

HVORDAN JØDERNE BLEV TIL JØDER I ESTERS BOG – nogle overvejelser over religion, etnicitet, genbrug, mimetisk vold og meget mere

ELSE K. HOLT

Jeg har i de senere år arbejdet med det, jeg med et løst udtryk kalder subversive læsninger af Esters bog.¹ Det er et ret sjovt projekt, fordi Ester på én eller anden måde er stedet for ”fri leg”. Der er ingen, der tager Ester alt for højtideligt – ikke engang jødiske forskere – og enhver fornuftig forsker kan se, at Esters bog ikke er noget teologisk hovedværk. Derimod er den god litteratur, der ofte kaldes en antik novelle, men mest af alt minder om fortællingerne i Tusind Og Én Nats Eventyr – et træk, jeg for eksempel har udnyttet i det, jeg har kaldt en pornopoetisk læsning af Ester 2, fortællingen om Ester i perserkongens harem.

Det er nu en anden historie, som jeg ikke vil komme ind på i dag. Ligesom jeg heller ikke vil tale om Esters traditions- eller redaktionshistorie eller Ester som rewritten scripture eller noget andet af det, jeg var inde på i 2012. Det, der skal interessere os i dag er et emne, som jeg efterhånden er kommet til at se som et hovedemne i Ester: Hvordan jøderne blev til jøder – eller rettere: hvordan judæerne bliver til jøder i Esters bog.

Ved Esterbogens begyndelse bliver de judæiske eksilerede i Persien (היהודים) beskrevet som en etnicitet med deres eget sprog blandt mange etniciteter med hver deres eget sprog i kong Ahasuerus’ enorme rige (Est 1,22). I kap. 1 understreges folkeslagenes mangfoldighed: Ahasverus ”var konge over 127 provinser fra Indien til Nubien” hedder det i 1,1, og i 1,22 beskrives det, at kongen ”sendte breve ud til alle kongens provinser, til hver enkelt provins med dens egen skrift og til hvert enkelt folk på dets eget sprog, om at enhver mand skulle være herre i sit eget hus og tale sit eget folks sprog.” Etnisk mangfoldighed er et tema, og judæerne er blot ét folk blandt mange.

Ved bogens slutning er den implicite læsers interesse imidlertid blevet rettet mod blot ét folk, der beskrives med fire forskellige ord: יהדים (*j^ehudîm*, judæere/jøder), אחיו (*‘ahaw*, brødre), עם (*‘am*, folk) og זרע (*zera*, slægt). De andre folkeslag er forsvundet fra teksten:

For jøden (היהודי) Mordokaj var nummer to efter kong Ahasverus; han var en stor mand blandt jøderne (ליהדים) og elsket af alle sine landsmænd (לרב אחיו). Han tilstræbte lykke for sit folk (לעמו) og talte til gavn for hele efterslægten (לכל-זרעו). (10,3)

På dette tidspunkt handler *hajj^ehudîm* som ét folk, forenet af en militær sejr over deres (påståede) fjender, med én leder og indstiftelsen af en – måske religiøs? – fest som understreger den intra-etniske solidaritet. Denne samling af jøderne kan ses næsten grafisk i bogen. Betegnelsen *hajj^ehudîm* hober sig op i Est 8–9, fortællingen om den planlagte pogrom, hvor sikkerhedssituationen bliver vigtig for *hajj^ehudîm*, og de bliver tvunget til at handle i fællesskab mod en fælles fjende.

Alt dette er åbenlyst og der er ikke noget nyt eller interessant i dét. Det, der interesserer mig er, *hvorfor* judæerne bliver et folk, og hvordan de bliver et folk i Esterfortællingen. Det leder så til spørgsmålet om, hvordan man skal forstå og bedømme denne etnogenese i Ester. Efter min opfattelse er disse

1 Marianne Schleicher gjorde ved årsmødet opmærksom på Judith Butlers mere prægnante brug af begrebet, som jeg imidlertid ikke henviser til i denne sammenhæng.

spørgsmål nært forbundet med Purimfesten. Det er der heller ikke noget nyt i – spørgsmålet er blot, hvordan og hvorfor?

Er jøderne i Esterbogen jøder?

Det første spørgsmål, vi kan stille, er egentlig et metaspørgsmål, nemlig: Er jøderne i Esterbogen jøder? Ordet יהודי (*j^ehudî*) er mindre hyppigt i Det Gamle Testamente, end man skulle tro, og anvendes i sine forskellige former (היהודים יהודים יהודי) primært i forholdsvis sen litteratur, sidste del af Jeremias, Daniel, Ezra, Nehemias og så altså hos Esther. Det oversættes den danske autoriserede oversættelse med ordet *judæer* alle andre steder end i Ester – selv i Daniels bog; oversættelsen *jøde* er forbeholdt Esterbogen, som for resten også er den bog, hvor ordet forekommer hyppigst.²

Men hvad betyder אַם (*am*, folk) og יהודי (*j^ehudî*) i Ester og samtidig litteratur? I udgangspunktet har de fleste af os en forestilling om etnicitet som en enhed af mænd og kvinder, som bor sammen og deler det same geografiske rum, det samme sprog, historie og værdisæt – og når det kommer til *hajje-hudîm* også den samme religion, jødedom. Jødiskhed eller dette at være jøde har således ofte været forstået inden for en ramme af religion.

