

AT UDTAGE ÉN

Håndspåbyggelsen i Det Gamle Testamente

Af Hans J. Lundager Jensen

Håndspåbyggelsen forekommer i Det Gamle Testamente ved dyreofringer, ved udsendelsen af bukken til Azazel på forsoningsdagen, før steningen af en blasfemiker, ved indsættelsen af levitterne som kultisk personale samt ved Moses' overdragelse af sin funktion som leder til Josva. Den synes at løbe tværs igennem rituelle og sociale kategorier: initiation, offer og indvielse, jura, sakralitet og social organisation. Denne rite er et velkendt problem i den gammeltestamentlige forskning og har en rig forskningshistorie bag sig. Det afgørende spørgsmål har været, om der er tale om én og samme rite, med ét og samme indhold eller funktion, eller om forskellige riter, der kun overfladisk ligner hinanden?

Riten defineres af en bestemt sproglig vending: *sāmak jād 'al*, »lægge hånd på«. ¹ Verbet *sāmak* forstår de fleste eksegeter (bl.a. på baggrund af en rabbinsk tradition, Milgrom 1991, 150) som en særlig kraftig bevægelse: at »lægge hånden tungt på, at støtte hånden på« snarere end blot at lægge den. Det sted, hvorpå hånden lægges, er oftest hovedet (på et menneske eller et dyr): *sāmak jad 'al-ro'š*, »lægge hånden (tungt) på hovedet af ...«. I senere jødisk tradition omtales riten som *s'mikāh*, »håndspåbyggelse«, og som sådan omtales den ofte også i den gammeltestamentlige videnskabs jargon.

1. Håndspåbyggelsesriten i Det Gamle Testamente

Riten forekommer i følgende sammenhænge:²

1.1 Offer

Håndspåbyggelsen forekommer frem for alt ved dyreofringer.³ Ved de forskellige kategorier af dyreofre – brændoffer (*'olāh*), måltidsoffer (*zəbah*

At udtage én

š^e*lāmīm*) og »syndoffer«⁴ – indgår det som et fast element i ritualet, at offerbringeren⁵ skal lægge hånden på dyrets hoved; derefter slagtes det, parteres og brændes helt eller delvist, alt efter offerets kategori.⁶

1.2 Azazelbukken⁷

I det komplekse ritual, der udføres på den årlige forsoningsdag, indgår som en særlig sekvens, at Aron (ypperstepræsten) fører en levende buk frem, der ved lodkastning er bestemt for Azazel;⁸ han lægger sine hænder på bukkens hoved, bekender alle israeliternes synder, overtrædelser og forsyndelser og lægger dem på bukkens hoved; en mand fører derefter bukken ud i ødemarken (3 Mos 16,20-22).

1.3. Stening af en blasfemiker

En mand, der har en egyptisk far og en israelitisk mor, kommer i slagsmål med en anden mand og bespottet Jahves navn med en forbandelse. Han arresteres, mens Moses afventer en guddommelig afgørelse for, hvad der skal ske i dette tilfælde. Afgørelsen kommer og efterleves. Manden føres ud af lejren; alle, der har hørt forbandelsen, lægger hænderne på hans hoved, hvorefter de stener ham (3 Mos 24,10-16.23).

1.4. Indsættelsen af levitterne

Levitterne, der er underordnede kultfunktionærer,⁹ »tages ud af israeliternes midte« og renses ved at blive stænket med renselsesvand, få raget deres kropsbehåring af og deres tøj vasket. Derefter lægger israelitterne deres hænder på levitterne, og Aron (ypperstepræsten) præsenterer dem som et *t^enūpāh*¹⁰ »for Jahves ansigt«, dvs. foran åbningen til tabernaklet; herefter kan de påbegynde deres tjeneste (4 Mos 8,6-16).

1.5. Indsættelsen af Josva som israeliternes leder efter Moses

Episoden nævnes to gange. Ifølge den første version skal Moses indsætte en mand, der kan gå i spidsen for den israelitiske hær (»drage ud og drage hjem«); derfor skal han tage Josva, som »har ånd i sig«, og lægge hånden på Josva; han skal fremstilles for Eleazer (ypperstepræsten) og hele menigheden og offentligt indsættes; Moses skal overdrage Josva noget af sin myndighed, så israelitterne adlyder ham. Når han skal træffe en afgørelse (formentlig om

krig, jf. konteksten), skal han træde frem foran ypperstepræsten, der skal indhente svar via et guddommeligt orakel. Denne lange ordre berettes udført i al knaphed: Moses lægger sine hænder på ham og indsætter ham (4 Mos 27,16-23).

Ifølge den anden version, der er ganske kort, nævnes blot, at Josva var fuld af »visdoms ånd, for Moses havde lagt sine hænder på ham« (5 Mos 34,9).

2. Interpretationer

Typisk for gammeltestamentlige riter siger teksterne mere om, hvad der skal gøres, end hvorfor det skal gøres. I ingen af de nævnte tilfælde er der en umiddelbar og indlysende forklaring på, hvad håndspåbyggelsen betyder eller indebærer. Desuden er de rituelle kontekster vidt forskellige: ofring af større dyr, udsendelse af en »syndebuk«, henrettelse af en blasfemiker, indsættelse af levitter, indsættelse af en militær leder. Ikke underligt har forskningen budt (og byder fortsat) på en række forskellige forslag til, hvad denne specifikke rite betyder eller indebærer. Jeg nævner her de vigtigste; at oversigten bliver nok så flimrende, skyldes, at der ikke er to lærde, der er enige på alle punkter.¹¹

2.1. Identifikation? Overførelse?

De to klassiske, alternative positioner i forståelsen af håndspåbyggelsen er den »subjektive«¹² og den »objektive« teori.¹³ Ifølge den subjektive teori bevirker riten identifikation mellem den, der berører, og den eller det, der berøres; ifølge den objektive teori overføres noget fra den, der berører, til den, der berøres.¹⁴

Den subjektive teori, fremført af bl.a. Robertson Smith, er navnlig blevet gjort gældende ved dyrefringer. Hvis man på forhånd og vel at mærke uafhængigt af håndspåbyggelsesriten antager, at dyreofferets formål er at lade offerdyret træde i stedet for den ofrende (som burde dø på grund af sine synder), kan man forstå håndspåbyggelsen som netop den rite, der bevirker eller i det mindste betegner identifikationen. Vanskeligheden er her, at det er højst tvivlsomt, om ofre generelt i Det Gamle Testamente (henholdsvis i de specielt præstelige tekster i Mosebøgerne, som det her drejer sig om) har at gøre med synderes død. Teorien om identifikation mellem den ofrende og

