

# SYNDEBUKKE I GAMMEL TESTAMENTE

## Om Historie, historier og offerets ret

*Af Kirsten Nielsen*

Den franske litteraturprofessor og antropolog René Girard har i flere af sine værker plæderet for thesen om syndoffermekanismens kulturskabende funktion.<sup>1</sup> Ifølge Girard er der intet i den menneskelige kultur, der ikke kan føres tilbage til denne mekanisme. Og for at underbygge sin påstand fremdrager han det ene eksempel efter det andet på tekster, der afspejler samfundets behov for sydebukke. En påfaldende stor del af disse tekster er hentet fra Gammel eller Ny Testamente. Læsningen af Girard gør det derfor nærliggende at overveje, om det skulle være et gennemgående træk, at Israels Historie fremstilles i form af sådanne syndofferhistorier? Og i forlængelse heraf: hvis de bibelske forfattere og redaktorer har en forkærlighed for at fortælle om sydebukke, hvilke konsekvenser får det så for vor vurdering af historiciteten i disse syndofferhistorier?

Formålet med denne artikel er at argumentere for, at det ikke er en tilfældighed, at så mange beretninger i Gammel Testamente og Ny Testamente tager form af fortællinger om sydebukke, samt at vor stillingtagen til spørgsmålet om historiciteten har etiske implikationer.

### **1. Det deuteronomistiske historieværk**

Den klassiske fremstilling af Israels Historie findes i Det deuteronomistiske historieværk (5. Mosebog - 2. Kongebog). Værket er blevet endeligt redigeret i 6. århundrede f.Kr. i forbindelse med det babylonske eksil, og formålet har primært været at give en tolkning af den aktuelle krise og dens årsager.

Klarest kommer værkets grundidé til udtryk i Dom 2,11 ff, hvor vi af en typisk deuteronomistisk passage kan udlede dette skema til forståelse af folkets historie: Først falder folket fra Herren, så rammes det af hans straf; men råber det da til himlen om hjælp, vil Gud nådigt gribe ind og frelse det.

## Sydebukke i Gammel Testamente

Således gentager historien sig, slægt efter slægt, dommer efter dommer, konge efter konge, helt frem til den dag, hvor den toneangivende del af befolkningen er ført i eksil i Babylon. Når deuteronomisterne sammenfatter folkets historie på denne måde, bliver den logisk og rationel. Folket får, hvad det har fortjent, og Israels Historie bliver såvel lidelses- som frelseshistorie. Deuteronomisterne skaber en helhed, der giver mening, både i gode og i onde dage.

Men når dette er sagt, kommer vi ikke uden om spørgsmålet: Er det så en helhed af, hvad Israel reelt oplevede i sin fortid? Er det Historie eller fiktion?

Redaktorerne af Gammel Testamente er først og fremmest tekstudlæggere. De deuteronomistiske redaktorer ville forklare historiens gang som et retfærdigt forløb, hvor folkets skyld er årsagen til Guds vrede og straf, og omvendelse fører til frelse. Men betyder det også, at de har set sig selv og deres forfædre som sydebukke?

For at besvare dette spørgsmål vil vi inddrage René Girards these om syndoffermekanismen.

### 2. René Girard og syndoffermekanismen

Girard argumenterer på følgende vis for sin påstand om, at *syndoffermekanismen er et grundlæggende fænomen i kulturen*.<sup>2</sup>

Det er karakteristisk for menneskelige samfund, at samfundets medlemmer begærer det samme. Ikke fordi alle ifølge deres personlige anlæg kan lide de samme ting, men fordi det faktum, at de andre begærer noget bestemt, smitter af på mit begær. Girard taler om, at begæret er efterlignende, mimetisk. Det jeg efterligner er netop naboens begær; men jeg tror selv, at jeg har et ubændigt behov for en rød sportsvogn.

Når man læser Girard, kan fremstillingsformen virke noget tung og filosofisk, da der også skal være plads for en nærmere bestemmelse af, hvordan hans teorier forholder sig til Freuds, og hvordan de ikke forholder sig til Freuds; men man behøver såmænd blot at have betragtet et par småbørn for at forstå, hvad det er for en mekanisme, han beskriver:

Peter sidder og leger i kravlegården, aldeles uinteresseret i sin røde rangle. Så kommer Jakob på besøg. En velmenende voksen udpeger den hidtil aldeles uinteressante rangle som lige noget for Jakob at lege med. Næppe er dette sket, før Peter vågner op til dåd med et gevaldigt vræl og rækker ud efter verdens mest attråværdige rangle. Og mon ikke de fleste

i en lidt senere alder har oplevet, at enten er man bænkevarmer hele aftenen, eller også er man ikke af gulvet, før den sidste dans er danset.