Denne – indrømmet naive og primordialistiske, eller endnu værre: essentialistiske – hverdagsforståelse af etnicitet – ”en dansker er en dansker er en dansker” – er, som man vil vide, ikke nogen videnskabeligt holdbar position. Den udfordres af forskere, der argumenterer for en konstruktivistisk forståelse af etnicitet – ”dansker er noget, man bliver” – men også af folk, der argumenterer for et synspunkt mellem de to ekstremer, den rene essentialisme og den rene konstruktivisme.³ Man har diskuteret, om etnicitet bør defineres på endemiske kriterier – man hører til en gruppe, fordi man passer til visse kriterier inden for denne gruppe – eller om etnicitet er et spørgsmål om grænsedragning mellem etniske grupper?⁴ M.a.o.: er man *j^ehudî*, fordi man tilhører gruppen af *j^ehudîm*, eller er man det, fordi man ikke er noget andet, fx meder eller perser?

Denne diskussion er imidlertid ikke ubetinget nødvendig for mit anliggende. Min hensigt er ikke at beskrive de historiske fakta om, hvordan gruppen af *j^ehudîm* blev segregeret eller segregerede sig fra den eller de etniske majoriteter i det persiske imperium i det 6. årh. f.Kr. og derefter. Hensigten er at følge konstruktionen af folket *j^ehudîm* i Esters bog. Og her er der ingen diskussion af kriterierne for at være *j^ehudî*; dem, det handler om, er tydeligvis helt klar over deres etnicitet fra begyndelsen. Den eneste definition af kriterierne er den, der tilskrives Mordokaj *hajj^ehudî* i Est 2:5–6, nemlig at

han var søn af Jair, søn af Shim'i, søn af benjaminitten Kish, som var ført bort fra Jerusalem sammen med de andre landflygtige, der var blevet ført bort, dengang babylonerkongen Nebukadnesar førte Judas konge Jekonja i eksil.

Men var Mordokaj *hajj^ehudî* jøde eller judæer? Sjovt nok bliver dette spørgsmål sjældent diskuteret i den videnskabelige litteratur til Esterbogen, og alene af den grund kan det være interessant at opholde sig en

2 יהודי jøde Est 2,5; 3,4 som navn (Jehudi) Jer 36,14.21.23; judæer Sach 8:23; יהודים judæiske mænd Jer 43,9; judæere Jer 52,28.30; היהודים judæere 2 Kong 16,6; 25,25; Neh 1,2; 3,33–34; 4,6; 5,1.8; 13,23; Jer 32,12; 38,19; 40:11–12; 41,3 ; 44,1; jøder Est 3,6.10.13; 4,13.16; 6,13; 8,1.3.5.8–9. 13.17; 9,1–3.5–6.10.12.15–16.19–20.22–25.27–28.30. Forholdet gælder generelt også oversættelser til engelsk og tysk.

3 Et illustrativt overblik over diskussionen findes i Stewart Moore, *Thicker than water*, upubliceret PhD-afhandling, Yale Divinity School.

4 Fredrik Barth, "Introduction." Fredrik Barth (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Oslo: Universitetsforlaget 1969, 9–38.

kort stund ved det. Som mange vil vide, er Esters bog påfaldende fri for Jahvetro af nogen art, og religion hører ikke til beskrivelsen af Mordokajs etnicitet. Betyder det, at religion ikke er en nødvendig del af det at være *j^ehudî* på det tidspunkt, da Esterbogen blev skrevet?

Lad os vende tilbage til definitionerne af etnicitet: Shaye Cohen definerer *j^ehudî* fra et endemisk, indre-gruppe perspektiv. Ifølge ham har det græske ord *Ἰουδαῖος*, oversættelsen af det hebraiske *יהודי*, tre basale betydninger, nemlig som en funktion af 1) fødsel og/eller geografi, 2) religion og kultur og 3) politik.⁵ Steve Mason, derimod, forstår etnicitet fra grænsedragningsperspektivet.⁶ Hans fokus er på forståelsen af termen *Ioudaismos*, som if. ham er blevet fejloversat i forskningen som en religiøs, snarere end en etnisk betegnelse. Den græske term *Ioudaismos* bruges kun af en jødisk forfatter i 2 Makkabærbog,⁷ hvor det if. Mason, “appears to have been coined in reaction to cultural *Ἑλληνισμός*.”⁸ For Mason betyder modsætningen mellem *Hellenismos* og *Ioudaismos* i 2 Makkabærbog at “Judaism” ikke er “a system of life, but a newly coined counter-measure against *Ἑλληνισμός*.”⁹ Fra teksternes egen synsvinkel er det at være *j^ehudî*—eller *Ioudaios*—ikke blot et spørgsmål om religion, men om at tilhøre en bestemt etnos med en fælles historie og kultur, overleveret fra generation til generation. Derfor foreslår Mason, for klarhedens skyld, at oversætte *Ioudaios* som Judæer, ikke som jøde (“Jew or Judahite”) i tekster fra Andet tempels tid, inkl. Esters bog.