At udtage én

offerdyret kan i så fald ikke uden en cirkelslutning begrundes ved hjælp af håndspåleggelsen.¹⁵

Hvad de tilfælde af håndspåleggelse angår, som ikke har med ofringer at gøre, kan den subjektive teori til nød hævdes som relevant over for indsættelsen af levitterne, hvis teorien i øvrigt er relevant i offersammenhænge, eftersom denne rite ofte betragtes som en analogi til dyreofringer.¹⁶ Den kan muligvis gøres gældende ved Moses' indsættelse af Josva som sin efterfølger, hvis man vil hævde, at Moses i og med riten »identificerer« sig (helt eller delvis) med Josva; ganske vist siger teksterne ikke noget om en sådan »identifikation«. I de to sidste tilfælde synes den subjektive teori at komme helt til kort: på hvilken måde skulle de, der stener blasfemikeren, identificere sig med ham? Og ved Arons håndspåleggelse på Azazelbukken synes der tværtimod at være tale om en overførelse af synder, overtrædelser og forsyndelser.

Eksemplet med Azazelbukken kan derfor se ud som det stærkeste argument for den objektive teori, som den er fremført af bl.a. Paul Volz. Ifølge ritualet skal Aron (1) lægge sine hænder på bukkens hoved, (2) bekende israelitternes synd osv. over den og (3) lægge synderne på bukkens hoved. Spørgsmålet er imidlertid, hvordan håndspåleggelsen og overførelsen er relateret her. Overførelsen af synderne følger strengt taget ikke direkte af håndspåleggelsen, for bekendelsen kommer ind imellem, og selve »påleggelsen« kan hævdes at være en selvstændig akt.¹⁷ I de andre tilfælde er den objektive teori endnu mere tvivlsom. Hvad indsættelsen af Josva angår, forekommer de to tekster at pege i hver sin retning. Ifølge 5 Mos 34 ser det ganske vist ud, som om Josva besidder visdomsånden, *fordi* Moses har lagt hånden på ham;¹⁸ men ifølge 4 Mos 27,18 har Josva ånd i sig, og *derfor* skal han udvælges og modtage håndspåleggelsen. Til gengæld hedder det i 4 Mos 27,20, at Moses skal overdrage Josva »noget af sin myndighed« (*hòd*, »ære, højhed, majestæt«). Dette er blevet taget som et utvetydigt eksempel på en objektiv overførelse i kraft af håndspåleggelsen;¹⁹ men også dette er anfægtet.²⁰ Håndspåleggelsen før henrettelsen af blasfemikeren forklarer Volz ved at antage, at synd som materie, som »*miasma*«, der er blevet spredt fra blasfemikeren til dem, der har hørt, hvad han sagde, ved håndspåleggelsen føres tilbage til dens kilde (97; jf. Elliger, 334; Milgrom 1991, 1041). I princippet kan denne mulighed ikke udelukkes. Men den er gæsteri; intet-

steds i Det Gamle Testamente kan urenhed i øvrigt – og blasfemien må vel her opfattes som en særlig art af urenhed ifølge Volz' ræsonnement, også selv om teksten ikke anvender renheds-/urenhedsterminologi – fjernes ved at blive ført tilbage til dens kilde igennem fysisk kontakt.²¹

I tilfældet håndspåbyggelsen ved offeret har Volz imidlertid en dobbelt teori. Når det drejer sig om dyr, der skal bringes som »syndoffer«, formoder han, at der også her er tale om overførelse af synd som materie; Azazelbukken defineres i øvrigt som et »syndoffer« (3 Mos 16,5). Problemet er, at håndspåbyggelsen ikke kun finder sted ved »syndofferet«, men også ved brænd- og måltidsofferet.²² Dilemmaet er nu: skal der gøres en og samme teori gældende for alle typer af ofringer; eller er der én forklaring på håndspåbyggelsen for de tilfælde, hvor der (i det mindste tilsyneladende) kan formodes en overførelse af »syndmaterie« (dvs. ved Azazelbukken og ved »syndofferet«), og en anden teori for de øvrige ofringer? Volz, der holder denne anden mulighed åben, foreslår, at ved alle andre ofre end »syndofferet« mærkes offerdyret ved håndspåbyggelsen som bestemt for døden.²³ I dette tilfælde opgives altså tanken om, at håndspåbyggelsen er én rite med én og samme funktion i alle forekommende tilfælde.²⁴

2.2. To riter, to betydninger?

I midten af 1970'erne foreslog henholdsvis Péter (48-55; fulgt af bl.a. Rendtorff 1985, 34; jf. Janowski, 201) og Milgrom (1976, 765), at der måtte skelnes imellem håndspåbyggelsen udført med én hånd og med to hænder. På forsoningsdagen skal Aron udtrykkeligt lægge begge sine hænder på Azazelbukken; og ifølge 4 Mos 27,23 og 5 Mos 34,9 lægger Moses begge sine hænder på Josva, da han udnævner ham til sin efterfølger. Omvendt udføres håndspåbyggelsen ved dyreofre utvivlsomt med én hånd. Problemerne med at interpretere håndspåbyggelsesriten kunne følgelig løses ved at antage, at der i virkeligheden er tale om to riter, med hvert sit indhold. For denne teori ville det være en fordel, hvis alle andre tilfælde af håndspåbyggelse end netop ved ofre udføres med to hænder.

Wright og Milgrom, der har skrevet en leksikonfremstilling af håndspåbyggelsesriten ud fra dette synspunkt,²⁵ sammenfatter udlægningen af de nu to forskellige riter. Håndspåbyggelse med to hænder er »en demonstrationsgestus til betegnelse af modtageren af eller brændpunktet i en rituel hand-

At udtage én

ling« (884). Ved Azazelbukken overfører håndspåleggelsen ikke synder, men »demonstrerer«, hvortil synder skal overføres. Ved indvielse af Josva »designerer« håndspåleggelsen, at Josva er modtager af riten. Håndspåleggelsens funktion ved blasfemikeren er derimod ikke ganske klar (884f). Håndspåleggelsen med én hånd (dvs. ved ofringer) er »af en fuldstændig anderledes type«. Den »demonstrerer, at offerdyret tilhører den ofrende, og at den nådesflod, dette offer vil udvirke, skal tilflyde denne ofrende« (885), eller sagt med andre ord: »Håndspåleggelsens funktion ved offeret er at demonstrere forholdet mellem den ofrende og offerdyret« (886).²⁶ Denne rite, der udføres af offerbringeren, bærer i særlig grad hans »håndskrift«. Indvielsen af levitterne er en metaforisk brug af proceduren ved ofringer.