Grundtanken hedder altså på Girardsprog, at begæret er mimetisk, efterlignende. Det er ikke genstanden som sådan, begæret gælder, men efterligningen af de andres begær.

At begæret er efterlignende synes at indebære noget positivt, nemlig at vi har samme smag og derfor skulle kunne leve i glad harmoni med hinanden. Men det modsatte er naturligvis tilfældet. Enhver mimesis i forbindelse med et begær munder automatisk ud i en konflikt. Wessel har udtrykt det på denne måde:

To aktører om en rolle,  
tvende bejlere til én,  
og to hunde om et ben,  
aldrig venskab kunne holde.

Samfundets opgave bliver da at finde frem til *mekanismer, der* i det mindste for en tid *kan standse den vold*, der følger af konflikterne ved det ensartede begær. Og Girard skelner her mellem tre forskellige typer af mekanismer, der kan hindre, at et samfund går i opløsning på grund af den smittende vold:

- 1) *præventive midler* i form af en sakrifciel afledning af volden, dvs. offer-riter, der har som formål at afspænde krisen
- 2) *semi-kurative foranstaltninger*, der kan helbrede krisen, f.eks. frændebod eller gudsdomme
- 3) *kurative midler* som et udbygget retssystem, således som det kendes fra moderne samfund, hvor retssystemet også har som formål at helbrede krisen.

Egentlig er der altså tale om to forskellige måder at forholde sig til fænomenet på, den forudgribende præventive, hvor volden afledes, før den kulminerer i samfundsopløsning, og den efterfølgende kurative, der griber helbredende ind i det smittede samfund. Men fælles for begge er, at de bygger på en form for vold, som samfundet betragter som legitim.

Yderligere må det naturligvis nævnes, at selve opbygningen af et samfund med forskellige grupper og klasser, erhverv og slægter er med til at modvirke den enshed, der fremmer det mimetiske begær. Kulturen forsøger at markere os som forskellige grupper og, til dels, individer, hvilket skulle kunne give plads for forskellige, ikke-konkurrerende begær. Men se hvad et »kulturfænomen« som moden så gør for at ensrette vort begær

## Syndebugke i Gammel Testamente

igen og gøre os til rivaler, med deraf følgende vold!

Men hvordan kan f.eks. en *offerhandling hindre voldens smittefare*? Ja, hvis vi forsøger at følge krisens udvikling ud fra Girards ideer, sker der følgende: samfundets medlemmer begærer det samme, og derved opstår rivaliseringer. Jo mere rivalerne rivaliserer, jo mere glemmer de årsagen til rivaliseringen og ser sig blinde på selve det, at de er rivaler. De spejler sig i hinanden, kunne man sige med et andet billede, og bliver hinanden mere og mere lig.

Man siger vist, at ægtepar med årene kommer til at ligne hinanden. Indtil jeg have læst Girard, troede jeg, det var den kærlige omgang med hinanden gennem et livslangt fællesskab, der skabte ligheden - nu ved jeg noget andet: Rivaler bliver ensartede! Girard nævner som konkret eksempel blodfejderne, hvor man til sidst ganske har glemt årsagen, kun fastholder hadet. Nu er objektet for begæret forsvundet.

Derefter kan der ske yderligere det, at tilegnelsens mimesis, altså selve efterligningen af hvad man vil eje, forsvinder, men erstattes af det, Girard betegner som antagonistsens mimesis. Og det vil sige, at der sker en samling af alle disse antagonister i en fælles antagonisme mod en enkelt, der udråbes til at være årsag til krisen og al ondskaben.

Jeg skal gerne tilstå, at jeg har svært ved at følge det logiske i argumentet, hvis man vel at mærke skal tænke dette som logisk følge; men den psykologiske mekanisme er rigtigt observeret:

Når alle er vendt mod alle i indbyrdes stridigheder, så kan tilstanden af alles kamp mod alle transformeres til alle mod én. Nu pålægges den ene skylden for ulykken, bliver syndebug, bliver udstødt og dræbt af de andre. Dette kollektive mord løser krisen ved at bremse den gensidige vold. Nu er den kanaliseret over i en legitim handling, og hverdagen kan for en tid vende tilbage.

Offeret får derved en dobbeltrolle, dels som alt onds ophav, dels som midlet til at løse krisen. Og volden får en dobbeltrolle, dels som ødelæggende element i alles kamp mod alle, dels som ordensgenoprettende element i den godkendte brug af volden, således som den praktiseres i offeret (eller i moderne samfund i retssystemets indgriben).

