for at bevare Guds velsignelse af folket.

Tobits Bog er interessant for askesestudier, fordi den beskriver, hvordan en forholdsvis almindelig jødisk familie i assyrisk eksil bestræber sig på at opfylde bestemmelserne i Torahen og tilmed supplerer disse med en gennemgående bønnepraksis som udtryk for individuel fromhed. Tobit fortæller, hvordan han, dengang han boede i Israel, bestræbte sig på at følge buddene. Han kunne uden videre drage på pilgrimsfærd til Jerusalem ved de tre valfartsfester for at overbringe førstegrøden og tiende til præsterne i templet, ligesom han også kunne lade levitter, faderløse, enker og fremmede i Israel få del i tiende ifølge forskrifterne.¹¹ Tobit var endvidere vokset op med måltider, der blev indtaget ifølge de israeltisk-jødiske spiseregler,¹² hvilket smitter af på livet i eksil, hvor ugefestens hovedmåltid også indtages med Gud i tankerne (2,1-2). Fordi Tobit selv havde været faderløs under opvæksten i Israel, var det hans oldemor fra hans patrilineære linje, der trådte til og sikrede, at bestemmelsen om, at buddene skulle gentages for børnene, også blev opfyldt i forhold til den faderløse Tobit.¹³ Tobit selv træder ind i den overleveringsrække, da han senere i teksten opsummerer den jødedom, som han ønsker, at hans søn Tobias skal leve efter: Respekt og omsorg for forældre, en livsførelse ifølge Torahens bestemmelser, almissepraksis og fattigomsorg, patrilineært ægteskab, retfærdig omgang med næsten og kærlighed til det jødiske folk (4,3-19).

I sin eksiltilværelse har Tobit selv markeret sin fromhed gennem omsorg for de døde, hvor han gentagne gange satte livet på spil for at sikre, at de af hans landsmænd, der var blevet dræbt af assyrerne, fik en begravelse med dertilhørende klageord fra profetbøgerne. Efter begravelserne vaskede han sig som følge af kontakten med lig (1,18; 2,3-9). En anden måde, hvorpå fromheden blev markeret, var gennem bøn. Da Tobit fortvivler over den blindhed, der har ramt ham, og over hustruens anfægtelse af hans retfærdighed, formulerer han en bøn, bestående af citater fra Salmernes Bog og profetbøgerne, hvor han udtrykker sit ønske om at dø (3,1-6). Tobits

¹⁰ Philo, *On the Cherubim* 49; *Questions and Answers on Exodus* II, 3. Filon synes at benytte betegnelsen 'jomfru' på et allegorisk niveau, hvor kvinder, hvis intellekter er blevet rensset, betegnes jomfruer.

¹¹ Tob 1,6-8 refererer til Ex 34,18-23; Lev 27,26-33; Deut 12,5-7; 14,28-29; 16.

¹² Tob 1,8 refererer til Lev 11; Deut 14,3-21.

¹³ Tob 1,8 refererer til Deut 6,7. Om oldemoderen Deboras og hustruen Annas bidrag til religiøs identitet og familiens overlevelse, se Bow & Nickelsburg 1991; Schuller 2012.

kommende svigerdatter, Sara, beder også. Sara er fortvivlet ligesom Tobit og ønsker ligeledes at dø (3,10). Dødsønsket begrundes for det første med henvisning til hendes syv bejlere, der én for én var blevet dræbt af dæmonen Asmodæus forud for bryllupsnattens samleje. For det andet begrundes dødsønsket med henvisning til den arveretslige katastrofe, at der ifølge hendes viden ikke er en eneste patrilineær slægtning, som hun kan gifte sig med og dermed sikre, at den fædrene arv forbliver på mandlige hænder af den fædrene slægt, sådan som Torahen kræver det (Num 26,33; 27,1-7; 36). Gud hører imidlertid både Tobits og Saras bøn. Gud vil ikke lade dem dø. Han sender derfor sin engel Rafael, der udfrier begge af deres trængsler. Guds indgriben i Saras tilfælde indebærer, at Tobits søn, Tobias, der er patrilineært forbundet til Sara, udvælges til at være Saras udkårne. Forud for deres samleje på bryllupsnatten, hvor dæmonen Asmodæus plejer at slå til, vælger Tobias og Sara fromt at bede til Gud om beskyttelse og om, at de må blive gamle sammen (8,4-9). Fromhed udtrykt gennem bøn knyttes her sammen med Tobias' forsikring om, at det forestående samleje afspejler en respekt for den regulerede seksualitet, der gælder i israelitisk-jødisk religion, med henvisning til Adams og Evas komplementaritet og udsagnet "Det er jo ikke af utugtigt begær, jeg gifter mig med denne min søster, men i oprigtighed" (Tob 8,7). Saras forældres taksigelsesbøn følger efter en veloverstået bryllupsnat (8,15-17), ligesom Tobits taksigelsesbønner følger, da han er blevet helbredt for sin blindhed (11,14), og da han har fået Tobias tilbage i god behold (kap. 13). I sidstnævnte sammenhæng afslører englen Rafael, at han er Guds udsending, og han anviser lovprisende bønner som det rette udtryk for taknemmelighed over for Guds indgriben sammen med en forkyndelse om bøn og fromhed som den rette praksis til at bevare Guds velsignelse (12,7-10).

Med til lægmandsaskesen hører også opfyldelse af idealet om et patrilineært ægteskab.¹⁴ Et sted i Torahen fortælles der om Selofkads døtre, der anmoder om deres afdøde faders arvelod (Num 26,33; 27,1-7; 36). Her bestemmes det, at kvindelige arvinger kun må gifte sig inden for deres fædrene stamme.¹⁵ Med den forklaring er det ikke kun et kulørt element, at fortællingens antagonist, dæmonen Asmodæus, dræber syv af Saras bejlere. Asmodæus konnoterer farerne ved blandede ægteskaber og forsvinder først, da Rafael har fået Tobias til at forstå det patrilineære ægteskabs vigtighed (6,11-13), og da Tobias på Rafaels instruktion har gennemført et eksorcistisk ritual, der kan fordrive Asmodæus med stanken fra brændt fiskelever (6,17-18; 8,2-3). Ægteskabet er som seksualiteten reguleret, hvilket fordrer anstrengelser og omhu. Af den grund forstås det, hvorfor Tobits Bog over flere kapitler minutøst beskriver proceduren for ægteskabets indgåelse med dertilhørende ægteskabskontrakt og ned i mindste detalje specifikationer om medgift og fremtidig arv. At de arveretlige idealer vejer tungt, afsløres også ved, at de virker kropsliggjorte i en så-

¹⁴ Flere er bevidste om, at det er vigtigt, at Saras ægteskab bliver med en jøde, jf. forskeres omtale af endogami, fx Hieke 2005. Det er dog kun Mordechai A. Friedman (1990) og undertegnede, der fremhæver Num 36 som en vigtig intertekst.