Mason problematiserer i det hele taget selve anvendelsen af kategorien ”jødedom” i persisk og graeco-romersk tid.¹⁰ I antikke hebraiske og aramaiske tekster kender vi til judæere, *j^ehudîm*, som folk fra *J^ehudah*, men vi kender ikke et korresponderende begreb *Jah^adut*, som kunne forstås som ”Yehuda-ness” eller ”Yehuda-ism,” hævder han. Kort sagt anbefaler Mason en strikte distinktion mellem en moderne forståelse af jødedom som “den jødiske religion” og så *Ioudaismos* som en etnisk markør i Andet tempel-tids litteratur. If. Mason blev begrebet jødedom som betegnelse for en særlig tro eller religion skabt polemisk af kirkefaderen Tertullian.¹¹

5 Shaye J.D. Cohen, *The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties*. Berkeley: University of California Press 1999, 70.

6 Jf. Barth 1969.

7 2 Makk 2,21; 8,1; 14,38*2; jf. 4 Makk 4,26.

8 Steve Mason, “Jews, Judeans, Judaizing, Judaism: Problems of Categorization in Ancient History.” *Journal for the Study of Judaism* (2007), 457–512 (464).

9 Mason 2007, 464.

10 Mason anerkender ikke eksistensen af religion som begreb *eo ipso* i antikken og problematiserer oversættelsen af græske termer som *Ἰουδαῖος* (*Ioudaios*), *ἰουδαῖζω* (*ioudaizō*) og *Ἰουδαῖσμος* (*Ioudaismos*) til jøde, blive eller jødedom i moderne forstand. Med henvisning til Wilfred Cantwell Smith og Jonathan Z. Smith skriver han: “The concept of religion, which is fundamental to our outlook and our historical research, lacked a taxonomical counterpart in antiquity.” (Mason 2007, 480, Masons fremhævelse). Dette betyder ikke, at Mason forstår antikke folk som ikke-religiøse, eller at han afviser eksistensen af religiøse tanker og handlinger, blot at religion ikke er nogen antik kategori: “... various elements that constitute our religion” [som ritual, myte, lov, fortællinger osv.,] blev “inextricably bound up with other aspects of their lives” [som geografi, fødsel, kultur og politik]. Mason henviser til forskning i den romerske verden, der “... often observe that no Greek or Latin (or Hebrew or Egyptian; cf. Indian and Chinese, etc.) word corresponds to our category—not even Latin *religio*. After discussing government, the military, architecture, social and family life, such surveys explain that what we seek to understand as religion permeated all of these parts and more of ancient existence, without yet being identifiable with any one of them.” (Mason 2007, 482, Masons fremhævelse); jf. også Daniel Boyarin, “Rethinking Jewish Christianity: An Argument for Dismantling a Dubious Category (to which is Appended a Correction of my Border Lines),” *The Jewish Quarterly Review* (2009), 7–36.

11 Mason 2007, 472; se også Boyarin 2009, 9–10.

Til Masons synspunkt, at "judaisme" ikke er et kulturelt system i sig selv, men blot et modbegreb til *Hellenismos*, kommenterer John J. Collins, at ordene *Ioudaismos* og *Hellenismos* næppe kan tømmes for kulturelt indhold. Han citerer Daniel Boyarin for at sige, at *Ioudaismos* henviser til "the entire complex of loyalties and practices that mark off the people of Israel." Collins fortsætter: "Whether or not we should accept that *Ioudaismos* has the "static" sense of "Judaism" in 2 Maccabees, it implies a clear understanding of a well-defined Judean way of life."¹²

For at samle op på diskussionen, så er definitionen af "judaisme" dobbeltsidig. For det første vil jeg mene, at betydningen af religion og forståelsen af etnicitet i Ester er ikke et spørgsmål om "enten-eller", men om "både-og." For mig at se giver det ikke nogen mening at skelne mellem Cohens tre indre-gruppe funktioner, fødsel og/eller geografi, religion og kultur og politik; de kan næppe adskilles, når man opererer med etnicitet og identitet i tekster som Esters bog. I Ester, som i Det Gamle Testamente i det hele taget, findes der ikke nogen begrebsliggjort *Ioudaismos* eller *Jah^adut*, kun individer, der er *j^ehudîm*. Men kan man forestille sig en antik samfunds- eller kulturforståelse, hvor religion ikke spiller en rolle? Mason kan åbenbart, men jeg har svært ved det. Det betyder jo på den anden side ikke, at etniciteten ikke *også* defineres som modsætning til nogen "andre," som Mason implicerer. Spørgsmålet, om definitionen skal baseres på *enten* en indre-gruppe *eller* på en grænse-baseret identifikation, forekommer mig at være forenklet og afspejle en moderne dikotomi. Sagen er mere kompliceret end som så.