Næste skridt i Girards teori er påstanden om, at *religionens opgave* er at sikre denne syndebugkemekanismes funktion, så volden holdes inden for de fastlagte rammer i stedet for at udvikle sig til lynchning. Girard har på denne baggrund læst en række tekster, såvel myter som forfølgelses-

beretninger. I bogen om sydebukken refererer han tekster om bl.a. jødeforfølgelser fra det 14. århundredes Frankrig.<sup>3</sup>

I disse tekster har han genfundet et fast mønster: Der opstår en generel krise i et samfund. Det er karakteristisk for krisen, at den ophæver forskellene mellem individerne; det kan f.eks. være en pest, der jo ikke gør personforskelle. Der kan også, eller i stedet, ske forbrydelser, der udligner forskelle, f.eks. faderdrab eller incest. Disse to forbrydelser truer samfundet fundamentalt, fordi forbryderen har sat sig ud over nogle afgørende forskelle, nemlig mellem hvem man må dræbe, og hvem man ikke må dræbe; hvem man må have seksuelt samkvem med, og hvem man ikke må med.

Dertil kommer som noget stereotyp, at forbryderen selv er kendetegnet med nogle særlige træk, der gør ham til et oplagt offer: han kan være blevet sat ud i sin barndom, have en fysisk defekt, eller være placeret helt i den modsatte ende af værdiskalaen, være kongesøn eller på anden måde udset til noget særligt. Og endelig følger selve volden, hvor det er karakteristisk, at det er alle mod én, hele samfundet mod sydebukken. Et godt eksempel på dette er myten om Ødipus, eller man kan læse om nogle af de mange middelalderlige hekseprocesser, ud over jødepogromernes historie.

Girard viser med denne beskrivelse af sydebukkemekanismen, at den spontane lynchning og offerriten, hvor en enkelt sydebuk ofres, har som fælles funktion, at helheden overlever. Lynchningen er hobens reguleringsmekanisme, mens offerriten er det institutionaliserede samfunds måde, som bl.a. skal hindre hobens vold. For begge metoder gælder, at volden kanaliseres ind i en fælles voldshandling og dermed får sin nødvendige udløsning, uden at hele samfundet går til. I myter og religiøse tekster vil man da også gang på gang opdage, at netop det hellige er bærer af denne offervold.

Samfundets overlevelse er baseret på denne hellige vold. Ofringen har derfor en god og nyttig funktion og må af samfundets medlemmer betragtes som en hellig handling til guddommens ære.

Dette er meget kort fortalt hovedtrækkene i Girards these om offeret og sydebukkemekanismen som grundlæggende i ethvert samfund, og derfor noget vi alle deltager i regelmæssigt - so oder so.

Men så er der et men, som er meget vigtigt for Girard. Denne bestialske konstruktion, hvor et enkelt uskyldigt offer må lide for andre,

## Sydebukke i Gammel Testamente

og hvor de andre helt selvfølgelig betragter den pågældende som skyldig og ansvarlig for det onde, han eller hun straffes for, kan vi måske nok gennemskue, hvis vi står på afstand af det, men ikke når vi selv er med til at ofre andre. Og grunden til, at vi i vor kultur har mulighed for at se den egentlige sammenhæng er, at de bibelske tekster har gennemskuet det; for når de fortæller om offeret, så sker det karakteristisk nok ofte ud fra offerets synsvinkel. Det skjules ikke, at offeret er uskyldigt og dermed er tilfældigt udsat for fællesskabets pludselige vold.

### 3. Spørgsmål til Girards these

Har man sundet sig lidt oven på Girard, er der et par enkeltheder, som giver grund til nærmere undersøgelse. For det første bliver det klart, at observationen af, at adskillige tekster handler om én mod alle, kunne være frugtbar i en analyse af Bibelen. Hvor har vi egentlig beretninger af den type, og kan vi få mere at vide om dem, hvis vi tolker ud fra sydebukkesituationen? For det andet kan det være af betydning for studier i Gammel og Ny Testamente, at det ofte er en tidligere helt, der pludselig udses til at være sydebuk. Det kan meget vel være kongens skæbne først at blive hyldet af en enig opinion, for siden at blive slagtet af præcis den samme folkehob.

