

Jan Holm Mortensen
**Jesus og de
jødiske fester**

Israels festkalender som guide
til Det Nye Testamente

Jan Holm Mortensen

Jesus og de jødiske fester

Israels festkalender som guide til Det Nye Testamente

LOHSE

Indhold

Forord · 5

Israels fester – et skattekort til skjulte skatte · 9

Israels fester – begyndelsen · 13

Måne og sol – time, dag og uge · 19

Israels kalender · 19

Kalenderens tidsenheder · 27

Sabbatten · 37

Sabbatten i Det Gamle Testamente · 38

Sabbatten i senjødedommen · 41

Sabbatten i Det Nye Testamente · 44

Sabbatten og kirken · 47

Påske · 53

Påsken i Det Gamle Testamente · 54

Påske på Jesu tid · 61

Jesus og påsken · 65

Ekskurs: Spørgsmålet om Jesu dødsdag · 67

Ekskurs: Tidspunktet for Jesu korsfæstelse · 83

Jesus og påskeugen · 89

Det jødiske påskemåltid på Jesu tid · 96

Påskemåltidet og Jesu sidste måltid · 101

Tema: En mulig rekonstruktion af et påskemåltid på Jesu tid · 107

Tema: Mysteriet om *afikomanet* · 112

Tema: Fodvaskningen og de øverste pladser · 120

Den jødiske påske og det kristne kirkeår · 131

Det jødiske påskemåltid og nadveren · 134

Pinse · 141

Pinsen i Det Gamle Testamente og senjødisk tradition · 142

Pinsedag i Det Nye Testamente · 151

Kirken og pinsen · 164

Tema: Kristi himmelfart og den jødiske kalender · 166

Løvhyttefesten · 175

Løvhyttefesten i Det Gamle Testamente · 177

Løvhyttefesten på Jesu tid · 186
Løvhyttefesten i Det Nye Testamente (allerede) · 192
Løvhyttefesten i Det Nye Testamente (endnu ikke) · 199
Kirken, løvhyttefesten og kirkeåret · 202

Hornblæsningsdagen · 207
Hornblæsning i Det Gamle Testamente · 208
Tråde fra den rabbiniske tradition · 211
Hornblæsningsdagen i Det Nye Testamente · 213

Den store forsoningsdag · 215
Den store forsoningsdag i Det Gamle Testamente · 216
Den store forsoningsdag ifølge Mishna · 219
Den store forsoningsdag i Det Nye Testamente · 223

Chanukka – Genindvielsesfesten · 233
Makkabæerne og templets genindvielse · 235
Jesus og templets genindvielse · 236
Chanukka og Jesu fødsel · 237

Jesus og de jødiske fester · 241

Forkortelser · 248

Ordforklaring · 252

Beskrivelse af antikke personer og værker · 258

Litteraturliste over antikke værker · 262

Litteraturliste · 268

Illustrationer · 273

Skriftsteds- og kilderegister · 277

Forord

Denne bog er kommet lidt baglæns til verden. Forstået på den måde, at den er resultatet af en proces, der egentlig ikke havde en bogudgivelse i sigtekornet. Den er mere eller mindre vokset ud af den dagligdag, der blev vores, da vi blev udsendt til Den Danske Kirke i Jerusalem og siden til den messiansk-jødiske og internationale menighed i Immanuelkirken i Jaffo. Her fulgte vi på den ene side – i menigheds- og gudstjenesteliv – stort set det kirkeår, vi kender i Danmark, mens vi på den anden side – både til hverdag og fest – levede under den jødiske kalender, sådan som den kommer til udtryk i det israelske samfund. Gennem år og dag blev den jødiske kalender en del af os selv – en naturlig del af årets gang.

Samtidig blev berøringspunkterne mellem den jødiske kalender og det kristne kirkeår naturligt sat på dagsordenen både af videbegærlige danske volontører og af impulserne fra vores samarbejde med messianske jøder, der havde valgt at fejre Jesus gennem de jødiske højtider i stedet for gennem de klassiske kirkelige. Både i Den Danske Kirke i Jerusalem og i Immanuelkirken i Jaffo blev de (bibelske) jødiske fester derfor markeret på den ene eller anden måde lige fra påske til *chanukka* (der dog kun er halv-bibelsk).

Sådan har emnet om forholdet mellem Jesus og de jødiske fester stille og roligt gnavet sig ind på livet af mig, drevet af min egen stædige nysgerrighed og et utal af korte deadlines gennem årene i form af oplæg, artikler, bibeltimer, foredrag og temagudstjenester – først i Israel og siden hjemme i Danmark, hvor det hurtigt viste sig, at der var andre end mig, der var interesserede i emnet. På et tidspunkt bad Israelsmissionens Unge om at få noget af mit materiale om de jødiske fester omsat til deres Alef-kursus i kristendommens jødiske rødder for volontørerne i Jerusalem. Da det først var sendt af sted, var der ikke langt til tanken om at få stoffet gjort tilgængeligt for en bredere kreds. Det sidste blev muligt, da Haderslev Stift allervænligst gav mig studieorlov til at færdiggøre nærværende bog.

* * *

Bogens hovedanliggende er at kaste lys over de jødiske fester, sådan som de blev fejret på Jesu tid, og på den måde samle nogle meningssammenhænge op i Det Nye Testamente, som vi ikke uden videre får øje på med knap 2000 års distance. Israels festkalender er en markant og vigtig kontekst for Det Nye Testaments frelseshistoriske begivenheder – og udgør dermed også konteksten for det kirkeår, der har været en bærende struktur for formidlingen af det kristne budskab op gennem historien.

Jeg har her sommetider valgt at tage læseren med på vandringen i festka-

lenderens landskab ad ganske snørklede ruter – uden dog at vende hver en sten på vejen. For – undskyld metaforen – selvfølgelig kan man få noget ud af at tage motorvejen til Jerusalem, men det er nu alligevel en helt anden oplevelse, hvis man i stedet kører den lidt længere og langsommere tur ad rute 386 via Ein Kerem. Det er netop en del af bogens anliggende at give et indtryk af landskabet undervejs – og ikke bare servere konklusionerne. En del af konklusionerne vil i øvrigt være behæftet med usikkerhed – fordi så mange brikker fra det samlede puslespil er gået tabt i tidens løb. Så meget desto vigtigere bliver fornemmelsen af landskabet undervejs.

Det betyder ikke, at dette er »en bog med fodnoter«. Eller – jo, indrømmet, der er faktisk forholdsvis mange fodnoter. Men – det er ikke en *akademisk* bog. Det er tænkt som en bog, som enhver med nysgerrighed på Bibelen skulle kunne tage i hånden og få glæde af. Men jeg har skrevet bogen, sådan som jeg selv gerne ville have læst den – med de uddybende informationer, jeg selv ville have været glad for at have adgang til undervejs. Derfor har jeg også placeret fodnoterne på den side, hvor der henvises til dem (og ikke bagerst i bogen) – så man med det samme kan se, om der står noget spændende dér, eller det bare er en henvisning til en eller anden forsker, der mener det samme som forfatteren. Men det er altså ikke »en bog med fodnoter«. Det er bare en bog, der er ... fodnoter i. Og det er straks noget helt andet.

Det fører mig til bogens begrænsninger:

- Det er vigtigt at få sagt, at bogen ikke forsøger at give en fuldstændig gennemgang af for eksempel påskens og pinsens teologiske indhold og betydning. Bogens hovedfokus gælder de linjer, der kan trækkes fra de gammeltestamentlige bibelske fester via senjødedommens kilder til Det Nye Testamente og videre herfra.
- Således giver bogen heller ikke en generel indføring i kristendommens jødiske rødder. Fokus er specifikt på de jødiske (bibelske) fester og deres betydning som tolkningsbaggrund for Det Nye Testaments budskab om opfyldelsen i Jesus Kristus.
- Man kan med nogen ret kalde bogen en indføring i *kirkeårets* jødiske rødder. Der, hvor jeg har fundet det relevant, har jeg da også forsøgt at trække nogle tråde fra urkirken/oldkirken op til den gudstjeneste og det kirkeår, vi kender hos os i dag, men en egentlig historisk udredning af kirkeårets udvikling er der på ingen måde tale om.
- Man leder også forgæves efter en fuldstændig gennemgang af den *moderne* jødiske festkalender, selvom jeg har fundet det naturligt i de enkelte kapitler at tage afsæt i festerne, sådan som vi mødte dem i deres nutidige skikkelse, mens vi boede i Israel.

Der vil sikkert være akademikere, der savner en egentlig forskningsoversigt, metodiske og kildekritiske overvejelser og lignende, men det falder uden for denne bogs rammer. I mit oprindelige arbejde var der ikke behov for så grundig dokumentation og litteraturhenvisninger, så også her er bogen i nogen

grad kommet baglæns til verden. Nogle afsnit er skrevet længe før, det var nødvendigt at anføre en kildehenvisning. Der, hvor jeg særligt trækker på en bestemt kilde, skulle det dog gerne fremgå af fodnoterne.

* * *

For ikke så længe siden hørte jeg om et undervisningsforløb på en af vore udmærkede sprogskoler i Danmark. En af de dygtige lærere var ved at forklare det danske kirkeår til en håndfuld håbefulde nydanskere. En vigtig del af integrationsprocessen. Hun forklarede, at det egentlig var lidt underligt, at vi fejrer påske, for Jesus døde jo i påsken. En af de afrikanske kursister, mente nu alligevel, at der var god grund til fest i påsken – *for Jesus stod jo op igen!* »Næ nej,« insisterede læreren, »det gjorde han da først på Kristi himmelfartsdag«...

Jeg håber, at denne bog kan være med til at åbne for en frugtbar integrationsproces, hvor vi – der er vokset op under en kristen kalender og har rimeligt styr på det med Jesus, jul, påske og pinse – kan få en dybere kontakt med vore egne rødder – kristentroens jødiske rødder, så fremmede de efterhånden måtte være blevet for os – og herfra møde søndagen, gudstjenesten og kirkeåret med fornyet glæde, forståelse og påskønnelse. For mig har arbejdet med de jødiske fester været med til åbne vinduet ind til en verden af sammenhænge, man ikke uden videre kunne sige sig selv.

Et jødisk ordsprog fra Talmud siger om bibelstudiet: Hvis en mand siger til dig: »Jeg har slidt, men ikke fundet«, tro ikke på ham. Hvis han siger: »Jeg har ikke slidt, men alligevel fundet«, tro ikke på ham. Hvis han siger: »Jeg har slidt og fundet«, så kan du tro ham (bMeg 6b). Altså: På med vanten.

* * *

Det er uundgåeligt, at der vil være en del fremmede (særligt jødiske) ord og begreber i en bog som denne. Derfor minder jeg om, at der er en ordforklaring bagerst i bogen, ligesom der er en oversigt over forkortelser. Bagerst i bogen finder man også en kort beskrivelse af relevante antikke personer og værker, samt to litteraturlister, hvoraf den ene er dedikeret *antikke værker*. Af sidstnævnte liste fremgår det blandt andet, hvor man kan finde teksterne på internettet. Endelig er der en liste over skriftsteds- og kildehenvisninger. Bemærk i øvrigt også de to oversigtskort på omslagets inderside.

Jeg har valgt at sætte hebraiske, aramæiske, græske og latinske udtryk i *kursiv* i stedet for »anførselstegn« af hensyn til tekstens læsbarhed. Kursiv anvendes dog stadig sideløbende til angivelse af betoning.