Ester skal ikke opfattes som en bog om "Judaisme" eller jødedom som sådan. Jeg opfatter bogen som et af trinene på vejen til "opfindelsen af jødedommen." De narrative og ideologiske interesser ligger hos gruppen af *j^ehudîm*, ikke hos de andre. Fra det perspektiv er "fjenderne" i Ester et middel til at konceptualisere "andethed." En gruppe, der skal redefinere sig selv som en gruppe, fra adspredte exulanter og individer til et folk med alt, hvad det indebærer, har brug for en gruppe af "andre" – eller måske endnu bedre en ubestemt og amorf mængde af "andre" – som deres absolutte modpunkt. Det skal vi vende tilbage til nedenfor.

Man kan derfor heller ikke tale om jødedom eller jødisk nationalisme i Esters bog, sådan som det ellers har været kutyme, både fra kristen og jødisk side. Men spørgsmålet består, hvordan vi skal forstå ophobningen af ord for at være judæisk eller jødisk i Ester 8-9. Hvis denne ophobning er så betydningsfuld, som det ser ud til, så peger den på en implicit ideologi, og så må vi stille spørgsmålet: hvad er den ideologiske hensigt med Esters bog?

Der findes et folk ...

I udgangspunktet er der fred og ingen etnisk uro i kong Ahasverus' rige. Alle er inviteret med til festen, og alle er enige om, at det største problem er at sørge for, at dronning Vashtis dårlige eksempel ikke breder sig til resten af borgerskabets kvinder (Est 1,16–22). Etnicitet udgør ikke noget konfliktpotentiale blandt forsamlingen af mægtige mænd fra alle disse folkeslag, skønt etnisk forskellighed jo netop indgår som et vigtigt element i fortællingen.

Judæisk etnicitet optræder første gang i Est 2,5-6:

Nu var der en jøde i borgen i Susa, der hed Mordokaj; han var søn af Jair, søn af Shim'i, søn af benjaminitten Kish, som var ført bort fra Jerusalem sammen med de andre landflygtige, der var blevet ført bort, dengang babylonerkongen Nebukadnesar førte Judas konge Jekonja i eksil. Han var formynder

12 John J. Collins, "Torah and Jewish Identity in the Second Temple Period." Upubliceret forelæsning ved Aarhus Universitet 2013, 3 med henvisning til Boyarin 2009, 8. Boyarin synes dog at være mere i overensstemmelse med Mason end Collins er, jf. note 10 ovenfor.

for sin farbrors datter Hadassa, den samme som Ester, for hun havde hverken far eller mor. Pigen var smuk og så dejlig ud.

Mordokaj og Ester skjuler imidlertid deres judaiskhed i resten af kapitlet, hvor den bliver en del af Esters skjulte identitet. Narrativt er hun placeret i skjul, indtil der bliver brug for at vække hende; etniciteten er gemt bort, og freden hviler stadig over hoffet.¹³

Men der er intet narrativt Paradis uden slange, den obligatoriske skurk, som igangsætter den krise, der er fortællingens drivkraft. Det er Haman, ærkeskurken i Esters bog, der sætter temaet etnicitet på dagsordenen. Haman, der selv er ikke-perser, indtager en høj position som vesir, og derfor skal alle bøje sig for ham. Det nægter Mordokaj. Forfatteren overlader det til læserens fantasi at regne ud hvorfor, men Haman ved det godt: Det skyldes, at Mordokaj er jøde; derfor anmoder han kongen om, at alle jøder i Persien må blive udryddet, dog uden at angive grunden. Fremgangsmåden er anvendelsen af en sædvanlig bagtalelsesstrategi, som vi kender alt for godt:

”Der findes et folk, der lever spredt og isoleret blandt folkene i alle provinserne i dit kongerige. Deres love er forskellige fra alle andre folks, og kongens love følger de ikke; det skulle kongen ikke tillade dem. Hvis det behager kongen, så lad der blive givet skriftlig ordre til, at de skal tilintetgøres, så vil jeg gennem embedsmændene kunne skaffe 10.000 talenter sølv til kongens skatkammer.” (Est 3,8–9)

Jeg skal springe over resten af detaljerne i fortællingen videre til slutningen, hvor Mordokaj og Ester ved list og veltalenhed har sat Haman ud af indflydelse og har fået omgjort det kongelige dekret om udryddelse af alle jøder – et dekret, som ellers var uomgørligt. I et nyt dekret, udformet af Mordokaj, hedder det, at

”Kongen har tilladt jøderne i hver enkelt by at samles og forsvare deres liv. Enhver bevæbnet skare fra et folk eller en provins, som angriber dem, må de udrydde, dræbe og tilintetgøre, også kvinder og børn. Og de må røve og plyndre på én og samme dag i alle kong Ahasverus' provinser, den trettende dag i den tolvte måned, måneden adar.” (Est 8,11–12)