For det tredje kunne man så spørge, om det, der er Historien med stort H, skulle have med denne erfaring at gøre: samfundenes bestandige overgreb mod enkeltpersoner; og at fortællingerne enten afslører dette eller legitimerer det? Hermed er vi så tilbage ved det spørgsmål, jeg rejste i begyndelsen, om forholdet mellem Historie og historier. For hvis Girard har ret i, at sydebukkemekanismen er universel, så må vi vel også yde ofrene den retfærdighed, at vi tager deres lidelseshistorie for pålydende? Så bliver det et etisk spørgsmål, om vi betragter hele Israels lidelseshistorie alene som litterær fiktion, eller fastholder, at der ligger historiske begivenheder bag skildringer af enkeltpersoners uforskyldte ofre, eller bag et folks uforskyldte offer? Det kunne nemlig tænkes, at nogle af de tekster, vi skal læse, handlede om et helt folks offerrolle og ikke kun om en enkeltpersons.

### 4. Eksempler på sydebukkehistorier

På denne baggrund skal vi se nærmere på et par eksempler fra de gammeltestamentlige skrifter, hvor grundstrukturen er alle mod den ene,

uskyldigt lidende, som udses til at være offer for den kollektive vold.

Jeg begynder med fortællingen om *profeten Jonas*, som også Girard har behandlet.<sup>4</sup> Jonas er, som bekendt, flygtet fra sit kald og har indskibet sig på et fartøj, der skulle til Tarsis. Næppe er skibet kommet ud på havet, før der opstår en vældig storm. Krisen er en krise, der ophæver forskellene. Går skibet ned, drukner mand og mus. I forholdet til guderne ophæves forskellene i den forstand, at hver råber på sin gud i munden på de andre i et kaotisk brøl om frelse. Og hvad der er ombord, losses over rælingen, uanset hvor værdifuldt det er. Alt er i opløsning, der er ikke tid til at skelne mellem, hvad der har værdi, og hvad der ikke har værdi. Det er vel kun et spørgsmål om tid, før man kaster sig over hinanden, og mytteriet er en realitet. Mytteri er den værst tænkelige situation til søs, hvorfor det da også traditionelt er en forseelse, der takseres til strengeste straf. Fjernelse af kaptajnen på et skib er indledning til kaos.

Ved denne lejlighed er det dog en anden mekanisme, der sættes i værk: man kaster lod. I praksis viser denne lodkastning (hvis vi for engangs skyld ser bort fra den teologiske tolkning), at det er ligegyldigt, hvem der bliver offer, blot man får udpeget én og ikke flere. For så snart den ene er fundet, er der altid tydelige grunde til, at det netop blev ham. Grundene varierer efter situationen; men enten er man højt eller lavt placeret, enten er man yderst hæslig eller særligt smuk, enten en af gruppen eller den fremmede.

Her er det den fremmede, loddet falder på. Og som venteligt var, kan man straks finde de gode grunde, ja han kan faktisk selv gå aktivt ind i rollen som sydebuk ved at lægge grundene på bordet: han er på flugt for sin Gud. Han kan også selv give løsningen på, hvorledes krisen kan overvindes: kast mig i havet, så vil havet lægge sig, for jeg ved, at jeg er skyld i dette vejr. Hedningerne tager mod tilbudet med ordene: »Lad os ikke omkomme for denne mands skyld«. Helheden skal reddes ved hjælp af offeret af den ene, og så kaster de ham i havet, og havet lægger sig.

Mekanismen fungerer til alles tilfredshed. Vi har læst det så tit, at vi ikke undrer os over, at Jonas bliver kastet over bord som sydebuk, for han har jo selv sagt, det er hans skyld. Vi undrer os ikke engang over, at Gud skulle finde på den slags ofre for at redde nogle fromme hedninger fra en storm, som Gud selv har iværksat. Men tager vi alle disse tydende lag af historien, så er det *den traditionelle lynchningsituation*, vi står overfor. En enkelt ulykkelig pådrager sig i en krisesituation hobens opmærk-

## Sydebukke i Gammel Testamente

somhed som mulig skyldig; han når selv at blive overbevist om rigtigheden (imitationen sætter sig også her igennem; det er faktisk utallige sydebukke, der selv har ment at være i pagt med de onde magter og derfor med rette ansvarlige for den ulykke, samfundet er udsat for), og han lader sig ofre i en handling, hvor alle deltager og dermed anvender den kollektive vold for at sikre den indbyrdes enighed og styrke det truede fællesskab.

For at gøre denne mekanisme legitim tolkes selve udpegningen af offeret hyppigt som en gudsdøm. Gud står bagved, når man kaster lod. For det er afgørende for samfundets stabilitet, at man kan føle sig sikker på, at den kollektive vold er legitim voldsanvendelse og dermed den sidste vold i situationen.