Ifølge Wright og Milgroms artikel fordeler tilfældene af håndspåleggelse sig altså på følgende vis:

med én hånd	med to hænder
offer indvielse af levitterne	Azazelbukken indsættelsen af Josva henrettelse af blasfemikeren

Desværre er materialet ikke så entydigt endda. I teksten om indsættelsen af Josva i 4 Mos 27 hedder det nok i v23, at Moses lagde sine *hænder* på Josva; men i v18 siges det, at han skal lægge sin *hånd* på ham.²⁷ I de andre tilfælde af håndspåleggelse uden for korpus af offerritualer (ved blasfemikeren i 3 Mos 24 og levitternes indvielse i 4 Mos 8) er det ikke entydigt, om der er tale om riten udført med én eller to hænder, eftersom der her er tale om en flerhed af personer, der udfører handlingen. Man kunne derfor i princippet også forestille sig, at materialet fordelte sig sådan, at handlingen udførtes (1) med én hånd ved ofre, ved blasfemikeren, ved levitternes indvielse samt muligvis ved indsættelsen af Josva og (2) med to hænder ved manipulationen af Azazelbukken samt muligvis ved indsættelsen af Josva. Selvfølgelig kunne man endog forestille sig, at der overhovedet ikke er tale

om samme rite, men om helt forskellige funktioner, og at ingen teori om håndspåbyggelsen som sådan derfor er mulig.

Trods megen forskning og skarpsindig ræsonnering er spørgsmålet om håndspåbyggelsens betydning og/eller funktion altså endnu ikke løst. Der kan i intet tilfælde argumenteres fuldt overbevisende for nogen af de nævnte teorier. Det udelukker selvsagt ikke, at en eller flere af dem kan være korrekte, dvs. at riten i visse tilfælde, fx ved Azazelbukken, overfører en substans, mens den i andre tilfælde, fx ved indsættelsen af Josva, ved henrettelsen af blasfemikeren eller ved offeret, betegner midtpunktet for en rituel handling osv. Vi kan blot ikke vide det, fordi teksterne som sagt er tavse eller tvetydige angående ritens indhold. Men det betyder ikke, at der ikke kan siges mere eller noget nyt om denne rite.

Der er nemlig en anden og mere interessant vanskelighed ved Wrights og Milgroms teori om håndspåbyggelse med hhv. én hånd og to hænder. Som det fremgik af de ovenfor anførte citater, er det dem meget magtpåliggende at understrege forskellen mellem de to riter: håndspåbyggelsen ved ofre er »fuldstændig anderledes« end de andre tilfælde; men hvor fuldstændig er denne forskel egentlig? Håndspåbyggelsen med én hånd antages at betegne offerdyret som offerbringerens ejendom og derfor ham som modtager af offerets gunstige resultat. »Syndofferet« synes delvis at tale imod denne mulighed, for så vidt som dette offer ikke drejer sig om at opnå goder, men om at afværge ondt. Derimod synes det umiddelbart indlysende, at håndspåbyggelsen »betegner« dyret, hvad der så ellers ligger i denne funktion. Det ejendommelige er imidlertid, at denne betegnende funktion *også* er det, der ifølge Wright og Milgrom forener de tilfælde, hvor riten foretages eller formodes foretaget med to hænder: den »betegner« modtageren af riten som det rituelle brændpunkt, den »demonstrerer«, hvor synderne skal lægges, den »designerer« Josva som Moses' efterfølger ... Ud af den hævdede store og principielle forskel mellem de to riter dukker en basal identitet op: i alle tilfælde drejer det sig om at »betegne«. Det synes, som om håndspåbyggelsen i alle tilfælde, og uanset med hvor mange hænder, den foretages, minimalt har samme, elementære semiotiske funktion: den, der berøres, betegnes.

3. Håndspåbyggelse og udskillelse: den ene ud af de mange

Man kunne forestille sig andre systematiseringer af de tilfælde, hvori håndspåbyggelsen forekommer. Én form for systematisering ville være at se på *resultatet* af det rituelle forløb, hvori håndspåbyggelsen indgår. I to tilfælde ender forløbet med den håndspålagtes død: det gælder for offerdyret og for blasfemikeren. I to tilfælde bestemmer forløbet derimod den eller de håndspålagtes kommende liv til en ny og mere fremragende stilling: det er tilfældet med indsættelsen af Josva og med indsættelsen af levitterne. Et særligt tilfælde er Azazelbukken imidlertid: den udstødes, og er for så vidt sammenlignelig med blasfemikeren; men den dræbes ikke. Omvendt synes alternativet ære/skam at være irrelevant for offerdyret. Der må altså skelnes mellem to sæt af værdier: henholdsvis udpegelse »opad«, som leder, til kultisk nødvendig tjeneste, og »nedad«, til at bære synder bort, som forbryder, og udpegelse til liv eller død.

En anden systematisering kunne foretages ud fra det *rum*, i hvilket de rituelle forløb udspiller sig i disse præstelige, skematiske tekster. Dette rum er tredelt og horisontalt og har i midten helligstedet, uden om dette »lejren«, og udenom igen en ikke-navngivet omverden, der blot kaldes »uden for lejren«. ²⁸ I to tilfælde føres de håndspålagte ud af lejren: Azazelbukken føres ud i ørkenen, og blasfemikeren føres uden for lejren for at blive stenet. Også Josva er associeret med området uden for lejren: det er hans opgave at føre israelitternes hær ud i krig og hjem igen. I to tilfælde føres de håndspålagte omvendt fra lejren ind i dens midte, til helligstedet: offerdyrene for at dø, levitterne for at forhindre profanes adgang til dets hellige genstande.

Håndspåbyggelsen kan altså konnotere tre sæt værdier: den kan hæve »opad« (ære og værdighed) og »nedad« (synd, forbrydelse); den bestemmer i alle tilfælde den håndspålagtes liv eller død; og den fører i alle tilfælde den håndspålagte indad eller udad i forhold til lejren. ²⁹

	opad/nedad	liv/død	indad/udad
offer	Ø	-	+
Azazelbuk	-	+	-
blasfemiker	-	-	-
levitter	+	+	+
Josva	+	+	-

Herefter kan man sige så meget, som at håndspåleggelsen i alle tilfælde, og uanset hvilken funktion, den i øvrigt har eller kan have, (1) forudsætter et artikuleret rum, (2) er del af et rituelt forløb, der transformerer den håndspålagte størrelses status, idet (3) den håndspålagte ikke længere alene hører hjemme i det midterste rum, »lejren«. I den forstand kan man under alle omstændigheder betragte riten som en del af en »transformationsrite«. I Josvas og levitternes tilfælde er der desuden, uanset hvilken definition man i øvrigt giver af den mere præcise kategori »initiation«, givetvis tale om et initiationsritual: Josva initieres som Moses' efterfølger, og levitterne initieres som tempelpersonale. I mere omtrentlig forstand kan man måske sige, at dyret »initieres« som offerdyr, blasfemikeren »initieres« som genstand for henrettelse, Azazelbukken »initieres« som bærer af israelitternes synder.