I transskriptionen af hebraiske, aramæiske og græske udtryk, har jeg lagt mere vægt på læsbarhed, end på gengivelse af de underliggende bogstaver. Jeg undgår for eksempel det stumme »h« i udlyd på hebraisk, undtagen hvor det allerede har vundet hævd på dansk (f.eks. i ordet *Torah*). Ligeledes skriver jeg »v«, hvor det hebraiske »b« skal udtales sådan, undtagen, hvor stavemå-

den med »b« har vundet hævd på dansk (f.eks. abib i stedet for *aviv*), og jeg sætter kun apostroffer for strubelydende 'ein og 'alef, hvis det er nødvendigt for udtalen af ordet.

Jeg har fortrinsvis valgt *engelske* konventioner for transskribering. Således skal foranstillet »y« læses som dansk »j« (f.eks. *yom kippur*). Det vanskelige bogstav *chet*, er gengivet med »ch«. Det skal udtales på samme måde som i tysk ach, skotsk Loch Ness eller spansk Juan. Det græske *chi*, er ligeledes gengivet med »ch«, men skal læses mere svækket som i tysk Ich.

Kolding, december 2017

Jan Holm Mortensen

Israels fester

– et skattekort til skjulte skatte

Israels »fester«? Det er da vist kun interessant for de særligt indviede Israel-freaks og teologiske nørder. Hvad har Israels festkalender fra en fjern fortid egentlig at sige os, der lever i en helt anden kultur og med en helt anden kalender, end man gjorde på Bibelens tid?

Ikke så lidt endda, når først man kommer til at beskæftige sig med det! I Danmark er det jo stadig sådan, at *kirkeåret* sætter rammen for vore nationale højtider og en del af vore ferier. Jul, påske og pinse er helt naturlige milepæle i årets gang for alle og enhver, uanset om man lægger vægt på højtidernes bibelske baggrund eller ej. De fleste danskere ved vel også lidt om, hvad jul og påske handler om i kristen forstand – mens mange nok skal kradse sig lidt mere i hårbunden for at komme i tanke om baggrunden for pinse.

Begynder man så at spørge til højtidernes forankring i Det Nye Testamente, opdager man hurtigt – i hvert fald når det gælder påske og pinse – at de ikke bare er opstået til minde om afgørende frelseshistoriske begivenheder i forbindelse med *Jesu* liv – men at de på *Jesu* tid allerede *havde* et frelseshistorisk indhold fra Guds historie med Israels folk i den gamle pagt. Og den forbindelse er ikke tilfældig. Tværtimod!

Pointen i Det Nye Testamente er netop, at den gamle pagt pegede frem mod Jesus, den lovede Messias, som ham der skulle opfylde den gamle pagts løfter, og at den gamle pagts institutioner og traditioner selv blot var skygger af den virkelighed, der skulle komme med ham. Det gælder også Israels festkalender. Hvis ikke vi er bekendt med den gamle pagts fester, går vi derfor meget let glip af nogle betydningssammenhænge, der kan være med til at sætte *Jesu* liv og virke – og de afgørende frelseshistoriske begivenheder – i perspektiv.

På *Jesu* tid fulgte man naturligvis den jødiske kalender og blev gennem højtiderne og de skikke og traditioner, der var forbundet med dem, mindet om, hvordan Gud havde handlet med sit folk i fortiden, og hvordan hans løfter stadig gjaldt. *Jesu* liv er derfor forbundet med festerne – ikke bare i den forstand, at de store frelseshistoriske begivenheder i hans eget liv fandt sted i tilknytning til og som opfyldelse af den gamle pagts fester, men også på den måde, at han i sin forkyndelse af Guds rige naturligt tog afsæt i højtiderne i takt med årets gang. Mest tydeligt kommer det til udtryk i Johannesevangeliet kap. 7-10, hvor Jesus deltager i løvhyttefesten i Jerusalem. En stor del af betydningen og indholdet i disse kapitler går vores næse helt forbi, hvis ikke vi kender lidt til, hvad løvhyttefesten handler om – og hvordan man fejrede den på *Jesu* tid.



Figur 1: Replika af en skriftrulle fra Jesu tid, Nazareth Village. I synagogen i Nazaret læste Jesus op fra Esajasrullen og hævdede, at løfterne om Messias nu gik i opfyldelse i og med ham selv (Luk 4,16-30). Det Nye Testamente forkynder netop det: Jesus er svaret på den gamle pagts løfter. Ét af lagene i denne fortælling handler om, at Jesus er det dybeste indhold i den gamle pagts frelseshistorie, sådan som man fejrede den i det jødiske «kirkeår», fra påske via pinse til løvhyttefest. Graver man derfor lidt i krydset mellem den gamle pagts fester og Det Nye Testaments forkyndelse af deres opfyldelse, er der mange – ellers skjulte – skatte at finde.

Og netop den sidste detalje – de skikke og traditioner, man havde på Jesu tid – udgør ofte en udfordring for selv den mest inkarnerede bibellæser. For selv om man færdes hjemmevant i både Det Gamle og Det Nye Testamente – så vil en del af konteksten for traditionerne på Jesu tid være ukendt for de fleste – af den simple grund, at den ikke er beskrevet i Bibelen selv. For at danne sig et indtryk af traditionerne på Jesu tid, er man nødt til at søge til andre kilder – de intertestamentariske skrifter, den jødiske tradition i Mishna, de jødiske forfattere Josefus og Filon, og hvor man nu ellers finder små vink fra samtiden.

Det kan naturligvis være en hjælp at kende den *moderne* jødiske festkalender og de traditioner, der er knyttet til den – som en øjenåbner for perspektiver i Det Nye Testamente. Men kun i begrænset omfang. For det første, fordi mange af traditionerne helt naturligt har gennemgået en vis udvikling gennem de seneste 2000 år, så de ikke nødvendigvis afspejler situationen på Jesu tid. For det andet, fordi de jødiske fester på Jesu tid i høj grad havde templet som det afgørende omdrejningspunkt. Med templets ødelæggelse i år 70 mistede den gamle pagts festkalender sit entydige ankerpunkt og fandt enten et nyt i Jesus Kristus, som den nye pagts nye tempel, eller blev – både hvad

form og indhold angår – justeret ind for at passe til den nye tempelløse situation, sådan som man gjorde det i det, vi kender som rabbinisk jødedom.

Med disse overvejelser in mente vil vi gå på opdagelse i den bibelske verden, og med den bibelske festkalender som skattekort forsøge at grave nogle af de rigdomme frem, man ellers ikke umiddelbart får øje på ... Som det altid er anbefalelsesværdigt, når man skal på skattejagt, er det en god idé at få et overblik over »geografien« på destinationen. Derfor begynder vi med at placere festerne i deres kontekst og se nærmere på den kalender, som festerne hørte hjemme i.



Israels fester

– begyndelsen

Israels fester – en del af Sinaj-pagten

Israels festkalender støder vi på første gang i 2 Mos 23,10-19. Moses og israelitterne er samlet ved foden af Sinaj bjerg. De er blevet reddet ud af Faraos kløer. Gud Herren har frelst dem, og på den baggrund indgår han nu en pagt (en bindende aftale) med dette folk. Guds *pagtsløfte* til folket går ud på, at han vil føre dem til det land, som han lovede Abraham, Isak og Jakob – og give dem landet til ejendom (2 Mos 6,8). Loven udgør *pagtsbetingelserne*, den del af aftalen, som folket skal overholde. Helt centralt står de ti bud, som stiller det enkelte menneske over for Guds krav om et helligt liv – både i forhold til Gud og i forhold til næsten (henholdsvis første og anden tavle). De ti bud er andetsteds i Moseloven formuleret positivt i to sætninger (hhv. 5 Mos 6,5 og 3 Mos 19,18), som siden er blevet kaldt »det dobbelte kærlighedsbud«. De ti bud står centralt – men Moseloven indeholder også lovgivning for samfundet og tempeltjenesten; herunder festkalenderen.

Den første omtale af festerne er placeret mellem de ti bud (2 Mos 20) og selve pagtslutningsceremonien (2 Mos 24). Festkalenderen er med andre ord tydeligt inkluderet som en del af det grundlag, pagtslutningen finder sted på. Den anden gang, festerne omtales (2 Mos 34), udgør stort set en gentagelse. Der er nemlig tale om pagts genetablering efter folkets frafald. Festlisten i 3 Mos 23 ridser den fuldt udfoldede festliste op med hele syv fester. Endelig opsummerer 5 Mos 16 de tre valfartsfester – med variationer. Listen i 4 Mos 28-29 bidrager med en fyldig opregning af de ofringer, der skal foretages – hvilket også giver informationer om festernes karakter.

Ud over festlisterne findes der naturligvis også informationer om festerne i andre tekster. Påskefejringens hovedtekst findes i 2 Mos 12, og forsoningsdagen beskrives i detaljer i 3 Mos 16. Som en levende del af den israelitiske liturgi, bidrager Salmernes Bog også med relevante tekster, særligt »det egyptiske *hallel*« (Sl 113-118) og valfartssalmerne (Sl 120-134). Det er med andre ord noget af et puslespil, når man skal forsøge at danne sig et overblik.

Tre store høstfester

I første omgang er det festernes *høstperspektiv*, der bliver understreget i festlisterne. Israels fester er høstfester. Alle tre høstfester var desuden »valfartsfester« – det vil sige at de ikke skulle fejres på høstpladsen eller hjemme i landsbyen, men man skulle rejse hen til den by, hvor *templet* ville komme til at ligge (Jerusalem) for at fejre høstfesten der: »Tre gange om året skal alle mænd hos dig se Gud Herrens ansigt« (2 Mos 23,17; 34,23) – og »det bedste af

◀ Sankt Katharinas kloster ved foden af Djebel Musa, Sinaj bjerg. Både jødisk, kristen og muslimsk tradition identificerer dette bjerg med Bibelens »Sinaj bjerg«. Klosteret blev bygget på kejser Justinians foranledning (mellem 527 og 565).

Festlister i Det Gamle Testamente

2 Mos 23,10-19
2 Mos 34,18-26
3 Mos 23,1-44
5 Mos 16,1-17
4 Mos 28-29 om festofrene

Figur 2: Festlister i Det Gamle Testamente.

Tre store valfartsfester

1. Usyrede brøds fest (byghøsten)
2. Kornhøstfesten/ugefesten for hvedehøsten
3. Frugthøstfesten (hebraisk: »indsamlingsfesten«)

Figur 3: De tre store valfartsfester ifølge 2 Mos 23 og 34.



den første afgrøde af din jord skal du bringe til Herren din Guds hus» (2 Mos 34,26).

Baggrunden for, at høstfesterne skal holdes som valfartsfester, behøver vi ikke at gætte på. Den er formuleret allerede i 2 Mos 23,13: »I må ikke påkalde andre guders navne, de må ikke høres fra din mund.« Det land, som israelitterne stod til at indtage, Kana'ans land, var et rigt land med udbredt agerbrug. Og kana'anæerne dyrkede et væld af guder, som netop var knyttet til ønsket om frugtbarhed. Ved tærskelpladsen var der for eksempel gerne et alter for Ba'al, storm- og regnguden (lidt som den nordiske Thor). Det ville være en enorm fristelse for Israels folk, når de kom ind i landet, at overtage landets skikke og guder. Havde de måske ikke sikret kana'anæerne frugtbarhed indtil nu? Og hvis der nu blev tørke eller gik sygdom i kornet – skulle man så måske ikke alligevel sikre sig med et alter for Ba'al? Det kunne jo være det virkede?