¹⁵ Se også bestemmelserne om leviratægteskab, jf. Deut 25,5-6.

dan grad, at de er afgørende for, om kærligheden opstår: "Da Tobias hørte Rafaels ord og forstod, at hun var hans slægtning, udgået fra hans eget fædrenehus, kom han til at elske hende højt, og hans hjerte hang ved hende" (Tob 6,18).

Helteaskese i tidlig jødedom

Fromhed gennem bøn og værn om nogle af Torahens arveretslige bestemmelser kendetegner også Judit, den smukke og velhavende enke i Judits Bog (ca. 135-78 f.v.t.).¹⁶ Dog er det ikke for hendes lægmandsaskese, at hun her skal fremdrages, men derimod for hendes helteaskese. Siden ægtemandens død for over tre år siden valgte Judit trods sin rigdom at leve med forskellige former for afsavn. Frem for at bo i det hus, der nu var hendes, valgte hun at bo i en spartansk hytte på taget af huset. Hun pyntede sig ikke, men bar lændesæk og enkedragt (8,5). Hun afslog diverse ægteskabstilbud (16,22) og valgte i stedet at hensætte sig i den socialt set mest udsatte kategori som enke uden nogen patriarkalsk beskytter.¹⁷ Hun fastede sågar på hverdage, således at hun kun indtog tilladt føde på sabbatter, nymånedage og fest- og glædesdage (8,6; 12,2; 12,19),¹⁸ eller hvor hendes senere mission nødvendiggjorde fødeindtag. Hendes mere eller mindre permanente afsavn og fromhed udlægger jeg som årsag til, at hun kunne fastholde Gud i befolkningens midte trods dens overhængende frafald under belejring og tørke. Israel var nemlig belejret af assyrerne under ledelse af General Holofernes. Borgerne i Judits hjemby, Betylua, tvivlede på, at Gud ville gribe ind for at beskytte dem, men Judit tvivlede ikke. Hendes årelange afsavn og bønnepraksis havde akkumuleret sig i form af en visdom, der bevirkede, at hun kunne gennemskue, at Gud under assyrernes belejring blot prøvede folket (8,8; 8,26-27). Judit bad derfor til, at Gud ville manifestere sig kropsligt gennem hende og hendes forestående plan og således sikre sejr (9,10; 9,13). Som forberedelse til sit forehavende vaskede hun kroppen (10,3; 12,7-8), hvilket synes at være en kvindes måde at forberede sig til den kamp, hvor Gud forventedes at kæmpe med.¹⁹

¹⁶ Hendes ægteskab var også en patrilineær konstellation, og hendes afdøde ægtemand bar endda navnet Manasse (8,2). Taget ægteparrets barnløshed i betragtning vækker egennavnet konnotationer til bestemmelserne for Selofkads døtre af netop Manasses stamme, der skulle sikre slægtens fastholdelse af land (Num 36,12). Disse bestemmelser i Torahan kan forklare, hvor Judits Bog gør så meget ud af at forklare, hvor ansvarsfuldt hun ikke kun forvaltede, men også udvidede hans omfattende ejendom, således at det kom hans slægt til gode (8,3; 16,23-24).

¹⁷ Om enkens udsatte position, se Ex 22,21-23; Deut 10,18; 14,28-29; 24,19-21; 27,19 samt Galpaz-Feller 2008. For mere om, hvordan der skelnedes mellem dels enker, der stadig blev forsørgt af et overhoved inden for en storfamilie, dels enker, der især pga. ufrugtbarhed/overgangsalder stod uden socialt sikkerhedsnet, se Leeb 2001.

¹⁸ I israelitisk religion faster man primært i håb om Guds indgriben jf. 2 Sam 12,22; 2 Krøn 20,3; Ezra 8,21-23; Neh 9,1. Det nye i tidlig jødedom er, at den delvise faste for asketikere vælges til som daglig praksis kun afbrudt af sabbatter og højtider som anledning til glæde og fødeindtag.

¹⁹ For mere om Judit som helt, se Lundager Jensen 2004, hvor Judit kontrasteres til Tobit gennem en strukturalistisk analyse med påpegning af, at Judits generelle sterilitet og perifere position som enke, men også velduft fx under forførelsen af Holofernes gør hende ontologisk kompatibel med Gud, hvorved israelitternes sejr sikres. For mere om konnotationer i Judits Bog til Deut 23,10-15 om Gud som kriger i folkets midte, se Lang 2012.

Guds kamphandling gennem Judit tematiserer som i tilfældet med lægmandsaskesen den regulerede seksualitet. Mens Judit havde fravalgt seksualiteten, planlagde hun sit angreb ud fra sin viden om assyrernes uregulerede seksualitet. Da Judit som led i sin plan havde simuleret en interesse i samleje under et måltid med Holofernes, overvældedes assyreren af sin seksualdrift i en sådan grad, at han ikke kunne styre sit indtag af vin. Holofernes blev så fuld, at han faldt i søvn (12,16-20), hvorefter Judit efter endnu en bøn om Guds hjælp til sit forehavende (13,4-5) kunne halshugge ham og dermed fuldføre sin plan. Israelitisk-jødiske kvinders seksualitet er reguleret, så de må afstå fra udenomsægteskabelig sex og eksogame ægteskaber (Num 5,16-28; 5 Mos 22,13-21; Ezra 10; Neh 13,23-27). Holofernes derimod forførtes af udsigten til eksogamisk, udenomsægteskabelig sex, ja, han ytrede faktisk, at "det ville være beskæmmende for os, hvis vi lod en sådan kvinde gå uden at have ligget med hende" (Jud 12,12). Judit var blevet belønnet for sin fromhed med visdom, hvormed hun kunne gennemskue både Guds prøvelse af byen og assyrernes akilleshæl, mens det var med sine afsavn, at Judit ligesom nasiræeren kunne 'sætte sig selv til side', så hun kunne manifestere Guds hellighed og sikre israelitterne sejr.