Da begge dekreter udsendes i god tid før den planlagte pogrom og mod-pogrom, er der også god tid til at tage sine forholdsregler, hvilket en hel del persere også gør. Det hedder om dem, at ”mange af landets folk gik over til jødedommen, for de var grebet af rædsel for jøderne.” Verbet er מִתְיַהֲדִים (*mitj^ehudîm*), et hapax, hvis indhold det kan være vanskeligt at bestemme. Blev de jøder? Lod de sig omskære? Eller lod de bare, som om de blev jøder? Septuaginta oversætter: “mange af folkeslagene blev omskåret og blev jøder (περιετέμουντο καὶ τοῦδαΐζον) pga. frygt for jøderne.” Dette synes dog snarere at være en fortolkning end en oversættelse.¹⁴ Men lige lidt hjælper det:

I den tolvte måned, måneden adar, på den trettende dag i måneden, da kongens ord og lov skulle føres ud i livet, den dag da jødernes fjender havde håbet at få magten over dem, skete det modsatte: Jøderne fik magten over deres modstandere. I alle kong Ahasverus' provinser samledes jøderne i deres byer for at lægge hånd på dem, der ville dem noget ondt. Og ingen kunne holde stand mod jøderne, for alle folkene var grebet af rædsel for dem. Og alle provinsernes stormænd, satraperne, statholderne og kongens embedsmænd støttede jøderne, for de var grebet af rædsel for Mordokaj. (9,1–3)

Endnu en dag med fornyede myrderier, denne gang på Esters foranledning, skal gå, før alt ender i fryd og gammen med indstiftelsen af den jødiske Purimfest. Reglerne for Purim bliver skrevet ned af Mordokaj

13 Se videre Else K. Holt, ”Esters bøger: Tekstvarianter som Rewritten Scripture,” *Collegium Biblicum Årsskrift* (2012), 21–32 (28–30).

14 Mason diskuterer indgående betydningen af ἰουδαΐζω og Ἰουδαΐσμος in 2 Makkabærbog, *Mason* 2007, 460–68.

og sendt ud på samme måde som tidligere de kongelige dekreter (9,21–23)

for at forpligte dem på at fejre den fjortende og femtende dag i måneden adar år efter år til minde om de dage, da jøderne fik fred for deres fjender, og om den måned, da deres klage blev vendt til glæde og deres sorg til fest; de skulle fejre dem med fest og glæde og med at sende hinanden madvarer og give gaver til de fattige. Hvad de havde gjort for første gang, og hvad Mordokaj havde skrevet til dem om, antog jøderne da som en fast skik.

Det er nu min påstand, at det er netop denne indstiftelse af Purim som en jødisk fest, der er hensigten med Esters bog. Og at denne fest er med til at gøre de adspredte *j'hudim*, der er plaget af mangel på fælles mål og med både i og uden for den persiske provins Jehud til et etnos, *jøderne*. Det er der for så vidt heller ikke noget nyt i; men jeg foreslår en ny vej til målet, som samtidig kan løse op for spørgsmålet om, hvordan vi kan forholde os til dette – for den narrative logik – tilsyneladende overflødige folkemord på perserne.

Jeg bliver nødt til at tage et par omveje for at komme dertil.

Clines og redaktionskritikken – Gerleman, Passah, and Purim.

Når man læser Esters bog, kan man få den fornemmelse, at de to sidste kapitler i den (Est 9,9–10,3) om indstiftelsen af Purim er sekundære tilføjelser til en – eller måske flere – fortællinger om hofintriger ved det persiske hof. David Clines udgav i 1984 en bog, der blev en klassiker i den moderne Esterforskning, hvori han bl.a. meget andet hævdede netop dette.¹⁵ Hensigten med denne tilføjelse var at legitimere fejringen af Purim, den første jødiske fest, der ikke er legitimeret af en fortælling i Tora'en. Clines begræder denne tilføjelse til, hvad han opfatter som en meget bedre ”vivid, subtle and dramatic story.”¹⁶ Jeg selv, derimod, finder det vanskeligt at forstå rationalet bag Ester uden Purim. Havde det ikke været for Purim, tror jeg ikke, vi havde haft Esters bog i dag, i hvert fald ikke som en bibelsk bog. Purim og Ester danner et gensidigt rationale, og forstår man ikke Purim, forstår man ikke Ester. Denne nære sammenhæng kommer næppe bag på andre end historisk-kritiske forskere, hvis opgave det jo i sidste ende også er at blive overraskede.