Pointen med valfartsfesterne er med andre ord, at Gud binder sit folk til ét sted: det sted, han har udvalgt sig for sit navn for at bo hos sit folk. Der er nemlig kun én levende Gud – alle de andre er afguder. Det er Israels Gud, der er Gud, der er ingen anden. Det er *ham*, der er alle gode gavers giver. Al frugtbarhed kommer fra ham – og Israels lykke og ulykke er derfor bundet til ham og den pagt, han har sluttet med sit folk. I 2 Mos 34,24 er overholdelsen af de tre

Figur 4: Tærskelplads, Nazareth Village. Tærskelpladsen var et centralt sted for bonden. Her blev årets kornhøst tærsket, og kerner blev skilt fra avner. Udbyttet herfra var afgørende for det daglige brød, og derfor var tærskelpladsen gerne forbundet med dyrkelse af frugtbarhedsguder. Det blev en stor fristelse for Israels folk (se f.eks. Dom 6; Hos 9,1; 13,1-3).



valfartsfester derfor ligefrem forbundet med et løfte: »Ingen [skal] tilegne sig din jord, når du tre gange om året, drager op for at se Herren din Guds ansigt«.

I denne sammenhæng er det i øvrigt meget sigende, at templet, da det blev bygget mange år senere på kong Salomos tid, netop blev placeret på en *tærskelplads* (2 Krøn 3,1). Det kana'anæiske afgudsmørke blev overbudt og erstattet af den ene Guds nærvær i templet i Jerusalem.

Fester for frelsen

Men de tre valfartsfester blev også fyldt med et andet indhold. De skulle ikke bare tjene som høstfester, men også til erindring om Guds indgreb til frelse. I 2 Mos 23 og 34 er kun udvandringen af Egypten angivet som begrundelse (indstiftelsen af påskefesten har i princippet allerede fundet sted), mens frugthøstfesten – som årets sidste fest – får en frelseshistorisk dimension ifølge 3 Mos 23,42-43: »I skal bo i løvhytter syv dage; hver indfødt israelit skal bo i løvhytte, for at de kommende slægter kan vide, at jeg lod israelitterne bo i løvhytter, da jeg førte dem ud af Egypten«. I første omgang bliver det frelseshistoriske element for pinsens vedkommende dog ikke uddybet. Mere om det senere.

Festkalenderen får altså to lag: Festerne for *Gud Skaber* bliver også festerne for *Gud Frelser*.

Figur 5: Tærskning i Nazareth Village. Sådan har man gjort i århundreder – fra bibelsk tid (se bl.a. 2 Sam 24,22; Am 1,3) og helt op til moderne tid. Skarpe sten på tærskeslædens underside skilte kerner fra aks og strå.

Fest for Skaberen		Fest for Frelseren	
Byghøsten	→	Påske (eksodus)	
Hvedehøsten	→	Pinse (pagten)	
Frugthøstfesten	→	Løvhyttfest (ørkentiden)	

Figur 6: Festernes to lag: Skabelse og frelse.

Festkalenderen udfoldet i syv fester

De tre valfartsfester er hovedomdrejningspunkter i Israels festkalender. Men af 3 Mos 23 fremgår det, at der er flere fester i kalenderen, hele syv fester. Men kigger man lidt nærmere efter, bliver det tydeligt, at de »ekstra« fester alligevel samler sig om eller lægger sig op ad de tre hovedfester – eller rettere to af dem: nemlig påske og løvhyttfesten. Det hele hænger stadig sammen (se figur 7).

Festkalenderen strækker sig over syv måneder – selvom året naturligvis stadig har 12 måneder. Kalenderen begynder i abib (udtales *aviv*) – senere nisan, hvor påskefesten ligger, og slutter i »den syvende måned« med løvhyttfesten. At der netop er syv måneder i festkalenderen, skal uden tvivl ses i forlængelse af skabelsens syvdagsskema. Den syvende dag i ugen har en særlig karakter, som klimaks og hviledag – og sådan får den syvende måned også en særlig karakter i årets festkalender som klimaks. Derfor er det heller ikke tilfældigt, at festkalenderen rammes ind af sabbatten (3 Mos 23,1-3 og 37-38).

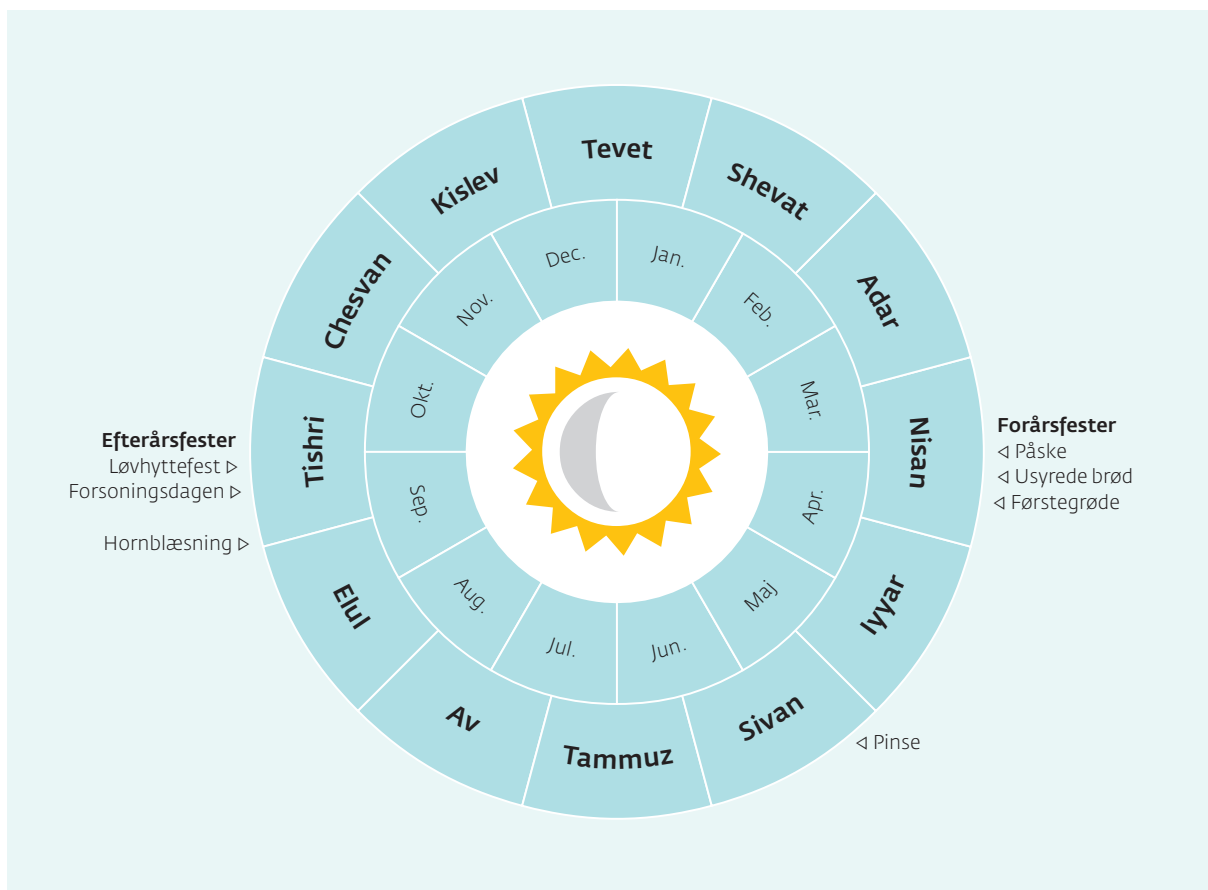
Festkalenderen ifølge 3 Mos 23			
Forår	(Sabbat)		
	1. Påske	Valfartsfest 1	
	2. Usyrede brød		
	3. Førstegrøden af kornet		
4. Pinse	Valfartsfest 2		
Efterår	5. Hornblæsning	Valfartsfest 3	
	6. Forsoningsdagen		
	7. Løvhyttefesten		
	(Sabbat)		

Figur 7: Festkalenderen ifølge 3 Mos 23. Kalenderen har her syv fester, men stadig tre valfartsfester.

Til fest i Jerusalem

Valfartsfesterne var præget af højtid og dermed både alvor og glæde. I forbindelse med to af festerne, er der ligefrem påbud om glæde – nemlig pinsen (5 Mos 16,11) og løvhyttfesten (5 Mos 16,15). De mange ekstra ofre, der skulle bringes i templet under festerne, gav også en fornemmelse af rigdom, velsignelse og mæthed (4 Mos 28-29).

På tempelpladsen, har der været sang og dans – og undervisning. Festerne gav en dyb erfaring af fællesskab – fællesskab med Gud – og med resten



af folket. Jerusalem var pakket med mennesker, der var til fest. Nogle boede hos familie og venner eller i overfyldte herberger, andre i teltlejligheder uden for bymuren. Fællesskab, enhed og identitet blev bekræftet. Vi kan fornemme noget af stemningen på Det Nye Testaments tid, når vi læser fra Luk 2 om Jesus i templet eller beretningerne om indtoget i Jerusalem i Matt 21, eller løvhyttefesten i Joh 7-10 og pinsefesten i ApG 2.

Festerne har gjort det ud for en form for ferie i samtiden. Et afbræk fra hverdagen derhjemme. Efterhånden som jøderne blev mere og mere spredt ud over Mellemøsten, har færre og færre naturligvis taget turen til Jerusalem hvert år. Så meget desto større har oplevelsen været, når man så endelig kom af sted på pilgrimsrejse, måske endda kun den ene gang.

Figur 8: Festerkalenderens syv fester fordelt på årets måneder.



Måne og sol

– time, dag og uge

Vi er vant til at opleve årets gang på en ganske bestemt måde, efterhånden som vi bevæger os gennem de tolv måneder, fordelt på fire årstider med kirkeårets højtider og skolernes ferier som pejlemærker undervejs. Når vi kommer til december mærker vi uvilkårligt, at nu rinder året ud, og vi føler, at vi træder ind i noget nyt og ubeskrevet natten mellem den 31. december og den 1. januar. Selve ordet »forår« giver os uden videre billeder af blomstrende haver, kvidrende fugle og saftiggrønne enge på det indre fjernsyn. De fleste forbinder mandag morgen med en dyb indånding og fornemmelsen af, at den forjættede weekend ligger langt ude i horisonten. Søndag har vel stadig klang af kirkeklokker og helligdag for mange. På samme måde ligger døgnets timer fast for os, uanset om vi bevæger os i to perioder á 12 timer eller én periode á 24 timer. Når klokken slår 12 midnat, skifter vi dato, og når vi når ud sådan midt på formiddagen, er det tid til formiddagskaffe.

Dette ligger alt sammen dybt i os og kommer let til at spænde ben for os, når vi skal forholde os til den måde, man tænkte og mærkede tiden på i Bibels dage. Derfor undgår vi ikke sådan indledningsvis at sætte os lidt ind i den bibelske og jødiske måde at opdele tiden på. Det hører med til det landskab, vi skal bevæge os i gennem festkalenderen. På Jesu tid var der stor uenighed om en lang række kalenderspørgsmål blandt de forskellige grupperinger og der er faktisk stadig ikke konsensus blandt bibelforskere om mange af de samme spørgsmål. Men sådan er det, når man beskæftiger sig med ting, der skete for så længe siden, og det skal ikke afholde os fra at gøre et forsøg på at forstå, hvordan man tænkte, selvom der kun kan blive tale om et kort rids.

Israels kalender

Kalender og gudsyndyrkelse

Solen, månen, planeterne og stjernerne har været omgærdet med intens interesse af alle oldtidskulturer. Solen og månen står jo tydeligt i relation til dag og nat og de skiftende årstider. Solens og planeternes gang hen over himlens fiksstjerner blev efterhånden tillagt særlig betydning for livets gang på jorden. Himmellegerne blev identificeret med guder. Årets gang gennem kalenderen var en integreret del af gudsyndyrkelsen, hvor tempeltjenestens ritualer både skulle spejle og understøtte himlens løbende cyklus, så man kunne opretholde og forny skabelsens orden, sikre frugtbarhed og gudernes velbehag. Kalender var ikke bare et spørgsmål om konvention – men et udtryk for religion.