Endelig er der et afgørende fællesskab ved alle forekomster – et fællesskab, der som sagt fremgår af Wright og Milgroms forklaringer, på trods af deres forsikringer om det modsatte: i alle tilfælde udtages et element af en homogen og ikke-betydende mængde og tilskrives i kraft af udtagelsen betydning. Offerdyret, uanset hvilken type, tages *fra* sin kategori: »Hvis den gave, han bringer, er et brændoffer, og den tages *fra* hornkvæget, skal det være ...« (3 Mos 1,3 osv.): ud af kvæget, der her kan være ental (på dansk såvel som på hebraisk), fordi det er en udifferentieret mængde af principielt ligestillede og lige anonyme individer, tages ét individ, der skal bringes som offer. Levitterne, som Jahve har »udtaget« og »helliget«, og som er »overgivet« til Jahve »ud af israelitternes midte«, skal »udskilles« og »tages ud af israelitternes midte ...« (4 Mos 8,6.14.16-18). Azazelbukken er en anonym

At udtage én

buk, der først får betydning ved at blive udtaget sammen med en anden buk og derpå få sin skæbne bestemt ved lodkastning.

I to tilfælde er den udpegede ganske vist allerede »mærket«. Josva, der i princippet kun er »Nuns søn«, dvs. en hvemsomhelst, har ifølge 4 Mos 27,18 »ånd i sig«. Og blasfemikeren er kun halvt israelit, for han har en egyptisk far (3 Mos 24,10). Men vi har set, at 5 Mos 34 tilskriver åndsbesiddelsen håndspåläggelsen; traditionen er altså usikker på, i hvilken grad den, der udpeges i kraft af håndspåläggelsen, allerede er udpeget i forvejen. Blasfemikerens tvetydige etniske status kunne for så vidt være et resultat af hans blasfemi og ikke omvendt (hvad kan man forvente af en halvblods?).³⁰ Indsættelsen af Josva svinger mellem håndspåläggelsen som den afgørende begivenhed, en performativ funktion, der skaber en ny tilstand, og som en ydre, sekundær bekræftelse på et forhold, der eksisterer i forvejen. Blasfemikerens tilfælde er anderledes; at hans etnisk set ikke pletfrie baggrund i virkeligheden er irrelevant for håndspåläggelsen, ses ikke kun af, at den lov, der kan generaliseres ud fra hans tilfælde, gælder for alle, fremmede såvel som landets egne (3 Mos 24,16), men også af, at et parallelt tilfælde – en mand arresteres, fordi han samler brænde på en sabbat, sættes i forvaring, mens der afventes et orakel, der skal afgøre hans sag, han føres uden for lejren og stenes (4 Mos 15,32-6) – angår »en mand«, dvs. en israelit.

4. Håndspåläggelse, salvning, lodkastning, stening

Eftersom håndspåläggelsen i alle tilfælde indgår i en proces, som udskiller og udpeger et individ (eller en gruppe: levitterne) ud af en større mængde, er den en variant af en mere generel praksis, der er ud-skillelse og ud-pegelse i det hele taget. Man kunne vente (ikke mindst i lyset af håndspåläggelsens historiske funktion i den kristne kirke), at håndspåläggelsen indgik i det ritual, ifølge hvilket ypperstepræsten og/eller alle præster blev indviet; også han og/eller de flyttes fra »lejren«, det almindelige og i denne sammenhæng udifferentierede samfund, ind til helligstedet, i lighed med levitterne og offerdyrene; ligeledes kunne man, i lyset af indsættelsen af Josva, tro, at håndspåläggelse indgik i et kongeligt tronbestigelsesritual. Ingen af delene er tilfældet. Både præster og konger udpeges, og der er oven i købet et fælles, rituelt træk i den måde, hvorpå det sker. Dette træk er blot ikke håndspåläggelsen, men *salvningen*. Ypperstepræstens, henholdsvis kongens, hoved

overhældes med aromatisk olie, der gør dets bærer til en »salvet«, dvs. en *māšīah*, en »messias«. ³¹ Hermed er ypperstepræsten, henholdsvis kongen, permanent vellugtende centrer omgivet af en lugtmæssig neutral og undertiden stinkende omverden.

Der findes en anden rituel procedure i Det Gamle Testamente, der ligeledes appliceres på en enkelt ud af en anonym mængde: *lodkastningen*. Lodkastningen har umiddelbart set en anden funktion end håndspåbyggelsen, nemlig at identificere et individ ud af en mængde, ³² mens håndspåbyggelsen deklarerer et allerede identificeret individ. Men mens vellugten kun har positiv betydning i Det Gamle Testamente, kan lodkastningen fungere begge veje: med den kan et individ udpeges »opad«, til kongeværdigheden, som Saul, der bliver udpeget ved lodkastning ved kongevalget i Mispa (1 Sam 10,19-21), eller »nedad«, som en forbryder, der identificeres til påfølgende stening (Akan: Jos 7,14f) (jf. Jensen 1988). Lodkastningen og håndspåbyggelsen optræder hver i én af tre fortællinger, der har samme tema: en enkelts forseelse imod de »religiøse« love. Disse tre fortællinger er fortællingen om blasfemikeren, om brændesamleren og om Akan. I alle tilfælde ender forløbet med, at forbryderen stenes. Af disse forekommer håndspåbyggelsen ved blasfemikeren og lodkastningen ved Akan; brændehuggeren undergår hverken håndspåbyggelse eller lodkastning. Men forskellen mellem lodkastningens identifikatoriske og håndspåbyggelsens deklatoriske funktion skal heller ikke overvurderes. For grundstrukturen er ens: ét element tages ud af en anonym mængde og tilskrives derved betydning – positivt eller negativt, til ære og liv eller skam og død.