Men i 1973 foreslog Gillis Gerleman, at Esters bog og Purim var skabt som et modstykke til fortællingen om exodus og påske.¹⁷ Efter Gerlemans opfattelser var der en påfaldende dublering af hovedpersonerne, Ester og Mordokaj, som pegede på dubleringen af Moses og Aron i Exodusfortællingen, og denne intertekstualitet (Gerleman bruger ikke ordet) understøttes af andre faktuelle og formelle ligheder, først og fremmest Mordokajs og Esters slægtskab. Esters status som Mordokajs adoptivbarn minder om Moses' status som adopteret ind i den ægyptiske kongefamilie. Andre indikationer var for Gerleman hemmeligholdelsen af Esters nationalitet og hendes anonymitet, som syntes overflødig i den narrative økonomi, og som derfor indicerede, at fortælleren havde hentet stof udefra, som ikke passede ind i fortællingen. Andre af Gerlemans indikationer var at 1) Ester henvender sig til Ahasverus (Est 4,11) på samme måde som Moses henvender sig til farao; 2) det gådefulde sted (מקור), hvorfra der måske skal komme hjælp til jøderne Est 4,14, må if. Gerleman henvise til en overnaturlig magt og er derfor formodentlig afhængig af Moses' møde med guddommen i Ex 3,5. 3) den narrative forsinkelseeffekt i repetitionen af Esters anmodninger til Ahasverus er parallel til Moses' gentagne besøg hos farao; og 4) beretningen om det jødi-

15 David J. A. Clines, *The Esther scroll: the story of the story* (JSOTS 30). Sheffield: Sheffield Academic Press 1984, 39–49. Se videre Holt 2012, 23.

16 Clines 1984, 39.

17 Gillis Gerleman, *Esther* (BKAT 21). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1973, 13.

ske blodbad på perserne forstås bedst i lyset af Exodusfortællingen, hvilket også forklarer, at jøderne ikke tager bytte, selvom de må (Est 9,10.15.16, par. Ex 3,21–22; 11,2; 12,35–36) samt persernes frygt for jøderne (Est 8,17; 9,2–3, par. Ex 12,30–33).

På baggrund af denne påfaldende lighed med det ældre forbillede i Ester konkluderede Gerleman at den sekulære fortælling om Ester var skabt som en bevidst modfortælling til Exodus, lige som Purim skulle erstatte den jødiske påskefest. I det velintegrerede jødiske samfund i det Achaimenidiske Babylon, hævdede Gerleman, gav det ingen mening at fejre befrielsen fra slavehuset i Egypten. Babylon var blevet hjemland, og påskens løfte om befrielse var næppe meningsfuldt.¹⁸

Gerlemans teori har ikke vundet mange tilhængere og virker – set med nutidige øjne – alt for løs.¹⁹ Men hans grundlæggende forståelse, at Esters bog fungerer som en grundlæggelsesfortælling for det jødiske folk kalder på fornyet gennemarbejdelse.

Hvordan hajj^ehudîm forenes gennem folkemord og fest.

Det er, som om hele den litterære komposition af Esters bog peger hen mod en uundgåelig kamp mellem Haman og Mordokaj, mellem persere og j^ehudîm. Motivet løber som en varieret ostinat-bas gennem hele bogen. Det vil føre for vidt at følge temaet nu; men ved bogens afslutning når vi det dramatiske højdepunkt, hvor alle de peripetier, alle de omvendinger af tidligere tilstande, som har fundet sted i bogen, når deres afslutning. Mange af landets folk gik over til jødedommen, for de var grebet af rædsel for jøderne, hedder det i 8,17, mens kapitel 9 begynder triumferende:

I den tolvte måned, måneden adar, ... den dag da jødernes fjender havde håbet at få magten over dem, skete det modsatte: Jøderne fik magten over deres modstandere.

Derefter følger en temmelig detaljeret beskrivelse af, hvordan hajj^ehudîm nedkæmper deres fjender, som de behandlede efter forgodtbefindende (9,5). Resultatet er en fremstilling, der har medført mange forklaringer og bortforklaringer, fra direkte afsky – mest fra kristen, men dog også fra jødisk side – til en opfattelse af fortællingen, ja af hele Esters bog, som en farce, et karneval, hvor alt vendes på hovedet og intet må tages for pålydende. Således – og meget overbevisende – fx Adele Berlin og André LaCoque.²⁰ Men jeg tror, der er andre kræfter på spil også.

Emîle Durkheim, René Girard, effervescensen og den sakrale vold.

To franske tænkere kan hjælpe os videre, den ene Emîle Durkheim, den anden René Girard – begge på fremragende vis introduceret og formidlet på dansk af Hans J. Lundager Jensen,²¹ Durkheim også i en

18 Gerleman 1973, 11–28.

19 Se fx Timothy Laniak, "Esther's Volkcentrism and the Reframing of Post-Exilic Judaism." Leonard J. Green-spoon og Sidnie White Crawford (eds.), *The Book of Esther in Modern Research* (JSOTSuppl 380), London: Sheffield Academic Press 2003, 77–90.

20 Adele Berlin, *Esther* (JPS Bible Commentary). Philadelphia, PA: The Jewish Publication Society, 2001; André LaCocque, *Esther Regina: A Bakhtinian Reading*. Evanstone: Northwestern University Press, 2008.

21 Hans. J. Lundager Jensen, *René Girard*. Frederiksberg: Anis, 1991; "Durkheim ved Sinaj." Mogens Müller og Thomas L. Thompson (ed.), *Historie og konstruktion* (Forum for bibelsk eksegese 14), København: Museum Tusulanum, 2005, 233–47; "Moses og bodysnatchernes invasion (Durkheim, kognition og Deuteronomium)." *Collegium Biblicum Årsskrift* (2005), 33–45; "Religion, hukommelse og viden – Jan Assmann, med udblik til Durkheim, Rappaport og Augustin." *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* (2008), 3–17.

uhyre interessant PhD-afhandling af Katrine Frøkjær Baunvig, som blev forsvaret sidste år.²² I det følgende støtter jeg mig til de to.