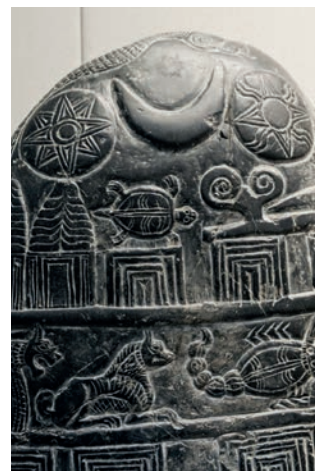
◀ **Israels Gud afbilledet som solguden Helios.** I 1928 fandt man i kibbutz Beit Alfa resterne af en synagoge bygget cirka 520 e.Kr. Det smukke mosaikgulv afslørede overraskende nok en gengivelse af den hedenske dyrekreds med Israels Gud afbilledet som Helios i centrum. Vi skal næppe tolke det sådan, at den jødiske menighed gik op i hedensk astrologi, men snarere at Israels Gud er herre over hele himlens hær og årets gang, sådan som den hellenistiske samtid opfattede verden. Mosaikkerne illustrerer dog ganske godt den evige fare for at overtage den hedenske dyrkelse af sol, måne og stjerner. I jødedommen blev gengivelser af dyrekredsen med tiden forbudt, jf. Zanger 2017.

Derfor er det heller ikke overraskende, at Israels folk på vej ud af Egypten og på vej ind det forjættede land får en ny kalender i hænderne. Eller sagt på en anden måde: Israels folk får efter alt at dømme en *gammel* kalender i hånden, den, som man allerede fulgte i Kana'an (og Mesopotamien) og sikkert også havde fulgt på patriarkernes tid. Det er en kalender, der matcher årstidernes gang i det land, hvor de skal bo, og naturligt følger samtidige konventioner. Men det er samtidig en ny kalender, der binder folket til den Gud, der førte det ud af slaveri, indgik pagt med det og ledte det ind i det hellige land. Det er en kalender, der gør op med afgudsdyrkelse og flerguderi. Således er hverken sol eller måne guddommelige, men blot en del af Guds underfulde skaberværk, selvom de stadig spiller en rolle som markører af tid (1 Mos 1,14-19). Kalenderen er med andre ord en integreret del af Guds frelsesplan. Kalenderen er én af de måder, hvorpå folket skal bindes til den ene levende Gud, have sin identitet i ham og lære ham at kende – år efter år.

Måne og sol – en umage dans

Månens faser synes at have været det tidligste udgangspunktet for opdeling af året blandt oldtidens kulturer.¹ En måned begyndte ved nymåne, kulminerede ved fuldmåne og sluttede naturligt nok dagen før den nye nymåne. En måne-måned varer i gennemsnit lige godt 29½ dage. Hvis man derfor skal følge månens gang og regne i hele dage, er man nødt til at operere med 29 dage den ene måned og 30 den næste. Sat i forhold til solåret, som man allerede tidligt havde regnet ud til 365 dage (på nærmeste hele dag), bliver det nærmeste hele antal måneder – tolv måneder. Men med skiftevis 29 og 30 dages længde løber tolv måneder kun op i 354 dage. Det er 11 dage for kort i forhold til solåret, så for at få månekalenderen til at hænge sammen med *årstiderne* (der som bekendt følger solen) – kræver det indførelsen af en skudmåned knap hvert 3. år. En sådan månekalender tilpasset til solåret kaldes en lunisolar kalender.

Denne løsning med skiftende dage i måneden og skiftende måneder i året kan godt opleves lidt som at køre på et ekset hjul. Babylonierne opererede derfor også med en alternativ skematisk solkalender, hvor alle 12 måneder blev fastlagt til 30 dage (og dermed reelt blev løst fra månens faktiske cyklus – ligesom i vores kalender). Det var en lidt mere elegant kalender. Men med et år på kun 360 dage var den til gengæld ikke særlig godt synkroniseret med årstiderne. Den sol-justerede (lunisolare) månekalender beskrevet ovenfor forblev derfor den dominerende kalender i det mesopotamiske indflydelsesområde. Omkring det 8. årh. f.Kr. havde babylonierne regnet ud, at tilføjes af en skudmåned 7 gange inden for en 19-årig periode, ville holde måneåret i overensstemmelse med solåret. Kalenderen blev finpudset ved etableringen af den såkaldte metoniske cyklus, hvor skudmånederne blev lagt ind efter en fast kadence i denne 19-årige periode. Den er opkaldt efter Meton, der indførte denne cyklus i den græske verden i 432 f.Kr., selvom babylonierne allerede havde indført systemet op mod et århundrede tidligere.



Figur 9: Ishtar, Sin og Shamash – Venus, månen og solen. Himmellegemerne blev identificeret med guder. På denne grænsesten fra Babylon (1125-1100 f.Kr) ses symbolerne (fra venstre) på Ishtar (venus), Sin (månen) og Shamash (solen).

¹ Dette kapitel tager særligt afsæt i de relevante kapitler i Finegan 1998, samt Wagenaar 2005; Saulnier 2012; Fleming 1999; Beckwith 2001.



I Egypten, hvor solen stod højt på gudehimlen, udviklede tingene sig anderledes. Også her var månen udgangspunktet for de tidligste kalendere. Men her blev måneåret tilpasset solåret ved at placere nytåret efter stjernen Sirius' årlige heliakiske opgang omkring den 21. juni. Det var en lunistellar kalender. Det gav et år, der fulgte solåret meget præcist (med kun 12 minutters difference). Sirius' årlige heliakiske genkomst blev opfattet som forbundet med Nilens vigtige opstigning kort efter.

Denne månekalender forblev i brug ned gennem hele det antikke Egyptens historie, selvom man tidligt (senest omkring 2900 f.Kr.) valgte at indføre et skematisk solår som udgangspunkt for civilkalenderen (den kalender, man anvendte i den officielle administration). Det blev den dominerende kalender. Årets 12 måneder blev her fastsat til 30 dage (å tre 10-dages uger), et år på i alt 360 dage. For at nå op på solårets 365 dage, lagde man fem dage oveni, som blev tilkendt fejringen af hver sin egyptiske gud, og så var den hjemme. Eller måske ikke helt. For da solåret svarer til cirka $365 \frac{1}{4}$ dage, ville denne kalender være én hel dag bagud for hvert fjerde år. Det betød, at året kom til at »vandre« i forhold til årstiderne. Efter en periode på 1460 år ville kalenderåret nå hele året rundt – og igen ramme det oprindelige nytår ved Sirius' heliakiske opgang. Samtidig gled kalenderen håbløst ud af synkronisering med den gamle månekalender. Allerede omkring 2500 f.Kr. blev en tredje kalender derfor introduceret, som gjorde det muligt at relatere civilkalenderen og månekalenderen til hinanden. Det var først i år 22 e.Kr., da Kejser Augustus fik tilpasset den egyptiske civilkalender til den julianske kalender, at man fik »bundet« den egyptiske civilkalender til årstiderne ved at indføre en skuddag hvert fjerde år.

Figur 10: Den store ziggurat i Ur. Den store ziggurat i Ur fra det 21. årh. f.Kr. (Abrahams tid) blev bygget af kong Ur-Nammu til ære for måneguden Nanna/Sin. Den blev restaureret af kong Nabonid i det 6. årh. f.Kr. med syv etager i stedet for tre. Den bevarede del af bygningen, det nederste niveau, er dog identisk med den oprindelige bygning. Måneguden blev i det mesopotamiske område opfattet som hovedguden, solens far. Det var månens gang, der først og fremmest definerede kalenderen.

Israels måne-sol kalender

Disse systemer var de dominerende i det kalenderlandskab, patriarkerne og israelitterne bevægede sig i. Man kunne have forestillet sig, at Israel ville have fået en *egyptisk* kalendertype med sig ud fra solens rige, men det er ikke det billede, vi får i Det Gamle Testamente. Det er tydeligt, at den kalender, Israel blev pålagt af følge efter udvandringen, var en *månekalender*. *Nymånedagene* skulle for eksempel fejres på linje med festdage: »På jeres glædes dag, jeres fester og jeres nymånedage skal I blæse i trompeterne, når I bringer jeres brændofre og jeres måltidsofre; det skal bringe jer i erindring for jeres Gud. Jeg er Herren jeres Gud!« (4 Mos 10,10). Nytåret skulle således falde ved *nymåne* omkring forårsjævndøgn den 1. abib svarende til nytåret i den babylonske kalender 1. nisan. I Bibelen er nytåret i denne måned blot begrundet med udvandringen fra Egypten ved fuldmåne, den 15. i samme måned. Året begynder her, fordi Israels frelse begyndte her.

Den israelitiske månekalender blev tydeligvis helt fra begyndelsen tilpasset solåret, sådan at kalenderåret kunne følge årstiderne og dermed landbrugsåret. Det var vigtigt, at for eksempel festen for byghøsten i abib også rent faktisk faldt sammen med byghøsten, og gjorde den ikke det, blev en ekstra skudmåned indsat. De månedsnavne, der er anvendt i de tidligste bøger i Bibelen, er de samtidige kana'anæiske navne, og det forhold, at det kun er navnene omkring forårs- og efterårsjævndøgn, der er kendt fra Bibelen (måske på nær sommermåneden *tzach*, der blandt andet kendes fra en inskription fundet i Arad og formentlig er anvendt i Es 18,4), antyder, at man var opmærksom på tilpasningen til solåret. Skudmåneder er dog ikke nævnt nogetsteds i Det Gamle Testamente. Det ser ud til, at man tidligt gik fra at bruge de kana'anæiske månedsnavne og i stedet valgte at henvise til månedens tal: »første måned«, »tredje måned«, »syvende måned« etc. Det var først efter eksilet i det 6. årh. f.Kr., at jøderne fik de babylonske månedsnavne med hjem.² En række papyrusdokumenter fra denne tid viser således, at de babylonske navne blev anvendt af den jødiske koloni på Elefantine-øen i det 5. årh. f.Kr. – sammen med den lokale egyptiske solkalender. Jøderne tilsluttede sig først den metoniske cyklus *efter* den talmudiske periode (i den tidlige middelalder). Indtil da blev nymåne og skudår fastsat ved simpel observation.



Figur 11: Stele med solgudens symbol fra Hazor. Denne stela viser det pansemitiske symbol for solguden, her formentlig den vestsemitiske Shapash/Shemesh. Stelen stod i det man kalder Ortostat Templet – templet med de oprejste sten – i det kana'anæiske Hazor. Den er 117 cm høj. Templet dateres til det 15.-13. årh. f.Kr. og repræsenterer et element af den afgudsdyrkelse Israel mødte i Kana'an. Kalender var ikke bare et udtryk for konvention – men religion. Israel blev igen og igen fristet til at dyrke både solen og andre himmellegemer som afguder, jf. 5 Mos 4,19; 17,3. 2 Kong 17,16; 21,3; 23,5. Jer 8,2. Am 5,26.

2 Der er ikke konsensus i forskningen omkring Israels tidlige historie og kalender. Man har argumenteret for, at Mosebøgerne bestod af forskellige redaktionslag, hvoraf f.eks. den »præstelige kilde« skulle høre hjemme i efter-eksilsk tid (efter hjemkomsten fra Babylon i det 6. årh. f.Kr.). Det har selvfølgelig konsekvenser for, hvordan man opfatter historien bag Israels kalender. Nogle argumenterer her for, at Israels kalender udviklede sig fra en ren solkalender (Morgenstern 1924 og Jaubert 1957) eller den gamle egyptiske månekalender (Wagenaar 2005, s.144-146), mens de senere lag afspejler overtagelsen af en babylonsk kalender på forskellig vis. Jeg forstår det sådan, at pendulet med øget viden stille og roligt svinger den anden vej, hvor Mosebøgernes indre integritet og kompatibilitet med dens erklærede samtid, vinder større og større genklang. Se f.eks. Bergsma 2007, s. 54-80; Steinmann 2011; Young 2006, s. 271-276, men også allerede Finegan 1998, s. 29-39.