Judits helteaskese står ikke alene i tidlig jødedom. Jeg har ovenfor nævnt, hvordan nogle sektmedlemmer ifølge Tempelrullen i et fremtidigt, eskatologisk scenarie skal være seksuelt afholdende som forberedelse på krigen mod Mørkets Sønner ud fra antagelsen om, at deres renhed kan bevare Gud i deres midte og således sikre deres sejr (11QT 45,7-11). Endvidere skildrer Første Makkabæerbog (2. årh. f.v.t.), hvordan makkabæerbrødrene og deres fader beder om Guds indgriben ved at påføre sig lændesæk og aske (1 Makk 2,14). Om det er svar på deres bønnehørelseshandling, vides ikke; men makkabæerfamilien får følgeskab af hasidæerne, en gruppe af fromme, der beskrives som "vældige krigere i Israel, som alle frivilligt ville ofre sig for loven" (1 Makk 2,42). Sammen retter de op på jøders frafald fra Torahens bestemmelser. Da faderen dør, udpeges den ældste bror, Judas, til familiens overhoved, fordi han "har været en vældig kriger fra sin ungdom" (1 Makk 2,66). I krig drager han mod hellenerne trods sin hærs lidenhed, for "[a]t vinde i krig afhænger jo ikke af hærens størrelse; nej, kraften kommer fra himlen" (1 Makk 3,19). Derpå flængede de deres klæder, iførte sig lændesæk og strøede aske på deres hoved for derpå at lade "de nasiræere, hvis tid var udløbet, træde frem" (1 Makk 3,49). Egentlig skulle nasiræerne have ofret deres hår som afslutning på deres nasiræerperiode; men tempeltjenesten var sat ud af funktion, hvorfor de stadig hørte Gud til og kunne handle sammen med Gud i krigernes midte. Med den hær kunne Judas "anråbe himlen om at være med [dem], huske pagten med [deres] fædre og besejre" (1 Makk 4,10) hellenerne. Gud sikrede makkabæernes sejr. Helteaskese skildres således også i Første Makkabæerbog som en strategi i en national krisesituation.

Askese i tidlig rabbinsk jødedom

Tidlig rabbinsk litteratur, herunder Mishnah (ca. 200 e.v.t.), Tosefta (3.-4. årh. e.v.t.) den jerusalemitiske Talmud (4.-5. årh.e.v.t.) og den babylonske Talmud (ca. 600 e.v.t.), kan ikke siges at være repræsentative for, hvad jøder tænkte efter templets fald i år 70 e.v.t. og efter eksilet, der fulgte efter år 135. Teksternes forfattere og redaktører, der blev kendt som rabbinerne, udgjorde trods alt kun en lille mandlig elite blandt jøder i en periode på flere hundrede år. Dog kan den tidlige rabbinske litteratur om ikke andet dokumentere religiøse idealer hos rabbinerne, ligesom de bevidner rabbinernes forestilling om, hvordan de selv og folket som helhed kunne opfylde disse idealer.

Præsteaskese i tidlig rabbinsk jødedom

Betegnelsen 'præsteaskese' kræver en bemærkning i forbindelse med rabbinsk jødedom, idet jøder af præstelig slægt i den rabbinske litteratur efter tempelkultens ophør ikke længere tilskrives nogen autoritativ status. Præsterne kunne således ikke længere bestride nogen funktion i en kultisk kontekst. Vel var deres tilstedeværelse påkrævet i eksilet med henblik på at udsige rabbinernes dom, når nogen skulle erklæres ren oven på en periode med eksempelvis blødninger eller udflåd (mNegaim 3,1), ligesom det var påkrævet, at det var jøder af præstelig slægt, der lyste den aronitiske velsignelse over en menighed i forbindelse med synagogegudstjeneste (Pesikta deRav Kahana, "Parshat haHodesh" 8; mMegillah 4,7). I forhold til at forberede sig på at forlade den profane sfære for at træde ind i den hellige havde præsterne imidlertid ikke længere nogen særstilling, og den kultiske kontekst blev skiftet ud med en fortsat rituel, men nu mystisk kontekst. I den kontekst gjaldt det, at alle jødiske mænd uanset slægt i princippet var lige egnede til at sætte sig i en tilstand af kultisk renhed som forberedelse til en himmelrejse, blot de var over 30 år og velbevandrede i udlægninger af især Genesis og Ezekiels bog (mHagigah 2,1). Himmelrejsen havde allerede været et hyppigt anvendt motiv i tidlig jødedom som det fx ses i Enoks henrykkelse til himlene (1 En 71); men i tidlig rabbinsk jødedom blev himmelrejsen den tænkte forudsætning for sammen med englenerne at kunne tjene og bevare en kontakt til Gud gennem lovprisning.²⁰ Forud for deres forsøg på at nå den transcendent sfære, omtalt som 'de himmelske haller', hvor englenerne ville afsløre guddommelig visdom for mystikerne, skulle de ifølge manualen 'Det store navns bog' fra det 6.-9. årh. gennemgå en renselsesfase på 2 x 40 dage. I den periode skulle de forsage synet af en tvilling, en spedalsk, et menneske med udflåd og en menstruerende kvinde, ligesom de skulle undgå brød bagt og vand bragt af kvindehænder, der altid var potentielt urene. Af den grund skulle de i perioden selv bage ét brød pr. dag, dvs. der var tale om en delvis faste, hvor de endvidere skulle undgå kød, fisk, vin,

²⁰ Den strømning i tidlig rabbinsk jødedom, som skildrer sådanne himmelrejser, benævnes 'merkavah'-mystik, idet 'merkavah' betegner det fartøj, der muliggjorde mystikernes midlertidige, vertikale transcendens.