For nu at sige det enkelt, så var for Durkheim religion og samfund – eller kultur – to sider af samme sag. Religion, forstået som et sæt af normative overenskomster – eller ”moral,”²³ er summen af, hvad der integrerer et samfund – her forstået som kultur snarere end som politisk, national eller etnisk begreb. Et fællesskab dannes af enkeltindividernes deltagelse i en fælles kulturel fond af immaterielle begreber som fælles sprog, normer, fortællinger, oplevelser og idealer. Fællesskab afhænger af fælles kultur (*moralité*). Uden denne fælles moralitet ville samfund falde fra hinanden og enkeltindividerne blive efterladt i en slags dyriskhed, forsvarsløse mod alverdens magter. Overladt til sig selv, er individet i fare for at miste sin menneskelighed: ”mennesket er kun menneske, fordi det er civiliseret,” siger Durkheim.²⁴

Durkheims opfattelse af religion og samfund/fællesskab/kultur indebærer ikke nødvendigvis teistiske forestillinger; men hans ide om opbygning af fællesskaber korresponderer med religiøse fester, i hvert fald i det, Durkheim kaldte primitive samfund. I dette rum af andethed, hellighed, oplever deltagerne en fælles kraft, som adskiller dem fra hverdagens almindelighed og individualitet eller adspredthed og forener dem i det sociale fællesskab. Denne kraft, som opstår i og med fællesskabet, kalder Durkheim effervesens. Han siger (i Baunvigs danske oversættelse):

Forsamlingen er i sig selv en overordentlig kraftfuld stimulans. Når individerne er forsamlede, genereres en slags elektricitet i kraft af deres nærhed. Den bringer dem hurtigt i en tilstand af overordentlig begejstring. Enhver følelse, som udtrykkes, resonerer uhindret i bevidstheder, som er åbne og modtagelige for ydre indtryk, der gensidigt forstærker hinanden. [...] Sandsynligvis fordi en kollektiv følelse ikke kan udtrykkes kollektivt uden en vis grad af orden, som tillader harmoni og ensartede bevægelser, har disse bevægelser og udbrud tendens til at blive rytmiske og regelmæssige og til at udvikle sig til sang og dans.²⁵

Hos Durkheim skaber den kraft, der udvikles i fællesskabets fælleshed, effervesensen, altså en dynamik, der skaber og opretholder netop fællesskabet. I vores forbindelse vil dette fællesskabsskabende kraft komme til udtryk i Purim-festens glæde og fryd og gavegivning.

Man kan vel sige, at René Girards tænkning fokuserer på ”the dark side of the (same) force”. I Girards tænkning hører vold og opløsning, broderhad og syndebukke sammen, fordi samfundsopløsning er et resultat af uahæmmet mimetisk vold. Hvis kampen mellem brødre eskalerer – og det er tilfældet i Ester, hvor Haman og Mordokaj netop er tegnet som ”enemy brothers” og mimetiske tvillinger – så kommunikerer volden videre til resten af samfundet. Hvad der derfor er brug for er en undertrykkelse af den mimetiske vold; med andre ord at kollektivisere volden og at rette den mod én person, syndebukken. Hvis man accepterer Girards tankegang, så bliver drabet på et erstatningsoffer samfundets kur mod samfundsopløsning. Derfor det højt profilerede mord på Haman, der bliver hængt i sin egen 15 m høje galge, som han havde fået bygget til Mordokaj.

Men i den narrative logik fungerer Hamans død ikke som tilstrækkeligt erstatningsoffer, for Haman har selv mobiliseret en myriade af fjender og har dermed destabiliseret balancen mellem modstanderne.

22 Katrine Frøkjær Baunvig, *Forsamlingen først: N.F.S. Grundtvigs og Émile Durkheims syn på fællesskab*, Institut for Kultur og Samfund, Aarhus Universitet, 2013.

23 Jensen, ”Durkheim ved Sinaj” 2005, 237.

24 Émile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*. Translated by Carol Cosman. Abridged with an Introduction and Notes by Mark S. Cladis. Oxford World’s Classics. Oxford: Oxford University Press 2001, 159, min oversættelse fra engelsk.

25 Katrine Frøkjær Baunvig, *Forsamlingen først: N.F.S. Grundtvigs og Émile Durkheims syn på fællesskab*, Institut for Kultur og Samfund, Aarhus Universitet 2013, 172; henvisning til Durkheim hos Baunvig smst.

Det er ikke længere (blot) Haman mod Mordokaj, de to mimetiske tvillinger, det er *hajj^ehudim* mod perserne. I den narrative logik var *hajj^ehudim* nødt til at ”udrydde, dræbe og tilintetgøre, også kvinder og børn” (8,11), for ikke selv at blive ofret på Hamans antisemitiske alter. Derfor er det Haman, der bærer skylden for drabet på perserne. Det er Haman, der lægger perserne på sydebukkens alter.