Gezer kalenderen

Linje 1a	To måneder (oliven) høst	Sept/Okt-Okt/Nov
Linje 1b/2a	To måneder (korn) såning	Nov/Dec-Dec/Jan
Linje 2b	To måneder sensåning	Jan/Feb-Feb/Mar
Linje 3	En måned hørhøst	Mar/Apr
Linje 4	En måned byghøst	Apr/Maj
Linje 5	En måned høst og fest	Maj/Jun
Linje 6	To måneder vinpleje (vinhøst?)	Jun/Jul-Jul/Aug
Linje 7	En måned frugt(høst)	Aug/Sept
Linje 8	Avi (navnet på gravøren)	



Høstår og festår med hver sit nytår

Selvom nytåret var placeret ved forårsjævnøggn i foråret, opererede man også med et *høstår*, hvor høsten naturligvis var placeret i slutningen af perioden – det vil sige i efteråret. Det fremgår for eksempel af 2 Mos 23,16 og 34,22, hvor frugthøsten (årets sidste høstfest) tidsfæstes »ved årets udgang« hlv. »ved årsskiftet«, selvom samme fest ifølge 3 Mos 23,39 skal fejres ved fuldmåne i den syvende måned.

Man opererede med andre ord med to slags år og muligvis med to forskellige nytår. Festkalenderen havde sit nytår omkring forårsjævnøggn, den 1. abib/nisan, og høstkalenderen havde sit nytår et halvt år senere omkring efterårsjævnøggn, den 1. etanim/tishri. Den festdag, der kaldes hornblæsningsdagen fra festkalenderens perspektiv ifølge (3 Mos 23), kan fra høstårets perspektiv tolkes som et nytår, selvom ordet nytår ikke anvendes om denne festdag i Bibelen. Månederne er dog altid talt ud fra *festkalenderen*, som derved gives primat. Som allerede antydnet ovenfor, var man i datiden vant til at operere med flere kalendere til forskellig brug.³

Israels helt særlige forordning om sabbatsår hvert syvende år, og jubelår hvert 49. år – hvor markerne skulle ligge brak, og man hverken måtte så eller høste – krævede også en form for startskud i efteråret. Det ville ikke give mening, hvis sabbatsåret begyndte i måneden *abib/nisan*, lige når høsten skulle til at gå i gang, og først sluttede, når så-tiden var overstået året efter. Så ville der jo ikke være noget at høste i hele to år. Sabbatsåret og jubelåret havde derfor nytår i efteråret. Jubelåret skulle dog først blæses i gang den 10. dag i den syvende måned (3 Mos 25,9), det vil sige på den store forsoningsdag.⁴

Figur 12: Gezer-kalenderen.

Gezerkalenderen, der dateres til cirka 925 f.Kr., er opkaldt efter sit fundsted på Tel Gezer. Det er ikke så meget en kalender som en oversigt over landbrugets aktiviteter hen over året. Den giver dog en fin fornemmelse af høstårets gang – med start omkring efterårsjævnøggn. Oversættelsen her tager højde for to muligheder i linje 6 (Albright/Borowski).

3 Den babylonske kalender opfattede muligvis året som delt i to seks måneders perioder opdelt af to »nytår«, eller rettere jævnøggnsfester. Den syvende måned, *tishri*, betyder noget i retning af »begyndelse«, f.eks. Wagenaar 2005, s.118-120. Jeg ser ingen grund til at opfatte de to nytår som en udvikling fra en »tidlig kalender« med nytår i efteråret og en »senere«, babylonsk inspireret, kalender med nytår i nisan, jf. Finegan 1998, s. 33-34; De to kalendere har hver sit funktionsområde, ganske som f.eks. de samtidige egyptiske havde.

4 Det er efter al sandsynlighed dette »nytår«, nytåret for jubelår, der er tale om i Ez 40,1: »I det femogtyvende år efter at vi var blevet ført i eksil, ved nytår, på den tiende dag i måneden, i det fjortende år efter at byen var faldet, netop på denne dag ...« Den jødiske tradition mente at

Mdr. nr.	Jødisk (babylonsk)	Før-eksilsk (kana'anæisk)	Moderne (romersk)	Landbrugssæson	Klima	Fester
1	Nisan (festnytår)	Abib	Marts/April	Byghøst	Senregn	14. Påske 15. Usyret brød (16.) Førstefrugt
2	Iyyar	Ziv	April/Maj			
3	Sivan		Maj/Juni	Hvedehøst Tidlig figenhøst	Tørke	(6.) Pinse (49 dage efter Førstefrugt)
4	Tammuz	Tzach	Juni/Juli	Tidlig vinhøst		
5	Ab		Juli/August	Høst af vindruer, oliven		
6	Elul		August/Sept	Høst af dadler, sommerfigner, granatæbler, oliven		
7	Tishri (høstnytår)	Etanim	Sept/Okt	Olivenhøst Pløjning		1. Hornblæsning 10. Forsoningsdagen 15-21/22. Løvhyttefest
8	(Mar)cheshvan	Bul	Okt/Nov	Olivenhøst Kornsåning	Tidligregn	
9	Kislev		Nov/Dec	Kornsåning Vinterfigner		(25. kislev - 2. tevet <i>Chanukka</i>)
10	Tevet		Dec/Januar	Sen såning	Regnsæson	
11	Shevat		Januar/Feb	Sen såning		
12	Adar		Feb/Marts	Mandelblomstring Citrushøst Hørhøst		(14. <i>Purim</i>)
(13)	<i>Adar Shen</i> (2. <i>Adar</i>)		<i>Skudmåned</i>			

De senjødiske sekteriske kalendere

Gennem århundrederne undergik kalenderen naturligt nok forandringer og justeringer fra forskellig side. Der var tider, hvor Bibelen selv fortæller, at man glemte at holde de bibelske fester. Fremmede herskere forsøgte at gennemføre deres kalendersystemer. I kølvandet på Alexander den stores erobring (332 f.Kr.) fulgte et stigende pres på jødedommen fra græsk ideologi. Der foregik en voldsom hellenisering af hele Mellemøsten, og den jødiske reaktion på denne udfordring tog så forskellige ruter, at det førte til splittelse.

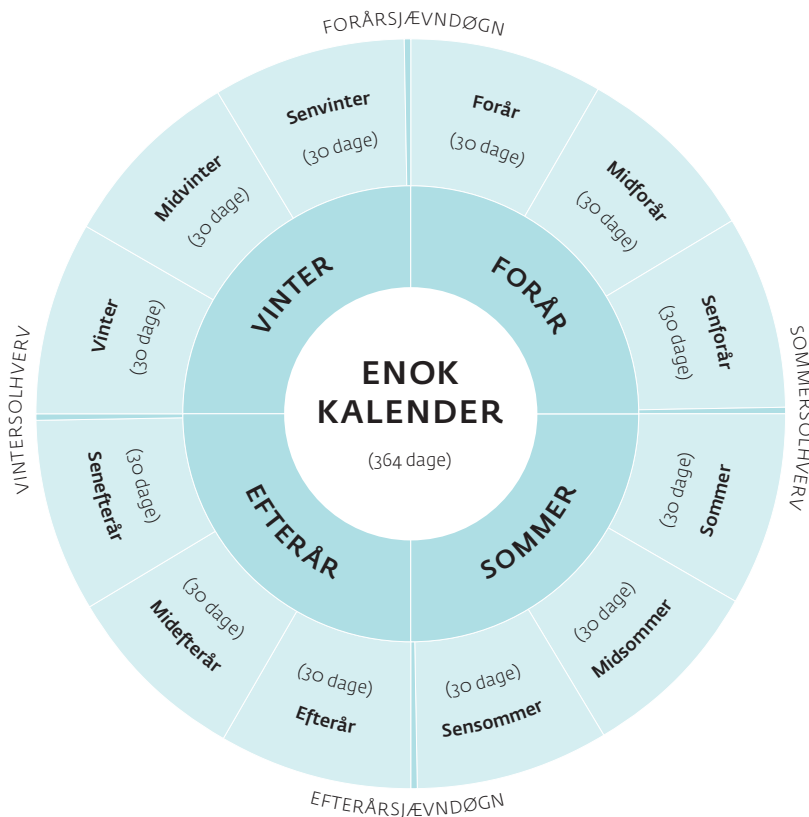
Vi kender saddukæerne og farisæerne fra Det Nye Testamente. De udgjorde de to magtfulde hovedstrømninger i Israel ned mod Jesu tid. Men der opstod også mere sekteriske grupper – og for nogle af dem indgik en rekonstruktion af det, som man forstod som den »sande kalender«, i deres program. »Den astronomiske bog« (1 Enok 72-82) og Jubilæerbogen (egentlig »Bogen om tidens deling« ifølge Damaskusskriftet (CD 16,2-4) indeholdt tidlige udgaver af det kalendersystem, som essæerne på Jesu tid plæderede for.⁵

Alle disse tre kalendere tog udgangspunkt i et skematisk solår fastsat til

vide, at Ezekiel her henviste til det 17. jubelår efter indvandringen (SOR 11), jf. Young 2006, s. 271-276.

5 Dette afsnit bygger blandt andet på Wacholder 1995, s. 1-40. Se også Ben-Dov 2009. Jeg går ud fra den tolkning, at Qumranmenigheden og essæerne hører hjemme i samme sekt.

Figur 13: Skema over den jødiske kalenders måneder, høstår, årstider og fester. Det er efter alt at dømme denne kalender, der var gældende også på Jesu tid. Hvis det ved slutningen af adar måned så ud til, at byghøsten ikke ville blive moden til påskefesten den 14. nisan, blev der indsat en ekstra måned, adar nummer to. Sådan blev måneåret holdt sammen med solåret. *Chanukka* og *Purim* er fester, der er kommet til i løbet af Israels historie. *Chanukka* fejrer templets genindvielse i år 164 f.Kr. (se s. 232-239). *Purim* fejrer jødernes redning fra forfølgelse i Persien i det 5. årh. f.Kr. som beskrevet i Esters Bog. *Purim* er ikke taget med i denne bog, da festen ikke nævnes i Det Nye Testamente.



Figur 14: Sekterisk 364-dages kalender («Enok kalender»).

Denne kalender kendes fra 1 Enoks Bog, Jubilæerbogen og Qumran-teksterne. Året er delt op i 52 hele uger, og månederne er lige lange (med en ekstra dag hvert kvartal). Kalenderen er en (idealistisk) skematisk solkalender, der uden skuddage kommer en hel dag bagud hvert fjerde år i forhold til det faktiske solår.

364 dage. 364 dage kan nemlig deles op i 52 uger á syv dage. Syvdagesugen er det afgørende udgangspunkt. Guds år skulle være i samsvar med skabelsens uger. Månederne blev sat til 30 dage med en ekstra dag føjet ind i slutningen af hvert kvartal (30+30+31), for at nå op på 364. Ved at skabe kongruens mellem solår og syvdagesugen, sikrede man, at festdagene altid ville falde på den samme ugedag år efter år. Året måtte ifølge essæerne (hverken 1 Enoks Bog eller Jubilæerbogen giver denne information) med eksegetisk nødvendighed begynde på en onsdag – for det var på den 4. dag, at Gud skabte solen og månen. Opdelingen af kvartalerne i 91 dage (30+30+31) betød, at ikke bare året, men hvert kvartal, netop kunne begynde på en onsdag.