alkohol, løg, hvidløg og grøntsager. For hele perioden gjaldt det, at de ikke måtte have sædafgang, at de skulle bære hvide klæder, og at de morgen og aften skulle bade sig i en flod, dvs. rituelt rent vand (mMiqvaot 1,8). På den 80. dag skulle de opsøge et ensomt sted, hvor de i isolation skulle læse Det store navns bog, udsige tetragrammet, slå sig for hjertet, modtage visdommen, løbe 20 skridt tilbage og så studere den, hvorpå meget arkaiske velsignelser ville tilfalde dem (Swartz 2001, 344). Afholdenhedens varighed på 2 x 40 dage refererede til Moses' 40 dage lange ophold hos Gud i to ombæring på Sinai forud for overdragelsen af stentavlerne (Ex 24,18; 34,28). Fravalget af løg og hvidløg, ligesom de madvarer, der nævntes i 'Det store navns bog', refererer til Num 11, hvor israelitterne lod hånt om den himmelske manna og i stedet sagde: "Bare vi kunne få kød at spise! Vi husker de fisk, vi frit kunne spise i Egypten, og agurkerne, vandmelonerne, porrerne, løgene og hvidløgene. Men vi har mistet appetitten, for vi ser ikke andet end manna!" (Num 11,4-6). Med andre ord afstod man fra madvarer, der konnoterede dennesidigt fødeindtag og religiøst frafald. Afståelse fra samleje i tre dage refererer tilbage til Ex 19,15, hvor israelitterne skulle forberede sig på åbenbaringen. Inddrager man desuden frygten for en tvilling, der tænkte at bære på sin tvillings urenhed (Shir Rab 5,3; Swartz 1994, 155), og frygten for urenheden, der tænkte at kunne smitte fra den spedalske, den, der havde udflåd, og den menstruerende, så vidner alle disse forberedelser om, at man bar præsteaskesen fra en kultisk kontekst og ind i rabbinsk jødedomms tidlige mystik. Her gjaldt fortsat krav om kultisk renhed i håb om, at man kunne nærme sig og tjene det hellige med en vertikal transcendens til den himmelske sfære som middel.

Undertiden blev der anvendt en olfaktorisk kode til at understrege betydningen af den ontologiske differens. Ifølge visse steder i den såkaldte *hekhalot*-litteratur²¹ gjorde englene grin med Moses, fordi han blev bragt til verden indsmurt i ildelugtende fostervand og moderkage (bShab 88b-89a), og englen Yofiel gjorde nar ad Rabbi Ismael, fordi han var "menneske, søn af en stinkende dråbe" (Pereq Rabbi Nehuniah, 313). Det anførtes, at mennesker spiser og har afføring som dyr, og den øverste ærkeengel, Metatron,²² beklagede sig over stanken af mennesker, der steg op til ham (Hekhalot Rabbati, 147-149). I alle disse tilfælde er problemet, at Gud faktisk med mannaen forsøgte at få mennesker til ikke at lugte; men de insisterede på deres verdslige liv og tragten efter kød, fisk, løg, sex, børn, hvilket medførte alle disse lugtgener for engle og Gud selv (bYoma 75b). På samme vis, men med held rensede Gud Moses for lugt med skyen, der indhyllede ham på Sinai, idet den tømte hans indvolde for lugtende madrester (bYoma 4a). Præsteaskese i tidlig rabbinsk litteratur hand-

²¹ 'Hekhalot'-litteraturen betegner merkavah-mystikkens tekster, der dels beskriver mystikernes rejser til de himmelske haller, jf. tekstsamlingerne *hekhalot zutrati* (de mindre haller) og *hekhalot rabbati* (de større haller), dels en taldomineret beskrivelse af Guds skikkelse, jf. teksten *shiu komah* (den ophøjedes omfang).

²² I *hekhalot*-litteraturen og senere kabbalistiske værker er Metatron den mægtigste af ærkeenglene og tænkes at være en himmelsk transformation af Enok, efter at han var blevet borttrykket til himmels (jf. Gen 5,24), der havde fået rollen som Guds skriver.

ler således om at etablere en kultisk renhed gennem renselse fra følgelugte ved et liv i en profan sfære, hvorfor afholdenhed gjaldt kilder til sådanne lugte (Swartz 1994, 157-162). Præsteaskese havde i sidste ende til formål at hente guddommelig indsigt i Torahen og bønnen ned til folket, således at alle kunne tjene Gud korrekt og ikke foranledige Gud til at forsvinde fra Israels midte i eksilet, hvor de havde allermost brug for Gud. Præsteaskesen indebar kun tidsbegrænset seksuel afholdenhed og selektivt fødeindtag og kom samtidig fællesskabet til gode, hvorfor det var uproblematisk at tolerere og inkludere vidnesbyrd herom i tidlig rabbinisk litteratur.

Lægmandsaskese i tidlig rabbinisk jødedom

Den mest udbredte rabbiniske form for askese finder vi i forbindelse med *talmud torah*, der betegner studium af den skriftlige og mundtlige torah, dvs. Mosebøgerne og mundtlige udlægninger heraf. *Talmud torah* betegner specifikt en praksis baseret på studiets curriculum, der indbefattede den hebraiske Bibel, Mishnah, begge talmud'er og diverse rabbiniske fortællinger samt argumentationsteknik. *Talmud torah* er inspireret af opfordring til israelitterne i Deut 6,6 om at lægge sig Torahens bud på sinde, hvilket i tidlig rabbinisk jødedom flere steder fortolkes som et ideal om daglige studier af Torahen, der tilmed kunne modvirke den onde drifts magt over den enkelte. Gud havde i mennesket skabt både den gode og den onde drift, der indbyrdes sloges om at få magt over kroppen. *Leviticus Rabbah* (ca. 500 e.v.t.) anførte følgende: "Mine børn, jeg skabte i jer en ond drift, der ikke nødvendigvis er ond. 'Hvis du gør det gode, kan du se frit op' (Gen 4,7). Når du beskæftiger dig med ordene i Torahen, kan den ikke herske over dig, men hvis du fravælger ordene i Torahen, da vil den herske over dig" (Lev. Rab. 35,5; min oversættelse). Som det fremgår af citatet, bliver *talmud torah* en øvelse i at få kroppen til at gøre, hvad Torahen foreskriver. Der er, som Michael L. Satlow anfører, derfor ikke tale om, at sjælen er kroppen hierarkisk overlegen, sådan som det ofte er tilfældet i dualistiske traditioner. Tværtimod foregår kampen mellem godt og ondt i sjælen med kroppen som øvelsesredskab og denne verden som Gudsvillet træningsrum. Satlow har således blik for, i hvor høj grad jødisk askese er et spørgsmål om træning med henblik på at bevare det gode liv i denne verden som følge af Guds velsignelse og aldrig et spørgsmål om at fornægte denne verdens værdi (Satlow 2003, 208-209).