Hvad vi finder i Ester er en fortælling om kollektiv vold; men det er også en fortælling der har brug for tilgivelse, ja forløsning fra blodskylden. Man kunne tro, at nedslagtningen af perserne ville være det offer, som ville samle de adspredte *j^ehudim* i Persien og gøre dem til ét folk. I det mindste forenes de i fejringen af Purim. Men i den større kontekst, hvor fortællingen fungerer som en grundlæggelsesfortælling, er drabet ikke længere nok, for anklagen for blodsudgydelse kunne blive den faktor, som førte dette sårbare samfund ind i en krise. Skal den kollektive vold forblive effektiv, må den skjules, siger Girard, som – med den franske titel fra hans bog om Job – “choses cachées depuis la fondation du monde.”

Denne vold skjules i Purimfestens karneval – bedre og mere effektivt, tror jeg, end i Esters bog selv. Derfor har Ester brug for Purim, som Purim har brug for Ester. Purims karnevaleske kaos pakkes ind i Mordokajs og Esters kedsommelige dekretter, omhyggeligt nedskrevet og udsendt med det imperiale postvæsen. Vi har en ramme for karnevallet i dekretternes ritualiserede skriftlighed, og hermed har vi fulgt *hajj^ehudim* til dørs som en fasttømret gruppe, ledet af én mand, jøden Mordokaj. Fra at være exulanter på jagt efter en identitet (som nævnt er der ingen omtale af en guddommelig indgriben i Esterbogen) er de blevet et folk med et kulturelt fællesskab, skabt dels gennem vold, dels gennem forordning, men herunder også med et religiøst fællesskab, som vi vel kan kalde jødedom.²⁶

BIBLIOGRAFI:

- Barth, Fredrik, “Introduction.” Fredrik Barth (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Oslo: Universitetsforlaget, 1969, 9–38
- Baunvig, Katrine Frøkjær, *Forsamlingen først: N.F.S. Grundtvigs og Émile Durkheims syn på fællesskab*, Institut for Kultur og Samfund, Aarhus Universitet 2013
- Berlin, Adele. *Esther* (JPS Bible Commentary). Philadelphia, PA: The Jewish Publication Society, 2001
- Boyarin, Daniel, “Rethinking Jewish Christianity: An Argument for Dismantling a Dubious Category (to which is Appended a Correction of my Border Lines).” *The Jewish Quarterly Review* (2009), 7–36
- Clines, David J. A. *The Esther scroll: the story of the story* (JSOTSuppl 30). Sheffield: Sheffield Academic Press, 1984
- Cohen, Shaye J.D. *The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties*. Berkeley: University of California Press, 1999
- Collins, John J., “Torah and Jewish Identity in the Second Temple Period.” Upubliceret forelæsning ved Aarhus Universitet, oktober 2013
- Durkheim, Émile, *The Elementary Forms of Religious Life*. Translated by Carol Cosman. Abridged with

26 For den implicite læser ved jo godt, at Purim er en religiøs fest, og denne viden er redundant til stede under den litterære fremstilling. I øvrigt sker denne fællesskabssamling allerede i Est 4, hvor Ester pålægger alle jøderne i Susa at faste.

an Introduction and Notes by Mark S. Cladis. Oxford World's Classics. Oxford: Oxford University Press 2001

Gerleman, Gillis. *Esther* (BKAT 21). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1973

Holt, Else K., "Esters bøger: Tekstvarianter som Rewritten Scripture." *Collegium Biblicum Årsskrift* (2012), 21–32 (28–30)

Jensen, Hans. J. Lundager. *René Girard*. Frederiksberg: Anis, 1991

Jensen, Hans J. Lundager "Durkheim ved Sinaj." Mogens Müller og Thomas L. Thompson (ed.), *Historie og konstruktion* (Forum for bibelsk eksegesi 14), København: Museum Tusulanum, 2005, 233–47

Jensen, Hans J. Lundager. "Moses og bodysnatchernes invasion (Durkheim, kognition og Deuteronomium)." *Collegium Biblicum Årsskrift* (2005), 33–45

Jensen, Hans J. Lundager, "Religion, hukommelse og viden – Jan Assmann, med udblik til Durkheim, Rappaport og Augustin." *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* (2008), 3–17

LaCocque, André. *Esther Regina: A Bakhtinian Reading*. Evanstone, Ill: Northwestern University Press, 2008.

Laniak, Timothy, "Esther's Volkcentrism and the Reframing of Post-Exilic Judaism." Leonard J. Green-spoon og Sidnie White Crawford (eds.), *The Book of Esther in Modern Research* (JSOTSuppl 380), London: Sheffield Academic Press, 2003, 77–90

Mason, Steve, "Jews, Judeans, Judaizing, Judaism: Problems of Categorization in Ancient History." *Journal for the Study of Judaism* (2007), 457–512