Da Gud skabte både månen og solen, var det vigtigt for essæerne at tænke månen med i systemet. De gik ud fra, at Gud naturligvis skabte månen hel, så de tog (formentlig) udgangspunkt i, at det var fuldmåne på kalenderens første dag. De regnede ud, at det (med lidt god vilje) ville være fuldmåne på 364-dages-årets nytårsdag hvert tredje år. Dette sammenfald kaldte de et »tegn« (4Q319, jf. 1 Mos 1,14). 364-dages-kalenderen blev også koblet op på de 24 præsteskitter, der gjorde tjeneste i templet en uge ad gangen (1 Krøn 24). Med et år på 364 dage ville alle præsteskitter have gjort tjeneste lige mange gange ved nytår hvert sjette år (13 gange).

Nogle har argumenteret for, at Qumranmenighedens kalender var den

oprindelige bibelske kalender, som var blevet fortrængt af de helleniserede jøder i Jerusalem, der skulle være gået over til den babylonske månekalender. Det er blevet grundigt tilbagevist. Det ville have krævet, at deres kalender var åben for interkalation med det faktiske solår på knap 365,25 dage, eftersom den bibelske kalender forudsætter, at kalenderen følger årstiderne. Men det er netop den slags krumspring, Qumrankalenderen modsætter sig. Enhver form for interkalation vil ødelægge den sammenhæng mellem uge og år, der er selve kalenderens anliggende, og den treårs-cyklus og seksårs-cyklus, som man så kalenderen retfærdiggjort ved. Det er en fastlåst idealistisk kalender. Det ser i stedet ud til, at Qumranmenigheden forventede, at den messianske tidsalder, der var på vej, ville føre kalenderen tilbage i dens oprindelige skabte mønster, mens den nuværende himmelske uorden, var et produkt af folkets synd og frafald. Når et år var så skævt som 365,25 dage, skyldtes det i deres øjne alt sammen menneskehedens ulydighed (1 Enok 80. Jub 6,33). Essæerne regnede med, at denne genoprettelse var nært forestående.⁶

Tovtrækkeriet mellem saddukæere og farisæere

Den officielle kalender på Jesu tid var stadig den lunisolare kalender, der er præsenteret ovenfor. Både saddukæerne og farisæerne fulgte denne kalender i udgangspunktet, men var til gengæld uenige om en lang række detaljer i forhold til festkalenderen for ikke at nævne en lang række andre både teologiske og mere praktiske spørgsmål – sådan som Det Nye Testamente også afspejler situationen.

Saddukæerne var en aristokratisk præstegruppe, der særligt hentede støtte fra de rige, mens farisæerne først og fremmest var en teologisk retning, der rekrutterede fra stort set alle sociale grupper og derfor havde en større berøringsflade til folket. Ypperstepræsterne blev på Jesu tid indsat af de romerske statholdere. De var fra saddukæernes parti, og en del af præsteskabet var saddukæere, men der var også farisæere blandt præsterne (den jødiske historieskriver, Josefus, havde for eksempel selv været præst af farisæisk overbevisning). Begge grupper var repræsenteret i det jødiske råd, Sanhedrin, på Jesu og apostlenes tid (jf. ApG 23,6).⁷

Man har diskuteret, hvilken fraktion, der styrede tempelfunktionerne på Jesu tid. Det har blandt andet betydning for, hvordan begivenhederne omkring Jesu død kan synkroniseres med begivenhederne i templet. Her har indsigter fra dødehavsrullerne (særligt MMT og Tempelrullen) restitueret de antikke kilders påstand om, at det var *farisæernes* opfattelse af kalenderen, man fulgte fra Herodes den Stores tid og fremefter, sådan som Talmud (bYom

6 1 Enoks Bog ser ud til at polemisere mod den skematiske babylonske lunisolare kalender på 360-dage (1 Enok 82,4-6 jf. 75,1-3), mens Jubilæerbogen ser ud til at polemisere mod månekalenderens 354-dage (Jub 6,37). Forskerne har i de senere år også fået øje på små uoverensstemmelser mellem de forskellige dødehavsruller og mener, at der kan spores tre-fire forskellige grupper bag skrifterne med hver sin særlige tilgang til bl.a. kalenderspørgsmål. De tilslutter sig dog alle i udgangspunktet 364-dages kalenderen. Se Pfann 2007.

7 Til de forskellige grupper og sekter på Jesu tid, se Wagner 1994, s. 78-109.

19b – formentlig overdrevet) og Josefus beskriver det (Ant 13,298; 18,16). Også Det Nye Testamente synes at placere farisæerne som en gruppe, der udøvede en særlig åndelig autoritet på denne tid (Matt 23,1-3).⁸

Kalenderens tidsenheder

Dagen og døgnet

Ordet »dag« anvendes stort set på samme måde, som vi gør det nu om stunder. En dag kan både betegne dagtimerne eller et helt døgn. Det fremgår allerede af Bibelsens første side: »Gud kaldte lyset dag, og mørket kaldte han nat. Så blev det aften og morgen, den første dag« (1 Mos 1,5). Her bruges »dag« både om de lyse timer – og om hele perioden fra én dag til den næste – et døgn.

Mere speget bliver det, hvis vi spørger om, hvornår dagen *begyndte*? Det var der i det hele taget ikke stor konsensus om i antikken. I Egypten begyndte dagen ved solopgang eller morgengry. I Mesopotamien, hvor observationen af nymåne fandt sted kort efter solnedgang, fastsatte man aftenen som døgnets begyndelse. Grækerne talte dage fra solnedgang til solnedgang, mens romerne opererede med midnat som skillepunkt (sådan som vi også gør i dag). Plinius den Ældre fortæller, at babylonierne på hans tid opererede med en dag, der gik fra solopgang til solopgang.⁹ Dette skifte i forhold til den tidligere kalender kan måske have noget at gøre med den stigende interesse i dyrekredsen og planeternes heliakiske opstigning. I Israel ser udviklingen ud til at være gået den modsatte vej.

Et skifte – fra morgen-morgen til aften-aften

Hvis vi går tilbage til 1 Mos 1,5, får man indtryk af, at døgnet her regnes fra morgen til morgen: Det ligger i den sekvens, at Gud skabte lyset (dagen), og herefter blev det »aften og morgen, den første dag«, og så begyndes der forfra med en ny skabelsesdag. Sekvensen siger med andre ord morgen-dag-aften-morgen = én dag. For eksempel er påskedagens 14. dag den dag, hvor lammet skal slagtes, lige inden mørket falder på, og spises samme nat (2 Mos 12,6-8). Aften og nat regnes tydeligvis med i den 14. dag: »Fra om aftenen den fjortende dag i den første måned til om aftenen den enogtyvende dag i samme måned skal I spise usyrede brød« (2 Mos 12,18). I 4 Mos 33,3 får vi at vide, at israelitterne drog ud fra Ramses »på den femtende dag i den første måned; dagen efter påsken«. Den 15. nisan er med andre ord begyndt om morgenen efter påskemåltidet. Når det andetsteds angives, at det usyrede brøds dag begynder den 15. nisan (3 Mos 23,6), er tankegangen helt parallel til 2 Mos 12,14-20, hvor den første dag af de syv dages usyrede brød er den 15. og den sidste den 21. Blot skal der også spises usyrede brød aftenen før – det vil sige »den fjortende dag« (2 Mos 12,18).

På Jesu tid regerede en anden opfattelse af døgnets rytme, i hvert fald

⁸ Schiffman 1992, s. 30-33, 54.

⁹ Plinius den Ældre (Natural History 2,79,188), her fra Finegan 1998, s. 7.

hvad tempeltjeneste og synagogeliv angår. Man regnede nu et døgn fra solnedgang til solnedgang, sådan som jøderne gør den dag i dag. Det er uvist, hvornår dette skifte er sket. Det er muligt, at jøderne havde denne tankegang med hjem fra Babylon (jf. muligvis Neh 4,21), men det kan også være kommet ind senere via græsk indflydelse. På en eller anden måde er det i hvert fald slået igennem (Se f.eks. 2 Makk 8,25-27; Judit 8,6; Krig 4,582). Farisæerne synes at have været foregangsmænd for denne ordning af døgnet. Det er ikke sikkert, at alle grupper så ens på dette spørgsmål.¹⁰ Selv Talmud afslører nogen usikkerhed om sagen (bBer 8b-9b. bYom 81b). For påskemåltidets vedkommende betød denne opdeling af døgnet, at hvis påskelammet skulle slagtes den 14. nisan – måtte det ske inden solnedgang, for ved solnedgang skiftede datoen til den 15. nisan, hvor påskemåltidet skulle spises og det usyrede brøds fest begyndte.

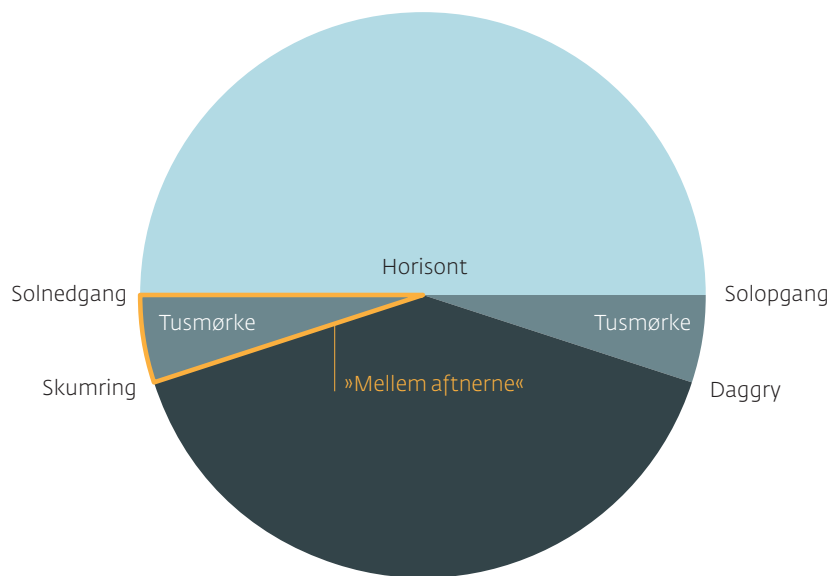
Den rabbiniske tradition begrunder i bYom 81b denne opdeling af dagen ud fra 3 Mos 23, hvor forsoningsdagen (her også kaldt »sabbat«) på den ene side skal fejres på den 10. dag i måneden (v.27), på den anden side skal begynde aftenen før (v. 32): »Den niende i måneden om aftenen, fra den aften til den følgende aften, skal I holde jeres sabbatshvile.« Dette skriftsted bekræfter imidlertid eksplicit det gamle system, for aftenen inden er *netop* »den niende dag«, og altså ikke begyndelsen på den tiende dag (jf. ovenfor om påsken, hvor forholdet mellem den 15. og aftenen før (= den 14.), er helt identisk). Der henvises også til renhedsforskrifterne, hvor der ofte tales om, at man er »uren indtil aften« (for eksempel 3 Mos 11,24-40; 15,1-33). Men dette indikerer ikke nødvendigvis, at der er tale om en *ny dato* ved aften. Det gav blot den urene mulighed for at blive ren før aften-gudstjenesten. Endelig refererer man til 1 Mos 1,5, der læses sådan, at døgnet begynder om aftenen: »Det blev aften og det blev morgen den første dag«, men man overser, at der *ikke* står: »det blev aften og det blev *dag*, den første dag« (jf. pointen ovenfor). Moses' ord om dobbelt indsamling af manna til sabbatten »i morgen« peger også på, at sabbatten her blev regnet fra morgen til næste dags morgen (2 Mos 16,16-32).¹¹

»Mellem aftenerne«

Ovenstående skifte gav anledning til nogle fortolkningsvanskeligheder. Det kommer særligt tydeligt til udtryk i forståelsen af det tidspunkt, der er specificeret for slagtingen af påskelammet i Mosebøgerne. På hebraisk står der

¹⁰ Forskerne er, så vidt jeg ved, ikke blevet enige om Qumranmenighedens og Jubilæerbogens opfattelse af døgnet begyndelse, Brin 2001, s. 157 note 5. Damaskusskriftet synes at give støtte til sabbattens begyndelse fredag ved solnedgang (CD 10,14-17). Der er også nogle, der mener, at galilæerne blev ved med at regne dagen fra morgen til morgen baseret på en gådefuld kommentar i Mishna, der fortæller, at galilæerne ikke arbejdede på forberedelsesdagen til påske (14. nisan), mens judæerne tillod arbejde indtil middag (mPes 4,5). Denne tolkning passer dog dårligt med billedet i Det Nye Testamente (se nedenfor) og bemærkningen handler nok blot om, at galilæerne havde en strammere politik på området end judæerne.