Eftersom kun en meget lille del af den jødiske befolkning kunne læse ved vor tidsregnings begyndelse (Hezser 2001, 94-95; 176; 465-473), var *talmud torah* en udpræget elitær praksis. Nogle rabbinere takkede Gud for at have fået adgang til *talmud torah* som mulighed for frelse til en kommende verden, når nu lægfolket forudbestemtes ved dets manglende læsefærdighed til evig tilintetgørelse og fortabelse (jBerakot 4:2, 7d). Andre rabbinere trak derimod på den tidlige jødedomms fromheds-tradition, hvor traditionsoverleveret praksis og anstrengelser til fællesskabets bedste trods alt var en Torah-inspireret mulighed, som lægfolket havde for at modtage velsignelse og frelse (Lev. Rab. 19,1; jBerakot 5:1, 8d; Satlow 2003, 218-221).

Sandsynligvis pga. en nærforventning om en forestående frelse til den kommende verden sporer man en tolerance i de tidlige traditioner over for radikale tilvalg af *talmud torah*, der bl.a. indebærer forsømmelse af familiemæssige forpligtelser.²³ Tolerancen ses i to talmudiske fortællinger om Rabbi Hanina ben Dosa fra det første århundrede e.v.t. Hanina sørgede aldrig for mad til sin familie. Af den grund sultede familien og blev i øvrigt latterliggjort af naboerne. Da hans kone imidlertid tvang Hanina til at bede Gud om mad, fik han et syn, som han delte med sin kone: Pga. deres afsavn i denne verden ville ikke kun Hanina, men også hun og børnene komme til at sidde til højbords i den kommende verden (bTa'anit 24b-25a; Diamond 1996, 37-38). Denne snært af ekstrem askese, hvor dennesidige forpligtelser over for familien tilsidesættes over længere tid, undertrykkes dog i de sene lag af den babylonske Talmud, hvor ægteskabelig sex mellem ægtemand og hustru i tråd med Torahens bestemmelser blev specificeret som mandens pligt og kvindens ret.²⁴ Egentlige påbud om ægteskabelig sex suppleres af fortællinger, heriblandt den om Rabbi Eliezer og hans kone Imma Shalom. Eliezer var bortrejst, hvorfor hans disciple så deres snit til at spørge Imma Shalom, om Eliezer nu også opfyldte sin ægteskabelige pligt. De var høflige og lagde således ud:

"Hvorfor er dine børn så smukke?". Hun svarede: "Han 'konverserer' ikke med mig først på aftenen, ej heller ved nattens afslutning, men i stedet ved midnat. Og når han har samleje med mig, blotter han en håndsbredde og dækker en håndsbredde og virker, som om han blev drevet af en dæmon. Og da jeg spurgte ham, hvorfor han gjorde således, svarede han: 'Således at jeg ikke kommer til at tænke på en anden kvinde under samlejet og dermed kommer til at gøre mine børn til bastarder'" (Ned 20a-b; min oversættelse)

Den folkelige overbevisning om, at børn kommer til at ligne dem, som de elskende har i tankerne, ligger på overfladen af denne tekst; men den afspejler også *talmud torah* i praksis, hvor man retter sin fulde koncentration om en handling, så den udføres i overensstemmelse med Torahen. Dette forsøg på at integrere *talmud torah* som asketisk praksis i meget verdslige sammenhænge leder til det, som i senere jødisk kontekst betegnes *avodah be-katnut* (gudstjeneste i det små). Andre eksempler på *avodah be-katnut* kunne være, at man konstant tænker over Guds vilje med konkrete opgaver så som markarbejde og rengøring, mens man udfører dem. Den form for orientering mod Gud udgjorde et ideal, der ifølge rabbinerne burde efterstræbes permanent. I modsætning hertil indebar *avodah be-gadlut* (gudstjeneste i det store) netop tilsidesættelse af verdslige gøremål og dennesidige forpligtelser, hvilket kun kunne tillades i en afgrænset periode, fordi et flertal af rabbinerne udlagde det som

²³ Ilan 1997, 204; 206-215. Ilan argumenterer for, at det er de ældre palæstinensiske traditioner, der legitimerer valget af torahstudier frem for ægteskabet.

²⁴ Begrebet refereres til som 'onah'. I forhold til Ex 21,10-11 specificeres hyppigheden nu i mEduyyot 4,10; bKetubbot 61b alt efter mandens profession og adgang til hjemmet.

Guds vilje, at ægteskabelige og familiemæssige pligter skulle prioriteres før *avodah be-gadlut*.

Blev de ægteskabelige og familiemæssige forpligtelser forsømt pga. *talmud torah*, bevidner de sene lag i *den babylonske Talmud* en afstandtagen til og somme tider en sand latterliggørelse af de ekstreme asketer. Afstandtagen fra *talmud torah* som ekstrem lægmandsaskese er tydelig i denne fortælling om Yehudah:

[Yehudah] udførte sin ægteskabelige pligt hver fredag aften. Yehudah, der var søn af Rabbi Hiyya, var Rabbi Yannais svigersøn. [Yehudah] sad som regel i bet midrash'en. Hver fredag, når mørket faldt på, tog han hjem til sin kone, og når han kom hende i møde, kunne alle se en ildsøjle foran ham. Engang skete det, at han blev så opslugt af sine studier, at han glemte at gå hjem]. Da Rabbi Yammai og de, der stod omkring ham, ikke så [ildsøjlen], sagde han: "Vælt hans seng, for havde Yehudah været i live, ville han ikke have svigtet udførelsen af sin ægteskabelige pligt ..., og så døde Yehudah" (bKetubot 62b; min oversættelse).