Hvad der her aftegner sig, er et omfattende netværk af indbyrdes relaterede funktioner. Håndspåbyggelsen kan udpege ledere og forbrydere; det samme kan lodkastningen, der desuden kan forberede et dyr til håndspåbyggelse. Salvningen kan kun udskille »opad«; men den kan være redundant med lodkastningen (for Saul, der først salves, udpeges derefter ved lodkastning). Og lodkastningen kan, som vi har set, være delvis redundant med håndspåbyggelsen (Azazelbukken udpeges først ved lodkastning, derefter ved håndspåbyggelse).

I en kort passage i *Des choses cachées depuis la fondation du monde* ³³ foreslår René Girard at derivere al tegngivning, fra den mest elementære binære til den kompleksest tænkelige, fra en gestus, der svæver et sted mel-

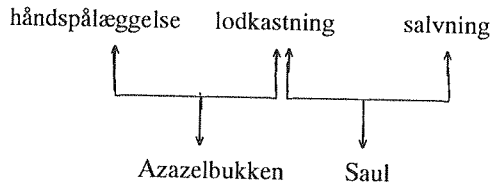
At udtage én

lem ikke-tegn og det egentlige tegn (det der mindst er binært), idet denne gestus ikke modstiller to betydningsmuligheder (sort/hvid, høj/lav, varm/kold, mand/kvinde osv.), men kun én: noget (betydende) over for ikke-noget (anonymt udifferentieret). Dette »noget«, dette »proto-tegn«, finder Girard i den gestus, hvor et element udtages af en kontekst, hvor alt er ens og derfor »ikke-noget« – som når man trækker det længste eller det korteste strå: her er det ét strå, der betyder noget, mens alle de andre strå er ens og lige betydningsløse. I Girards teori sker dette, den proto-semiotiske og dermed proto-humane handling, i og med den spontane, ukalkulerede udstødelse af en »syndebuk«, der er ansvarlig for alle ondt og dermed også for alle goder, der rammer den udifferentierede mængde, dvs. gruppen af mennesker. Arkesyndebukken ifølge Girard er ikke kun arke-skurken, den der skader alle, men også arke-helten og arke-kongen, den der redder alle og bringer alt godt til alle. Og det er ud fra denne spontane gestus, at Girard foreslår alle rituelle praksisser genereret (jf. Girard 1990, 83-110). Forskellen mellem fx initiation og offer, eller mellem offer og elimination, helt og skurk, guddom og dæmon osv., er ifølge denne teori resultatet af en generativ udvikling, der har rendyrket ét aspekt af arke-scenen og ladet andre ligge.

Håndspåleggelsen kan efter min mening betragtes som et konkret eksempel på et sæt riter, der er genereret ud fra et sådant fælles udgangspunkt. Ser man kun på resultatet af de rituelle forløb, hvori håndspåleggelsen indgår, eller kun på, hvilke forestillinger, der muligvis og muligvis ikke knytter sig til de enkelte forekomster, mødes man af en forvirrende og modsigelsesfuld mangfoldighed. Dette indtryk er givetvis rimeligt svarende til de faktiske forhold, hvor forestillingerne og funktionerne vandrer fra én kontekst og én rite til en anden og undertiden forbinder sig i polyvalente og inkonsekvente hybrider (jf. Wright 1986, 435, n. 9). Men under disse forestillingsmæssige forskelle kan der tænkes at ligge en enhed, som er af strukturel art, og som i dette tilfælde endog ligger ganske tæt på Girards arke-scene. Desuden er det i alle tilfælde *kollektivets vel*, der står på spil, når hånden lægges på. Metafysiske goder opnås eller opretholdes ved offeret,³⁴ »plager« (pest, hungersnød, krig osv.) forhindres ved at udsende Azazelbukken og ved at »ind-sende« levitterne, der vogter de hellige ting, så »ingen *plage* skal ramme israelitterne, når de nærmer sig helligdommen« (4 Mos 8,19). Og lederens, Josvas, opgave er at sikre israelitternes sejr over fjenderne.

Fortællingen om Akan (Jos 7) kan her være oplysende, for den fortæller en episode fra Josvas varetagelse af dette hverv. Da israelitterne lider nederlag ved Aj, er det Josva, der sammen med de ældste med flængede klæder og støv på hovedet kaster sig foran Jahves ark og anråber om et orakel, der skal forklare det uventede tilbageslag og give anvisninger om, hvad der skal foretages for at undgå en total katastrofe. Hvis ikke oraklet havde meddelt, at nederlaget skyldes, at der var blevet stjålet af de genstande fra Jeriko, som var inddraget til helligdommen, ville det formentlig have været Josva selv, lederen, der stod med ansvaret – om ikke i fortællerens og/eller Jahves øjne, så i hvert fald i folkets. En sådan antagelse er ikke den rene vilkårlighed, for Det Gamle Testamente har placeret ham i nøjagtig denne position tidligere, nemlig da folket truede med at stene ham sammen med Moses, Aron og Kaleb efter et andet mislykket fremstød (4 Mos 14,1-10). Dvs.: den Josva, der er udpeget ved håndspålæggelse, er også den, der virtuelt står i den stenedes position. I 4 Mos 14 viser Jahves herlighed sig og standser den truende lynchning; i Jos 7 er det oraklet og lodkastningen, der flytter ansvaret over fra Josva til Akan, der, som blasfemikeren i 3 Mos 24, føres uden for lejren og stenes.

Disse overvejelser er naturligvis ikke det sidste ord om håndspålæggelsens rite og da slet ikke om offeret, henrettelsen, kongevalget eller eliminationen af sydebukken. Alligevel er vi kommet et skridt videre; vi har set, at håndspålæggelse, lodkastning og salvning forbinder sig inden for et transformationssystem:



At udtage én

I denne retning kunne analysen fortsættes, for i princippet kunne den inddrage alle tænkelige former, hvor et individ udskilles af en anonym mængde og tilskrives betydning; men det ville kræve inddragelse af et større antal nye tekster. I stedet for vil jeg til slut anføre følgende overvejelse. Salvningen er som håndspåbyggelsen deklarativ, mens lodkastningen er identificerende.³⁵ Mens håndspåbyggelsen og lodkastningen begge er ambivalente, dvs. bi-valente, da de begge kan føre enten »opad« (til ære, lederskab) eller »nedad« (til slagting, udstødelse, død), er salvningen positiv og mono-valent, for ingen forbryder og intet offerdyr salves før døden. Følgelig er salvningen også mærket *aspektuelt* i en særlig henseende: den er, som al initiation, *ingressiv*: den etablerer en åbning, en ny begyndelse (efter at være blevet salvet, kan den salvede person varetage sin ypperstepræstelige eller kongelige funktion). Håndspåbyggelsen og lodkastningen kan ligeledes besidde dette aspekt, men desuden også dets modsætning: de kan være *terminative*, nemlig når det rituelle forløb, som de indgår i, fører til udstødelse og død. Altså kunne der i et transformationssystem tænkes at være en fjerde term, også denne mono-valent, der i dobbelt forstand inverterer salvningen, dels ved kun at føre »nedad«, dels ved alene at være terminativ. Denne salvningens modsætning skulle da indebære en endegyldig afslutning. Men netop *steningen* opfylder disse betingelser. Jeg antager derfor, at håndspåbyggelsen indgår i et system, der også omfatter lodkastningen, og hvis ene pol er salvningen, den anden steningen:

salvning : lodkastning :: håndspåbyggelse : stening

At være leder – salvet, håndspålagt eller udpeget ved lodkastning – er da at være placeret i en logik, der altid, som mulighed, også rummer en yderligere meget håndfast udpegning af den ene blandt de mange.