¹¹ Dette emne diskuteres stadig blandt jødiske autoriteter. Her er et par bidrag, der anerkender, at Det Gamle Testaments døgn var et morgen-morgen døgn i modsætning til gældende jødisk praksis, se f.eks. Ydit 1981 og Green 2008.



Figur 15: Udtrykket »Mellem aftnerne«. Udtrykket »mellem aftnerne« svarer til det, vi kalder »civilt tusmørke«: perioden mellem solnedgang og det tidspunkt, hvor solskivens centrum befinder sig ca. 6° under horisonten og nattemørket sætter ind (»tusmørke slut«).

bogstaveligt, at lammet skal slagtes »mellem aftnerne« (2 Mos 12,6. 3 Mos 23,5. 4 Mos 9,11). Man kunne umiddelbart tro, at det må betyde mellem aftenen den ene dag og aftenen den næste dag. Sådan var der faktisk nogle, der forstod det omkring Jesu tid, ser det ud til (tPes 4,8, jf. Rabbi Sheshet i bPes 108a). Men det er indlysende, at det er en misforståelse. For det første havde man en anden måde at formulere *den* situation på: »fra den aften til den følgende aften«, som vi netop så ovenfor (3 Mos 23,32). For det andet er det tydeligvis *den samme dag*, »mellem aftnerne« falder på (= den 14. abib).

Heldigvis giver Mosebøgerne selv nøglen til forståelsen af udtrykket. I 5 Mos 16,6 anvendes der nemlig en alternativ udtryksmåde til angivelse af tidspunktet for slagtningen af påskelammet. Her står der: »om aftenen, ved solnedgang«. Derfor er der ingen tvivl om, at »mellem aftnerne« må betyde »mellem solnedgang og totalt mørke«. Det var en vigtig periode i alle gamle kulturer – før gadebelysningen og elpæren udviskede overgangen mellem dag og nat. Udtrykket svarer meget præcist til det danske tusmørke (»mellem-mørke«) eller det gamle danske ord »tvelys«, jf. det engelske twilight (»mellem-lys«) – dog sådan at »mellem aftnerne« naturligvis specifikt gælder tusmørket *om aftenen* (det vi også kalder »skumring«). Targum Onkelos (1. årh.) oversætter netop »mellem aftnerne« til aramæisk med udtrykket »mellem solene«, dvs. »mellem solnedgang og (så mørkt, at man kan se) stjernelys«.¹² Sådan oversætter den danske Bibel også konsekvent udtrykket

12 F.eks. Targ Onk 2 Mos 12,6. Targum Onkelos taler dog som rabbinerne stadig om slagtningen den 14. og påskemåltidet den 15. nisan. Det bevidner et mere afslappet forhold til overgangen mellem dagene, end rabbinerne havde. Jubilæerbogen har en helt alternativ tolkning af »mellem aftnerne« som en periode mellem sen eftermiddag og sen nat, der dækker hele påskehøjtiden fra slagtningen af lammet til måltidets slutning, men tilføjer dog, at lammet ikke må slagtes i dagens lyse periode, men skal slagtes lige før aften (Jub 49,10-12).

»mellem aftnerne« med: »lige inden mørket falder på«. Det var sådan, samaritanerne altid havde forstået det – og formentlig også saddukæerne.¹³

Men her opstod der et problem for dem, der delte døgnnet ved solnedgang. For hvis dagen skifter mellem den 14. og 15. ved solnedgang, sådan som rabbinerne opfattede det, så ville denne forståelse af »mellem aftnerne« betyde, at lammet blev slagtet *den* 15. og ikke den 14., som Mosebøgerne tydeligt påbyder. Rabbinerne tolkede derfor udtrykket som perioden mellem *de første skygger* (hvor solen begynder at gå ned på himlen) og selve solnedgangen (bPes 5,1, 58a) – i princippet fra middag til solnedgang. Med denne tolkning kunne slagtningen ske i god tid, før det rabbinske skæringspunkt mellem den 14. og 15. nisan (ved solnedgang).

Det gjorde det også muligt at udvide tidspunktet for slagtning af påskelam i templet betragteligt i forhold til den oprindelige betydning. Der er kun en lille times tid »mellem aftnerne« forstået som »mellem solnedgang og stjernelys« – og i den periode skulle *tamid*-offeret også slagtes (2 Mos 29,38-40). Her var rabbinernes tolkning mere praktisk. Den rabbinske tradition erkender dog, at der var uenighed om sagen, og det ser ud til, at man på templets tid har givet plads til alternative hævdvundne tolkninger (tPes 4,8; mZeb 1,3. Se drøftelsen s. 62-63 og 77-80).

Aften og aften er to ting

Et beslægtet problem angår udtrykket »aften« (*erev*). Når vi hører udtrykket »sabbatsaften« (*erev shabbat*) – forestiller vi os umiddelbart, at det henviser til selve den aften, hvor sabbatten bliver fejret. Ligesom juleaften er selve den aften, hvor vi fejrer jul og Sankt Hans' aften er selve den aften, hvor vi tænder bål. Men udtrykket betyder egentlig »aftenen *før* sabbatten«. Jeg forstår dette udtryk sådan, at det stammer fra en tid, hvor sabbatten først begyndte om morgenen. Aftenen *før* sabbatten ville man forberede sig til den næste dag (hvor der ikke måtte arbejdes) – og forberedelsen ville naturligt også fordrø dagens lyse timer. Efterhånden kom udtrykket *erev shabbat* (aftenen *før* sabbatten) derfor til at gælde *hele dagen før* sabbatten (= fredagen). »Sabbatsaften«, *erev shabbat*, blev forstået som hele forberedelsesdagen *før* selve sabbatten. Og sådan blev dette hebraiske udtryk siden oversat til græsk: »forberedelsesdagen«.

I udviklingen af sabbatten er der så muligvis sket det, der også skete for os i Danmark med juleaften og Sankt Hans' aften. Den egentlige helligdag er jo *juledag* den 25. december, ligesom Johannes Døbers fødselsdag egentlig ligger d. 24. juni. Men helligdagene smittede i den grad af på aftnerne *før*, at *de* blev de egentlige festaftner for os. For sabbattens vedkommende kunne *erev shabbat* (aftenen *før* sabbatten) ovenikøbet spejle sig i både forsoningsdagen og de usyrede brøds fest, hvor helligdagen efter Moselovens forskrift vitterlig skulle begynde *allerede aftenen før* (hhv. 3 Mos 23,32 og 2 Mos 12,18). Måske kunne en

13 Finegan nævner saddukæerne (Finegan 1998, s. 12), men kildehenvisningen i note 30 (JE Vol 9, s. 553) nævner kun samaritanerne og de meget senere karaiter (som ganske vist havde positioner, der mindede meget om saddukæernes).

sådan udvikling ligefrem være baggrunden for, at man efterhånden følte det nødvendigt at lade døgnet skifte ved solnedgang?

Uanset hvordan det må have været, så betød den udvikling, der lod *selve sabbatten* begynde allerede fredag aften ved solnedgang, at udtrykket »sabbatsaften« måtte holde flyttedag. Udtrykket smagte allerede så meget af »forberedelsesdag til sabbatten«, at det ikke bare kunne blive hængende som betegnelse for sabbattens aften. Den pedantisk korrekte betegnelse for fredag aftens sabbatsmåltid blev derfor *aruchat leil shabbat* – sabbatsnat-måltidet. I hvert fald blev det sådan, at ordet *erev* foranstillet en højtidsdag (*erev pesach*, *erev yom kippur*, etc.) blev en teknisk term for »forberedelsesdagen til« den pågældende højtid og i princippet *hele* dagen før (fra solnedgang til solnedgang). Derfor kunne det for eksempel være nødvendigt at tilføje en præcision: »på en *erev shabbat* ved mørkets frembrud« (tShab 1,19) – dvs. om fredagen lige før sabbat ved solnedgang.

Dag og døgn i Det Nye Testamente

I Det Nye Testamente er det tydeligt, at sabbatten generelt blev holdt fra solnedgang fredag aften til solnedgang lørdag aften, sådan som farisæerne opfattede det. Det fremgår for eksempel af Mark 1, hvor Jesus havde helbredt en mand i synagogen i Kapernaum netop på en sabbat. Derefter tager Jesus hen i Simons og Andreas' hus for en tid, og »da det blev aften, og solen var gået ned, kom folk hen til ham bærende på alle de syge og besatte« (Mark 1,32). Sabbatten skulle først lige være forbi, før folk reagerede på Jesu offentlige helbredelse i synagogen – og havde mulighed for at komme med deres syge.

Det samme kommer frem i Luk 23,54, hvor Josef af Arimatæa efter Jesu død bad Pilatus om at få lov til at tage Jesu lig ned og begrave det, før sabbatten satte ind: »Det var forberedelsesdagen, lige før sabbatten begyndte« (jf. Mark 15,42). Mark 16,1-2 kan næsten ikke læses anderledes, end at kvinderne efter sabbattens udløb ved solnedgang lørdag aften (ved 18.00-tiden) var ude for at købe salver, så de ikke skulle vente på, at butikkerne åbnede næste morgen, men kunne gå lige til graven, så snart man kunne se en hånd for sig: »Da sabbatten var forbi, købte Maria Magdalene og Maria, Jakobs mor, og Salome vellugtende salver for at gå ud og salve ham. Meget tidligt om morgenen den første dag i ugen kommer de til graven, da solen var stået op.«¹⁴

Samtidig anvender Det Nye Testamente også gerne den jævne og ligefremme forståelse af dagen som noget, der begynder om morgenen, når man står op (for eksempel Joh 20,1) og slutter ud på aftenen, når det er sengetid (Mark 11,11-12. Matt 28,1).¹⁵ Når Markus siger: »Og den første dag under de usyrede brøds fest, da man slagtede påskelammet« (Mark 14,12), er det muligt, at han tænker ud fra en sådan simpel definition af dagen. Det giver også god

¹⁴ Således f.eks. Gundry 2010 til Mark 16,1.

¹⁵ Samme dobbelthed finder man hos Josefus, hvor sabbatten begynder ved tusmørke aftenen før (Krig 3,482), mens han om påskelammet, der blev spist den 15. om aftenen, siger, at der ikke måtte levnes noget til »næste dag« (Ant 3,248-249), jf. Beckwith 1971, s. 222 og 225.