Ildsøjlen referer til Guds nærvær og er traditionelt kendt for at indfinde sig, når jødiske mænd udlægger den skriftlige Torah (bHagigah 14b); men i Ketubot-traktaten er Gud til stede, når mand og kone forenes. Yehudahs begejstring for *talmud torah*, men svigt af sin ægteskabelige pligt til samleje blot en enkelt fredag, forårsager hans død. Generelt vidner rabbinernes afstandtagen til ekstrem *talmud torah* i de sene lag i den babylonske Talmud om, at hensynet til reproduktionen altid skal prioriteres (bBaba Metsia 84a; Boyarin 1993, 69-100; Diamond 1996, 32-33).

Der er ikke mange eksempler på, at kvinder har været forbundet med *talmud torah* som udtryk for moderat lægmandsaskese. Et sjældent eksempel er dog fortællecyklussen om Beruria. I *Tosefta* (ca. 4. årh.) findes to fortællinger, begge om en genstand i husholdningen, der var blevet uren. Beruria gennemskuer flest lovstofmæssige nuancer i sagen, således at hun kan afgøre den (tKelim Baba Qamma 4,17; tKelim Baba Metzia 1,6). I en gruppe af tekster fra *den babylonske Talmud* fremstilles Beruria også som torahkyndig og from. Hun irettesætter mænd, hvis de tilsidesætter torahstudier til fordel for samtaler med kvinder, ligesom hun insisterer på, at Torahen skal studeres højlydt (bEiruvin 53b). Hun er kendt for på én dag at have lært sig 300 lovstofbestemmelser fra 300 forskellige lærere (bPesachim 62b). Endelig er hun kendt for i bBerachot 10a at have irettesat sin mand, Rabbi Meir, for at ønske død over nogle stratenrøvere, der generede ham. I stedet for at bede for deres død opfordrer hun ham til at bede for deres omvendelse, da det ifølge Beruria ville være en mere from og tilmed mere korrekt forståelse af salmecitatet "Gid synderne må udryddes" (Sl 104,35).²⁵ Der er ingen tvivl om, at Beruria fremstår som et særtilfælde; men fortællingerne om hende formidler også det budskab, at jo flere, der behersker *talmud torah*, desto flere kan leve og vejlede andre i at leve i overensstemmelse med budde-

²⁵ Se også Boyarins læsning af Beruria-teksterne i Boyarin 1993, 181-196.

ne, således at folket kan helliggøre sig og trods eksilet bevare Guds velsignelse og frelse.

Helteaskese i tidlig rabbinsk jødedom

I forbindelse med Bar Kokhba-oprøret (132-135 e.v.t.) opfattede Rabbi Akiva og andre jøder Bar Kokhba som Messias, der førte an i kampen mod romerne. Bar Kokhba blev imidlertid besejret og dræbt, hvilket stærkt udfordrede jødernes forventninger til Messias' rolle i en forløsningsproces. I et forsøg på at harmonisere messiasforventninger og Bar Kokhbas død udlagde man Bar Kokhba som en foreløbig messias. Den foreløbige messias nedstammede fra patriarksønnen Josef (*Mashiah ben Josef*), og han skulle bane vejen for den egentlige messias, der nedstammede fra Kong David (*Mashiah ben David*). (Mekhilta, "Beshallah" [Petihta] 77; bSukkah 52a; Berger 1985). I forhold til helteaskese betød dette, at tidlig rabbinsk jødedom i perioder med messiansk nærforventning mindede sig selv om, at Mashiah ben David kun ville komme, hvis hele folket vendte om til Gud. Folket måtte selv intensivere dets religiøse overskud for at sikre en messiansk udfrielse fra eksilet gennem en form for *imitatio dei*, som på baggrund af Jer 9,23 udlægges som menneskets efterligning af Guds måde at udøve kærlighed, ret og omsorg på (bSanhedrin 98a).²⁶

Et religiøst overskud etableres hos flere i en af de helt store fortællinger i den babylonske Talmud om Rachels kærlighed til sin ægtemand Rabbi Akiva. Forhistorien er, at Rabbi Akiva i sine unge dage arbejdede som hyrde for Ben Kalba Sabua. En dag så dennes datter, Rachel, ham og faldt for hans ydmyghed og sagde til ham: 'Hvis jeg nu blev forlovet med dig, ville du så drage bort for at studere ved et akademi?' 'Ja', svarede han. Hun blev da forlovet med ham i al hemmelighed og sendte ham afsted" (bKetubbot 62b-63a; min oversættelse). Efter i alt 24 år ved akademiet og efter at have samlet 24.000 disciple vendte Akiva tilbage, hvor han blev hyldet af de lokale; men Rachel blev hyldet af Akiva for at have været den, der muliggjorde hans bedrift. Fortællingen genfortælles andetsteds i den babylonske Talmud, hvor læseren tilmed erfarer, at Rachel og Rabbi Akiva sover sammen på et leje af strå, som de imidlertid må give væk, da profeten Elias banker på døren og forklarer, at han har brug for det. Til gengæld for strået, nok i betydningen deres ægteskabelige samkvem, vil Rabbi Akiva, hvis hun giver det til Elias, give hende et gyldent Jerusalem med alle dets messianske konnotationer. Fortællingen afsluttes med en tæt og fortrolig samtale mellem ægtefællerne, hvor Rachel siger til Rabbi Akiva: "Drag afsted og bliv lærd!" (bNadarim 50a; min oversættelse). Med tilføjelsens inddragelse af Elias og det gyldne Jerusalem bliver det klart, at Rachels og Akivas fravalg af de facto-ægteskab og samleje er ensbetydende med et tilvalg af den kommende verden. Seksuel afholdenhed og tilsidesættelse af ægteskabet over længere tid dukker op i perioder, især i de første århundreder efter templets ødelæggelse som i denne tekst, der er præget af nær-

²⁶ Jeg oversætter her *הַשְׂפָּאָה מִשְׁפָּאָה וְדָרָה* (*hæsæd mišpaʿ us' dāqāh*) i overensstemmelse med tidligt rabbinske konnotationer og ikke som DO92 som "trofasthed, ret og retfærdighed" (Jer 9,23).

forventning. Forventningen knytter sig til Messias' komme, eksilets ophævelse, en tilbagevenden til Jerusalem og et genopført tempel, hvor Gud igen vil være nær. Rachel er her den asketiske helt, der afskriver sig sin ret til ægteskabeligt samkvem og tilsidesætter egne behov i øvrigt med henblik på at bidrage til en intensivning af folkets almene helliggørelse, idet hendes afholdenhed muliggør hendes mands omvendelse af 24.000 disciple som en væsentlig forudsætning for, at Gud ville handle fra folkets midte og udfri det fra eksilet.