Noter

1. I et enkelt afvigende tilfælde anvendes verberne *šit* og *šim*, der i denne sammenhæng forekommer som synonymer og begge betyder »lægge«; de forekommer i 1 Mos 48,14. 17f, hvor Jakob lægger, *šit/šim*, sine hænder på Josefs sønner Efraim og Manasse og velsigner dem. Normalt regner man ikke dette tilfælde med til *s'mikāh* (jf. Milgrom 1991, 150).

2. Hvis man regner apokryferne med til Det Gamle Testamente, forekommer den desuden i fortællingen om Susanna, én af Septuagintas tilføjelser til Daniels Bog: de to ældste, der beskylder Susanna for utroskab, lægger hånden på hende, før de aflægger deres mened (Susanna Dan I, 34). Hvis håndspåleggelsen i tilfældet med blasfemikeren (3 Mos 24) ikke er en tilbageføring af en udspredt urenhed (se nedenfor), er episoden i Susanna-fortællingen parallel til dette eksempel (således Wright 1986, 436; derimod Milgrom 1991, 1042).
3. Håndspåleggelse ved brændoffer: 2 Mos 29,15; 3 Mos 1,4; 8,18; 4 Mos 8,12; ved måltidsoffer: 3 Mos 3,2.8.13, og ved varianten indsættelsesoffer: 2 Mos 19,19; 3 Mos 8,22; ved »syndoffer«: 2 Mos 29,19; 3 Mos 4,4.15.24.29.33; 8,14; 4 Mos 8,12; 2 Krøn 29,23.
4. Hebr. *hattā't*; den traditionelle oversættelse er »syndoffer«, som også den danske oversættelse 1992 har; alt tyder på, at oversættelsen »renselsesoffer« er mere præcis, bl.a. fordi dette offers formål er at rense dele af helligdommen (Milgrom 1991, 253-261); i nærværende sammenhæng er denne sondring af mindre betydning, og for at undgå forvirring i forhold til de normale oversættelser og det meste af sekundærlitteraturen anvender jeg fortsat betegnelsen »syndoffer«, men i anførselstegn.
5. »Offerbringeren« (»offerherren«, »den ofrende«) er den person, der udvælger og bringer offerdyret til helligdommen, foretager håndspåleggelse og slagter og parterer dyret. Præstens opgave er at slynge (og/eller stænke, smøre) blodet og at bringe indvolde og evt. resten af dyret på brændofferalteret. Naturligvis kan også præster være offerbringere.
6. Håndspåleggelse forekommer ikke, når offerdyret er en due (brændoffer: 3 Mos 1,14-17; »syndoffer«: 3 Mos 5,7-10); forklaringen er formentlig, at offerbringeren bærer duen i hånden og altså allerede berører det med hånden (Wright 1986, 439; Milgrom 1991, 152). Håndspåleggelse forekommer heller ikke ved afgrødeofferet, der er et vegetabilsk offer (3 Mos 2); årsagen til ritens fravær her kan være enten, at den kun angår animalske ofre, eller at den direkte kontakt med hånden også her allerede er til stede (Milgrom, 152). Endelig forekommer håndspåleggelse ikke ved skyldofferet (*'āšām*, »erstatningsoffer«: 3 Mos 5,15-26; 7,1-7), en offerkategori, der er notorisk vanskelig at gennemskue. Milgrom 1991, 152; 409, nævner den forklaring, at dette som det eneste offer kan omveksles i penge. Den anden forklaring, som Milgrom også anfører, er mere nærliggende: den indledende del af skyldofferets ritual er ikke nævnt i teksterne overhovedet. At dømme efter 3 Mos 7,1-5 ofres dyret efter de regler, der gælder for måltidsofferet (det er uklart, om der ved skyldofferet gælder de samme regler for manipulation af blodet, som gælder ved »syndofferet«). Håndspåleggelsen kan antages at have sin sædvanlige plads, dvs. umiddelbart før slagtingen.
7. For at undgå terminologisk forvirring mellem det generelle begreb »syndebuk« og bukken i denne specielle rite, der klassifikatorisk er en eliminationsrite, vil jeg omtale sidstnævnte som »Azazelbukken«. – Det er normalt at skelne mellem »offer« og »eliminationsrite«: ved et offer bringes noget eller nogen til helligstedet og destrueres helt