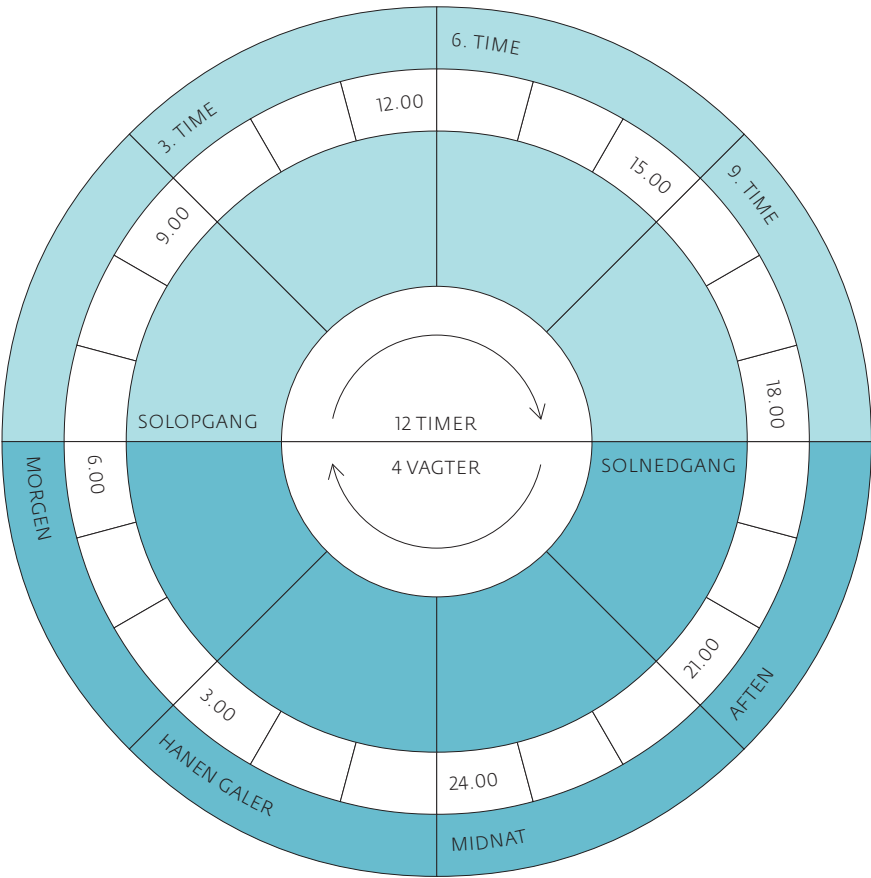
mening ud fra den gamle måde at opfatte dagen på (jf. 2 Mos 12,18). Den gældende forståelse i templet har dog været, at slagtningen af lammet og de usyrede brøds fest (begyndende med påskemåltidet) fandt sted på to forskellige datoer: den 14. (før solnedgang) og den 15. (efter solnedgang).

Dagens og døgnets mindre tidsenheder

Døgnet kunne deles op på forskellig vis. I Det Gamle Testamente er der vidnesbyrd om en tredeling af dagen i morgen, middag og aften (Sl 55,18) og en tredeling af natten i tre nattevagter (Klag 2,19. Dom 7,19. 2 Mos 14,24. 1 Sam 11,11). På samme måde deler Jubilæerbogen også dagen og natten i tre dele (Jub 49,10).

På Jesu tid var det almindeligt at dele dagens lyse timer ind i 12 »timer« (se for eksempel Matt 20,1-12. Joh 11,9). Jeg sætter »timer« i gåseøjne, for de ville have haft forskellig længde, alt efter hvor længe det var lyst. Vintertimer ville være væsentligt kortere end sommertimer. Ved påsketid ville den første time ved solopgang være omkring kl. 6.00, den sjette time ved middag (når solen stod højest), og den tolvte time ville svare til cirka kl. 18.00.

Natten var nu delt op i fire vagter, sådan som også grækerne og romerne



Figur 16: Døgnets opdeling ifølge jødisk tradition. En skematisk fremstilling af døgnets opdeling på Jesu tid.

gjorde det: første nattevagt cirka 18.00-21.00, anden nattevagt cirka 21.00-0.00, tredje cirka 0.00-3.00 (kaldet »hanegal«), fjerde vagt cirka 3.00-6.00. Der er noget, der tyder på, at man også kunne bruge første, tredje, sjette og niende time som en grovere opdeling af dagens lyse timer i fire dele (se for eksempel Matt 20,1-5; måske også Mark 15,25.33.34). Da der ikke var nogen, der gik med ur, og da der næppe heller altid var et solur i nærheden med tilhørende skyfri himmel, er tidsangivelserne væsentlig mere løse og usikre, end vi ville acceptere i vores tid.

Mange mener, at Johannes i sit evangelium tæller dagtimerne anderledes end synopsen. Han skulle i så fald følge den romerske skik, hvor dagen begynder ved midnat. Det skyldes særligt uenigheden mellem Markus og Johannes om tidspunktet for Jesu korsfæstelse. Ifølge Markus bliver Jesus korsfæstet i den tredje time (omkring kl. 9.00), mens Jesus ifølge Johannes først bliver domfældt i den sjette time (omkring middag). Mere om det i ekskursen om tidspunktet for Jesu korsfæstelse s. 83-88.

Ugen og sabbatten

Det hebraiske ord for uge (*shavua*) er afledt af ordet for syv (*sheva*). Det bibelske ugeskema begrundes ud fra skabelsens seks dage og Guds hvile på den syvende (1 Mos 2,1-3. 2 Mos 20,8-11). Sabbattens hviledage forbindes dog også med udfrielsen af Egypten (5 Mos 5,12-15) og får på den måde også et frelseshistorisk perspektiv.

Fornemmelsen af syvtallet som et helligt tal delte Israels folk med de gamle nærorientalske kulturer. Her indgik syvtallet i skabelses- og tempelsymbolik på forskellig vis, hvor klimaks og genopretning af den kosmiske orden blev etableret på syvendedagen, »til syvende og sidst«, som vi stadig siger. Den bibelske skabelsesberetning taler formentlig ind i sådan en kontekst, men i en tydeligt afmytologiseret form.¹⁶

Syvtallet indgik også i den gamle mesopotamiske opdeling af måneden, men her med udgangspunkt i nymånen. Den 1. dag (nymånedagen), den syvende og den 15. dag (fuldmåne) skulle have været opfattet som særlige hviledage for måneguden. Fuldmånedagen blev kaldt *sapattu* eller *sabattu*, hvilket muligvis kan være forbundet til det hebraiske ord *shabbat*. Den bibelske ugentlige sabbat er dog igen tydeligt løst fra månedyrkelsen, idet de syv ugedage udgør en selvstændig enhed uafhængig af nymåne og fuldmåne. Sabbatten ser med andre ord ud til at være unik for Israels folk og binder det til Israels Gud. Sabbattens ugentlige hvile bliver et billede på Guds skabelse, frelse og fuldendelse – både i fortid og fremtid.¹⁷

Det var formentlig grækerne, der gav ugedagene navn efter de klassiske syv »planeter« (guder) omkring det 2. årh. f.Kr. Vi har arvet systemet fra romerne blot oversat til nordiske forhold. Jøderne holdt fast i den bibelske tra-

16 For videre læsning se Kofoed 2015, særligt s. 249-283 eller Kofoed 2016, særligt s. 14-38.

17 Den græsk-jødiske filosof, Filon af Alexandria – som var samtidig med Jesus, skrev en længere traktat, »De Septenario«, om syvtallets betydning som helligt tal og som et gennemgående træk i den mosaiske kalenders dybe visdom (Spec 2,10-37/39-223).



dition, hvor ugens dage ikke var navngivet, bortset fra sabbatten. Søndag er *yom rishon*, »første dag«, mandag, *yom sheni*, er »anden dag« osv.

Det forhold, at festerne i den jødiske kalender dateres ud fra nymånen, betyder, at festerne ikke falder på bestemte ugedage. Det skabte nogle særlige problemer på templets tid, når en fest landede på en sabbat, eftersom det var hviledag og underlagt mange forbud og regler. Særligt farisæerne arbejdede intenst med disse spørgsmål.

Måned og år

Bag det danske »måned« gemmer sig naturligvis ordet »måne«. På hebraisk kaldes månen for, *yərach*, og samme ord bruges også i betydningen måned. Konteksten afgør, hvad der menes. Et andet ord for »måned« er *chodesh* (det ord, der bruges på hebraisk i dag). Det var egentlig betegnelsen for nymånen (af *chadash*, »ny«), men kom efterhånden til at betegne hele den nye månens liv fra start til slut – og dermed en »måned«. Igen er det konteksten, der afgør, hvad der tænkes på.

Under eksilet i Babylon havde jøderne fået indarbejdet hebraiserede udgaver af de babylonske månedsnavne i almanakken og slap dem aldrig igen

Figur 17: Månens faser. Israels måneder fulgte månens faser. Ved den første observation af nymåne (øverst til venstre) begyndte en ny måned. Også fuldmåne blev tillagt stor betydning. Her starter for eksempel påsken og løvhyttefesten.

(bRH 1,2 56d). De udgør månedsnavnene i den jødiske kalender den dag i dag. Dengang var det navne, der blev brugt »internationalt« – så selvom flere af navnene refererede til babylonske gudenavne, hørte man det næppe mere, end vi hører Mars (romersk krigsgud) bag måneden marts eller Maia (vækstens gudinde) bag måneden maj.

Det var observationen af nymånen, der var det kritiske punkt for bestemmelsen af en ny måned i den bibelske kalender. På Det Nye Testaments tid var det jødiske råd, Sanhedrin, ansvarlig for at fastslå om en given observation af nymånen kunne accepteres. Hvis en nymåneobservation blev godkendt, blev det annonceret ved trompetfanfarer. Hvis vejret ikke tillod nymåne-observation, blev det fastlagt, at den pågældende måned skulle vare 30 dage og den næste 29 dage. På et tidspunkt efter templets ødelæggelse i år 70 blev månedernes dage dog lagt fast ved udregning uafhængig af observation, og man tilsluttede sig efterhånden den metoniske cyklus.

På Jesu tid var der ganske forskellige vinkler på placeringen af nytåret blandt de forskellige grupperinger. Samaritanerne ville ikke kendes ved andre nytår end 1. nisan. De tæller deres år efter den 1. nisan. Qumran-menigheden var ikke specielt interesseret i et nytår i efteråret ud fra deres særlige dagsorden. I en udvidet udgave af 4 Mos 28-29 kalder Tempelrullen den 1. dag i den 1. måned for nytår (11QT14), mens festen på den 1. dag i den syvende måned er hornblæsningsdag ganske som 4 Mos 28-29 og 3 Mos 23 (11QT25). Filon kender til nytårsfejringen på den første dag i den syvende måned (1. tishri), men tolker det ikke som begyndelsen af et høstår (Spec 1,35/180-183). Han tager i stedet afsæt i hornblæsningsdagen for at drive en allegorisk pointe igennem (Spec 2,33/188-192). Josefus derimod tolker den 1. nisan som nytår for det religiøse år og den 1. tishri som nytår for det borgerlige år (Ant 1,81). Ifølge rabbinerne skal vi imidlertid regne med hele *fire* nytår:

Der er fire nytår: Den 1. nisan er nytår for konger og *regalim* (»valfartsfester«). Den 1. elul er nytår for tiende af kvæg (ifølge nogle rabbinere dog den 1. tishri). Den 1. tishri er nytår for år, for sabbatsår og jubelår, for såning og for tiende af grøntsager. Den 1. shevat er nytår for træer (ifølge Shammai. Hillel placerer det den 15. shevat) (mRH 1,1).

Rabbinerne fortæller os her, at de tæller årstal fra den 1. tishri. Det er »nytår for år«. I en *gemara* til teksten understreges det, at 1. nisan er »nytår for måneder« (bRH 1,1 7a). Månederne tælles altid fra 1. nisan, og på den måde sikres den indre sammenhæng i festkalenderen fra påske via pinse til løvhyttefest.

Det virker umiddelbart forvirrende med en sådan sværm af »nytår«. Men måske er det ikke så fremmed for os alligevel, hvis vi tænker på vores egen kalender, hvor kirken fejrer kirkeårets nytår 1. søndag i advent, mens det borgerlige årsskifte finder sted pr. 1. januar. Derudover regner vi for eksempel også med et ferieår, der går fra 1. maj til 30. april, og et skoleår, der går fra sommer til sommer, mens forskellige firmaer har forskellige regnskabsår.