Konklusion

I denne artikel har jeg argumentet for en korrektion af den gængse opfattelse af askese som verdensfornægtende, elitær udstigning fra samfundet såvel som et supplement til den aktuelle akademiske forståelse af askese som selvforandring i retning af transcendentale mål og som forbedringspraksis. Med afsæt i Fraades definition af askese som bearbejdelse og træning af individet eller kollektivet med henblik på at sikre dets perfektion i forhold til religiøse idealer gennem delvis eller fuldstændig, tidsafgrænset eller permanent afståelse fra forskellige former for tilfredsstillelse af sanserne og/eller dennesidige forpligtelser har jeg fra israelitisk religion til tidlig rabbinsk jødedom observeret tre varianter af askese, som jeg har benævnt præsteaskese, lægmandsaskese og helteaskese. Disse tre varianter har i vid udstrækning nydt bred opbakning, fordi askesen oftest har haft til hensigt at gavne hele folket. De religiøse idealer har ikke sigtet mod at forandre individet, folket, eller verden i retning af noget transcendent, men derimod at bevare en pagt, en tradition, der garanterer velsignelser først og fremmest i denne verden og evt. dernæst i en kommende verden. Betegnelserne præsteaskese, lægmandsaskese og helteaskese er ikke tænkt som dækkende i forhold til askese generelt, men som en påmindelse om tre former for traditionsbevarende askese, der findes i jødedommen, og som ville være undsluppet askeseforskeres opmærksomhed, hvis ekstreme former for askese med permanent vægtning af transcendentale mål og forbedringspraksisser havde præget det definitoriske udgangspunkt.

Jeg har argumenteret for, at præsteaskese i israelitisk religion indebærer en forbedrende afståelse fra visse dennesidige nydelser og forpligtelser. Afståelsen afstedkommer en renselse, der muliggør præsternes daglige betjening af Jahve, men også lægfolks lejlighedsvis besøg i helligdommen. I tidlig jødedom blev denne praksis suppleret af sekteriske ritualer, primært forskellige former for bøn og kontemplation, hvormed sekterikerne kunne tjene og bevare Guds nærvær. I tidlig rabbinsk jødedom overtog mystikerne ansvaret for at hente guddommelig indsigt i Torahen og bønner ned til folket, således at alle kunne tjene Gud korrekt og ikke foranledige Gud til at forsvinde fra Israels midte i eksilet. I alle tre perioder indebar præsteaskesen kun tidsbegrænset seksuel afholdenhed og selektivt fødeindtag, ligesom afholdenhe-

den kom et fællesskab til gode. Først horisontal, siden vertikal transcendens er i denne form for askese et middel, men aldrig et mål i sig selv.

Lægmandsaskese præsenterer buddene som alles mulighed for at bearbejde sig selv og træne med henblik på at sikre egen hellighed, således at man kan få del i folkets velsignelse. For alle tre perioder gjaldt det, at buddene regulerede hele livet. Forbuddene angav de handlinger og nydelser i det dennesides, som folket ideelt set måtte afstå fra, mens påbuddene specificerede, hvori træningen bestod. I tidlig jødedom understregedes bøn som et vigtigt supplement til at opnå velsignelse og frelse. I tidlig rabbinisk jødedom blev efterlevelsen af buddene ikke kun en praksis, men med *talmud torah* også en akademisk disciplin. Studiet af Torahen måtte dog ikke tilside-sætte daglige normale opgaver; alle, også torahstuderende, havde fortsat sociale forpligtelser.

Helteaskesen har i alle tre perioder haft til formål at bevirke det helliges indgriben i den profane sfære under særlige omstændigheder og forudsætter, at et menneske eller en gruppe etablerer et religiøst overskud i form af renhed eller mimetisk fromhed med henblik på at kunne manifestere en tilstand af hellighed i kropslig form. I israelitisk religion ses det religiøse overskud hos nasiræeren og profeten såvel som hos folket i krig. I tidlig jødedom er det fremmedherredømmet i landet, der nødvendiggør den eller de særliges etablering af et religiøst overskud. I tidlig rabbinisk jødedom er det især i en messiansk kontekst, at både militære ledere og kvinder i ægteskab må lide afsavn for at sikre, at andre kan etablere det religiøse overskud, så Gud vil udfri folket fra dets eksil.

Alle tre jødiske varianter af moderat askese kunne tolereres. Dog ser man en markant afstandtagen til ekstrem, individuel askese i tidlig rabbinisk jødedom, hvilket kan forklares ved, at jødedommens eksistens var truet, og at hver enkelt familie måtte kæmpe for overlevelse, altså for noget så basalt som reproduktion og det at se sine børn vokse op. En udstigende og tilmed verdensfornægtende askese ville være at gå majoritetsbefolkningernes ærinde i de tilfælde, hvor de ville jøder til livs. I den kontekst forstår man, hvorfor askese i jødisk religion udfolder sig på en måde, hvor elite og lægfolk går sammen om at bevare velsignelser i det dennesides og dermed traditionens bevarelse.

LITTERATUR

Berger, David

1985 "Three Typological Themes in Early Jewish Messianism: Messiah Son of Joseph, Rabbinic Calculations, and the Figure of Armilus", *AJS Review* 10 (2), 141-164.