At udtage én

- eller delvist (ved at blive brændt, hældt ud, spist); ved en eliminationsrite sendes nogen eller noget bort fra samfundets rum.
8. Hvad der menes med Azazel, er ikke klart; de fleste eksegeter antager fortsat, at der er tale om en i Det Gamle Testamente i øvrigt ukendt ørkendæmon; i pseudepigraf litteratur er Azazel en dæmon (Wright 1992a, 536f).
 9. I de præstelige tekster i 4 Mos. er det levitternes opgave at bevogte tabernaklet (1,53; 3,7-10; 18,3-5) og transportere tabernaklet (1,51; 4,1-33; 7,4-9); derimod skal de ikke forrette tjeneste inde i helligdommen (vel oprindeligt ypperstepræstens domæne) eller ved det fritstående brændofferalter (ypperstepræstens og de øvrige præsters domæne) (18,3,7), og de er underlagt Eleazars (dvs. ypperstepræstens) myndighed (3,32; 4,16).
 10. Traditionelt oversat »svingning« (således også den danske oversættelse 1992); formentlig er der tale om en opløftelse, dvs. en rite, hvormed særlige kategorier af gaver eller afgifter til helligdommen blev præsenteret (Milgrom 1991, 461-473).
 11. De fleste diskussioner indeholder også en kortere eller længere redegørelse for forskningshistorien, bl.a. Janowski, 199-211, 215-221; Rendtorff 1985, 32-48; Fabry, 883f; Wright 1986, 433f; Milgrom 1991, 150-153, 1041-1043.
 12. Fx Smith 1894, 423: »the physical contact between the parties serves to identify them but not specially to transfer guilt from one to the other«; (Lev 16,21 er det eneste sted, hvor håndspåleggelsen overfører skyld, 422); jf. Dussaud, 72; Gese, 95-97; Janowski, 220.
 13. Fx Volz, 93: håndspåleggelsen er »*die Art und Weise, wie die heilige Substanz aus dem einen Körper in den anderen übergeleitet wird*«.
 14. For så vidt svarer dette alternativ til de to roller *tarpalli-* og *nakkušši-* i de hittitiske ritualer, der er omtalt i Pernille Carstens artikel i dette nr. af *Religionsvidenskabelig Tidsskrift: tarpalli-* (eller *tarpašši-*, *puhugari-*) er en substitut, der erstatter én person med en anden, mens *nakkušši-* er en bærer, der transporterer noget fra ét sted til et andet (Gurney 1977, 52; Haas 1994, 896).
 15. Særligt Janowski er yderst omstændelig, når det gælder præciseringen af, at håndspåleggelsen ved Azazelbukken indebærer en »objektiv« overførelse af substans (synder), og at den derfor står i modsætning til håndspåleggelsen ved offeret, der er en »subjekt-overførelse«, dvs. en identificering af offerdyret med offerbringeren (220). Men når det kommer til positive argumenter for denne centrale tese, nøjes Janowski med en henvisning til Gese. – Tesen om identifikation mellem offerbringer og offerdyr forudsætter imidlertid, (1) at håndspåleggelse og »soning« er nøje sammenhængende ved offeret – hvad de ikke er, eftersom måltidsofferet (3 Mos 4) inkluderer håndspåleggelse, men ikke bevirker »soning«; og (2) at »soning« vil sige synderens død (virkelig eller symbolsk) – hvad der er usandsynligt, eftersom »soning« i Det Gamle Testamente, alt efter konteksten, snarere synes at betyde enten (1) »renselse (af helligdommen)«; eller (2) betale løsesum; eller (3) genoprette et brudt forhold (det sidste er formentlig tilfældet ved brændofferet, jf. Milgrom 1991, 176; til »soning«, hebraisk *kipper*, jf. 1079-1084; og jf. Kiuchi 1987, 87-109).

16. Wright & Milgrom 1986, 886; Wright 1986, 439; Wright 1992b, 47. Ifølge Janowski drejer det sig om overdragelse af autoritet (202).
17. Således Gese, 96; Wright 1992b, 48; andre holder dog på en direkte sammenhæng mellem håndspåleggelsen og overførelse af synd i dette tilfælde (Janowski, 209; Milgrom 1991, 1041).
18. Jf. *Sifre Deuteronomium* til stedet.
19. Volz tager dette eksempel som utvetydigt udgangspunkt og taler om en »hellig substans«, der overføres fra Moses' til Josvas krop (93f). Jf. Lohse, 20. Jf. allerede *Midrash Rabbah*: som at tømme noget fra et sted over i et andet.
20. Gese, 96; Janowski, 202: der er tale om en »subjekt-, henholdsvis autoritetsoverdragelse«; Wright 1986, 436: riten betegner og demonstrerer for menigheden, hvem der skal modtage Moses' ære og hellighed.
21. Til afvisningen af kontamineringsteorien i dette tilfælde, jf. Janowski, 104; Wright & Milgrom 1986, 885; Wright 1986, 436.
22. Dette problem forsøgte løst ved at antage, at håndspåleggelsen oprindeligt kun havde hørt hjemme ved én offertype; ved brændofferet (Elliger, 34) eller ved »syndofferet« (Rendtorff 1967, 215; jf. Gese, 95; forladt i Rendtorff 1985, 39; 48). Det eneste sted i Det Gamle Testamente, der kunne sandsynliggøre afledningen af håndspåleggelsen fra »syndofferet«, er 2 Krøn 29,23, der i forbindelse med beskrivelsen af en større offerceremoni kun nævner håndspåleggelse i forbindelse med »syndofre«, ikke ved brænd- og tak-, hhv. måltidsofre; men de notorisk meget sene Krønikebøger er den dårligst tænkelige kilde til spekulative, historiske rekonstruktioner. Der er ingen belæg for at aflede håndspåleggelsen fra brændofferet.
23. »daß dadurch das Opfertier für den Tod bestimmt, ihm das Todesmal aufgedrückt werde« (99f).
24. Omvendt mente Elliger at kunne harmonisere de to teorier, à propos håndspåleggelsen før brændofferet (3 Mos 1,4): riten »bevirker overførelse (*Überströmen*) af sjæleligt fluidum (*seelischem Fluidum*) fra et væsen til et andet og kan, hvis det oprindeligt hører til brændofferet, desuden have betydet den ofrendes identifikation med sit offer, idet han selv hengiver sig til guddommen« (34). Men hvad er dette »sjælelige fluidum« for noget?
25. Wright & Milgrom 1986, 884-888. Synspunkterne er fremstillet mere udførligt i Wright 1986; jf. også Wright 1992b, 47f.
26. Denne opfattelse er ikke ny, jf. allerede Pedersen: »Ved denne Haandspaalæggelse fastslaar den ofrende at Dyret er hans. Det tilhører hans Sfære, og naar det helliges, virker Helligelsen først og fremmest paa ham« (277); de Vaux siger det samme (i omtrent identisk formulering; 29).
27. Dertil kommer det tekstkritiske problem, at ingen masoretiske dokumenter er uenige om entallet i v18, mens den græske oversættelse Septuaginta her har flertal; omvendt har to masoretiske manuskripter, den samaritanske Pentateuk og den syriske oversættelse Peshitta éntal i v23. To masoretiske manuskripter og den samaritanske tekst har