Biale, Rachel

1994 *Women and Jewish Law – An Exploration of Women's Issues in Halakhic Sources*, Schocken Books.

Bird, Phyllis

1987 "The Place of Women in the Israelite Cultus", in: Patrick D. Miller, Jr., Paul D. Hanson & S. Dean McBride, eds., *Ancient Israelite Religion*, Fortress Press, 397-419.

- Bow, Beverly & George W.E. Nickelsburg
 1991 "Patriarchy with a Twist: Men and Women in Tobit", in: Amy-Jill Levine, ed., *'Women Like This': New Perspectives on Jewish Women in the Greco-Roman World*, Scholars Press, 127-143.
- Boyarin, Daniel
 1993 *Carnal Israel: Reading Sex in Talmudic Culture*, University of California Press, 69-100.
- Cohen, Shaye J.D.
 2005 *Why Aren't Jewish Women Circumcised?: Gender and Covenant in Judaism*, University of California Press.
- Diamond, Eliezer
 1997 "An Israelite Self-Offering in the Priestly Code: A New Perspective on the Nazirite", *The Jewish Quarterly Review* 88 (1/2), 1-18.
- Engberg-Pedersen, Troels
 1990 "Philo's *De Vita Contemplativa* as a Philosopher's Dream", *Journal for the Study of Judaism* 30, 40-64.
- Flood, Gavin
 2004 *The Ascetic Self: Subjectivity, Memory and Tradition*, Cambridge University Press.
- Fraade, Steven D.
 1986 "Ascetical Aspects of Ancient Judaism", in: Arthur Green, ed., *Jewish Spirituality – From the Bible Through the Middle Ages*, Routledge & Kegan Paul, 253-288.
- Frennesson, Björn
 1999 "In a Common Rejoicing": *Liturgical Communion with Angels in Qumran* (disputata), University of Uppsala.
- Friedman, Mordechai A.
 1990 "Tamar, A Symbol of Life: The 'Killer Wife' Superstition in the Bible and Jewish Tradition", *AJS Review* 15 (1), 23-61.
- Galpaz-Feller, Prina
 2008 "The Widow in the Bible and in Ancient Egypt", *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 120 (2), 231-253.
- Gudme, Anne Katrine de Hemmer
 2009 "How Should We Read Hebrew Bible Ritual Texts? A Ritualistic Reading of The Law of the Nazirite (Num 6,1-21)", *Scandinavian Journal of the Old Testament: An International Journal of Nordic Theology* 23 (1), 64-84.
- Harrison: Verna E.F.
 1995 "The Allegorization of Gender: Plato and Philo on Spiritual Childbearing", in: Vincent L. Wimbush & Richard Valantasis, eds., *Asceticism*, Oxford University Press, 520-534.
- Hezser, Catherine
 2001 *Jewish Literacy in Roman Palestine*, Mohr Siebeck.
- Hieke, Thomas
 2005 "Endogamy in the Book of Tobit, Genesis, and Ezra-Nehemiah", in: Géza G. Xeravits & József Zsengeller, eds., *Book of Tobit: Text, Tradition, Theology*, Brill, 103-120.
- Ilan, Tal
 1997 *Mine and Yours Are Hers: Retrieving Women's History from Rabbinic Literature*, Brill.
- Japhet, Sara
 1993 "The Prohibition of the Habitation of Women: The Temple Scroll's Attitude Toward Sexual Impurity and Its Biblical Precedents", *Journal of the Ancient Near Eastern Society* 22, 69-87.
- Kraemer, Ross
 1989 "Monastic Jewish Women in Greco-Roman Egypt: Philo Judaeus on the Therapeutrides", *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 14 (2), 342-370.

- Lang, Judith
 2012 "The Lord Who Crushes Wars: A Study on Judith 9:7; 16:2 and Exodus 15:3", in: Géza G. Xeravits, ed., *A Pious Seductress: Studies in the Book of Judith*, De Gruyter, 2012, 179-187.
- Leeb, Carolyn S.
 2001 "The Widow in the Hebrew Bible: Homeless and Post-menopausal", *Proceedings Eastern Great Lakes and Midwest Biblical Society* (21), 61-67.
- Lundager Jensen, Hans Jørgen
 2000 *Den fortærende ild. Strukturelle analyser af narrative og rituelle tekster i Det Gamle Testamente*, Aarhus Universitetsforlag.
 2004 "Tobit og Judit. En strukturel komparation mellem de to apokryfe skrifter Tobits Bog og Judits Bog", in: idem, Jens Peter Schjødt & Armin W. Geertz, eds., *Det brede og det skarpe. Religionsvidenskabelige Studier. En gave til Per Bilde på 65-årsdagen*, Anis, 151-165.
- Meeks, Wayne A.
 1974 "The Image of the Androgyne: Some Uses of a Symbol in Earliest Christianity", *Journal of the History of Religions* 13 (3), 165-208.
- Rappaport, Roy A.
 1999 *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge University Press.
- Satlow, Michael L.
 2003 "'And on the Earth You Shall Sleep': 'Talmud torah' and Rabbinic Asceticism", *The Journal of Religion* 83 (2), 204-225.
- Sloterdijk, Peter
 2013 *You Must Change Your Life*, Polity Press, (tysk 2009).
- Schuller, Eileen
 2012 "Tobit", in: Carol A. Newsom, Sharon H. Ringe & Jacqueline E. Lapsley, eds., *Women's Bible Commentary: Revised and Updated*, John Knox, 376-382.
- Swartz, Michael D.
 1994 "'Like the Ministering Angels': Ritual and Purity in Early Jewish Mysticism and Magic", *AJS Review* 19 (2), 135-167.
 2001 "The Book of the Great Name", in: Fine, Lawrence, ed., *Judaism in Practice: From the Middle Ages through the Early Modern Period*, Princeton University Press, 341-347.
- Taylor, Joan E.
 2001 "Virgin Mothers: Philo on the Women Therapeutae", *Journal for the Study of Pseudepigrapha* 12 (1), 37-63.

Marianne Schleicher, lektor, ph.d.
Afdeling for Religionsvidenskab, Institut for Kultur og Samfund, Aarhus Universitet