At udtage én

- ental i 5 Mos 34,9. Alle afvigelser kan naturligvis forklares som forsøg på harmonisering. Péter antager, at den masoretiske teksts ental i v18 skyldes en defektiv skrivning (50f). Man kunne også antage, at Septuaginta retter 4 Mos 27,18 i overensstemmelse med 4 Mos 27,23, mens Peshitta og de andre retter v23 i overensstemmelse med v18. Den masoretiske teksts flertal (dualis) i 4 Mos 27,23 kunne endog være en harmonisering i overensstemmelse med 5 Mos 34,9, der siger, at Moses havde lagt sine hænder på Josva (mens der her ikke siges noget om, hvad Jahve havde sagt, at han skulle gøre!; jf. Rashis kommentar til 4 Mos 27,23).
28. Denne topografiske kode er bestemt af den narrative kontekst, som alle tekster, der inkluderer håndpålæggelsen, bortset fra 2 Krøn 29,23, er indlejret i: israelliternes vandring i ørkenen. Helligstedet i ørkenen svarer givetvis til den reale verdens tempel og lejren til byen Jerusalem.
 29. I skemaet betegner +, – og Ø hhv. at den første term, den anden term eller ingen af dem gælder.
 30. Vi har givetvis her at gøre med redundante funktioner: fx lægger heltes biografier gerne udpegelsen tilbage til en udpegelse før den egentlige, som Matthæus og Lukas, der tilføjer en barndomshistorie, der narrativt set i princippet ikke har anden funktion end at dublere udpegelsen af deres fortællingers helt ved mødet med Døberen ved Jordanfloden, men som selvfølgelig semantisk overskygger den og gør denne, den »egentlige«, udpegelse til en narrativt set redundant funktion: inkarnationsteologien opsluger adoptionsteologien.
 31. Ypperstepræsten: 2 Mos 29,7; 3 Mos 8,12; ypperstepræstens fuldstændige titel lyder: »den præst, der står over sine brødre, han på hvis hoved salvningsolien er udgydt« (3 Mos 21,10), kort: »den salvede præst« (3 Mos 4,3). Kongen: 1 Sam 10,1 (Saul); 16,13 (David); 1 Kong 1,34ff (Salomo), osv. – Det er i denne sammenhæng irrelevant, hvorvidt der er tale om en »oprindeligt« kongelig rite, der efterlods, i den kongeløse persiske og tidligt-hellenistiske tid, er overført til ypperstepræsten, sådan som det ofte antages. – Præsternes indvielsesritual er anderledes (2 Mos 29,20f; 3 Mos 8,23f.30).
 32. Lodkastningen kan også anvendes til et andet formål i Det Gamle Testamente, nemlig at foretage en fordeling imellem to analogt differentierede mængder (landområder og stammer; tempelpersonale og tjenesteområder; to bukke til to rituelle procedurer).
 33. »Le signifiant transcendantal«, 108-113.
 34. Ved offeret er det ikke nødvendigvis det politiske samfunds (»Israels«) ve og vel, som garanteres; det kan også være mere lokale kollektiver som familien, slægten, landsbyen.
 35. De er alle – i Det Gamle Testaments »etno-logik« – givetvis tillige performative: den, loddet falder på, »er den« i ikke ringere grad end den, der salves, og den, hånden lægges på.

Litteratur

- Dussaud, René, *Les Origines cananéennes du sacrifice israélite*, 2. ed., E. Lerouz, Paris 1941.
- Elliger, Karl, *Leviticus*, Handbuch zum Alten Testament I,4, J. C. B. Mohr, Tübingen 1966.
- Fabry, Heinz-Josef, »𐤀𐤏𐤍𐤏 *sāmak*«, G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren & Heinz-Josef Fabry, eds., *Theologisches Wörterbuch V*, Kohlhammer, Stuttgart, 1986, 883f.
- Gese, Hartmut, »Die Sühne«, *Zur biblischen Theologie*, Kaiser, München 1977, 85-106.
- Girard, René, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset, Paris 1978.
- Girard, René, *Job – Idol og syndebuk*, Anis, København 1990.
- Gurney, O. R., *Some Aspects of Hittite Religion*, The Schweich Lectures 1976, Oxford University Press, Oxford 1977.
- Haas, Volkert, *Geschichte der hethitischen Religion*, Brill, Leiden 1994.
- Janowski, Bernd, *Sühne als Heilsgeschehen. Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR im Alten Orient und im Alten Testament*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1982.
- Jensen, Hans J. Lundager, »Det flygtige fællesskab (eller rettere sagt: Teach Me, Tiger) – et foredrag«, *Fønix* 12, 1988, 146-160.
- Kiuchi, N., *The Purification Offering in the Priestly Literature. Its Meaning and Function*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1985.
- Lohse, Eduard, *Die Ordination im Spätjudentum und im Neuen Testament*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1951.
- Milgrom, Jacob, »Sacrifices and Offerings, OT«, *The Interpreter's Dictionary of the Bible. An Illustrated Encyclopedia. Supplementary Volume*, Abingdon, Nashville 1976, 763-771.
- Milgrom, Jacob, *Leviticus 1-16*, Anchor Bible 3, Doubleday, New York 1991.
- Pedersen, Johannes, *Israel III-IV. Hellighed og guddommelighed*, Poul Branner, København 1934.
- Péter, René, »L'imposition des main dans l'Ancien Testament«, *Vetus Testamentum* 27, 1977, 48-55.
- Rendtorff, Rolf, *Studien zur Geschichte des Opfers im AT*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1967.
- Rendtorff, Rolf, *Leviticus*, Biblischer Kommentar Altes Testament III,1, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1985.
- Smith, W. Robertson, *Lectures on the Religion of the Semites*, A. & C. Black, London 1984 [repr. 1923].
- Vaux, Roland de, *Les sacrifices de l'Ancient Testament*, J. Gabalda, Paris 1964.
- Volz, Paul, »Die Handauflegung beim Opfer«, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 21, 1901, 93-100.
- Wright, David P., »The Gesture of Hand Placement in the Hebrew Bible and in Hittite Literature«, *Journal for the American Oriental Society* 106, 1986, 433-446.

At udtage én

- Wright, David P., »Azazel«, *Anchor Bible Dictionary* 1, Doubleday, New York 1992, 536f (= Wright, 1992a).
- Wright, David P., »Hand, Laying on of«, *Anchor Bible Dictionary* 3, Doubleday, New York 1992, 47f (= Wright, 1992b).
- Wright, David P., & Jacob Milgrom, » לָדַד *sāmak*«, G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren & Heinz-Josef Fabry, eds., *Theologisches Wörterbuch* V, Kohlhammer, Stuttgart 1986, 884-888.

Summary

The rite of the laying on of hands in the Hebrew Bible has been interpreted in different ways, with no final conclusion being arrived at until now. Despite the ritual and semantic diversities of the different instances, one common point unites them all: in all instances one member is singled out of an anonymous group (or a group is singled out of a bigger group). The rituals to which the laying on of hands belongs can lead to enhanced life or death, to honour or shame, to an existence at the centre of the community or outside it. The rite belongs to a bigger group of rites which encompasses the drawing of lots, anointment and stoning and which forms a transformational system.

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