På samme måde lægger vi i vore dage vægt på, at retssystemets vold mod forbryderen ikke må føre til, at forbryderen straks efter løsladelsen går hen og skyder dommeren ned. Også vi betragter dommeren, der administrerer den kollektive vold, som fredhellig. Vold mod dommer eller andre tjenestemænd i funktion ser vi på med større afsky end andre former for vold, for den sætter spørgsmålstegn ved retfærdigheden i hele voldssystemet/retssystemet.

Girard understreger gang på gang, at hvis vi *afmytologiserer* disse religiøse fortællinger og ser talen om Guds legitimation af volden som samfundets behov for at sikre sig mod uenighed om retfærdigheden i hele sydebukkemekanismen, så står vi tilbage med en kerne, som er yderst velkendt og historisk velunderbygget: lynchningen af en enkelt i en krisesituation, hvor fællesskabet trænger til at stives af.

Men når dette er sagt, må vi alligevel tilføje, at helt så enkelt er det ikke i Jonasfortællingen. Offeret forbliver nemlig ikke i denne første offerrolle. Han bliver af den samme Gud, som fortællingen lader være ansvarlig for første akt, sendt ned i hvalfiskens bug for siden at blive kastet op på strandbredden, så historien kan begynde forfra.

Israels Gud accepterer altså ikke dette syndoffer. Den gamle mekanisme køres ganske vist igennem, så man synes, at alt passer til Girards system; men Gud redder Jonas, ikke kun de hedenske søfolk. Historien kan nu gentage sig, og det sker, kan det se ud til, i form af en kontrast-handling. Nu drager han virkelig til Ninive og forkynder dom. Hvad Jonas havde ventet var naturligvis, at ordene skulle gå i opfyldelse; men se, det modsatte sker: alle i byen, store og små, kvæg og mennesker, omvender



sig og råber til - ikke deres egen - men Israels Gud. Hvilket mirakel, hvilken glæde må dette ikke vække i himlen med så mange syndere, der omvender sig!

Og Jonas bliver sur. Flygter for anden gang. Ikke ud over havet, men ind i ørkenen, hvor han sidder og murrer under den bagende sol, nødtørftigt skygget af sin løvhytte og siden af den så underfuldt fremvoksende plante, som lige så underfuldt (dvs. efter Guds vilje) forsvinder igen.

Og så følger den sidste samtale, hvor Gud tager sin profet i skole og spørger, om ikke Gud skulle ynkes over Ninive, den store stad med mere end tolv gange 10 000 mennesker, som ikke kan skelne højre fra venstre, og meget kvæg (Jon 4,11).

Den forskelsløse masse, for hvem lynchning ligger så snublende nær, når kriser opstår, valgte i denne situation noget helt andet. De solidariserede sig med hinanden i en fælles henvendelse til den ene Gud; de underkastede sig og blev taget til nåde af ham. Og den tidligere sydebuk, profeten, der ikke engang fik lov at gå ind i rollen som andet end en overgangsrolle, hvad sker der med ham? Ja, han bliver stående på scenen, konfronteret med et spørgsmål, der i en senere tekst i den bibelske tradition får denne formulering: »Mit barn! du er altid hos mig, og alt mit er dit. Men nu burde vi glæde og fryde os, fordi din bror var død, men er blevet levende, og var fortabt, men er fundet igen« (Luk 15,31-32).

Vi kan af denne fortælling se, *at situationen med sydebukken ligner, men der er også forskelle*. Fortælleren af Jonashistorien ved øjensynlig, at Israels Gud ikke må bruges til legitimation af den kollektive vold; og alligevel kender han tydeligvis fænomenet og ved at fortælle sin historie med dette fænomen som baggrund.

Vi ved ikke præcis, hvornår Jonasfortællingen er blevet til; men den hører i det mindste til de yngste lag i Gammel Testamente og er fra en tid, hvor det store problem har været, hvorledes man skal forholde sig til de fremmede, formentlig 200-tallet f.Kr. Og forkyndelsen er klar: Jahve er ikke den chauvinistiske Gud, som nogle grupper i folket har ment, han kan også ynkes over hedninger og andre umælende væsner.

Baggrunden for denne forkyndelse er ikke naiv tillid til, at verden er et paradys med plads for alle, uden indbyrdes konflikter. Kriser opstår, man rotter sig sammen for at sikre fællesskabet og ofrer den ene; men sydebukkemekanismen sættes ud af kraft, når den ene reddes af Gud selv og bliver til redning netop for hedninger. Så helt anderledes er pointen i

## Syndebukke i Gammel Testamente

denne fortælling end i de mange beretninger om, hvordan de fremmede mejes til side, da det ene folk baner sig vej ind i det forjættede land, hvor man fornemmer, at de mange folk må dø for at give plads for det ene. I Jonasberetningen må det ene folk, gennem sin profet, overveje, frelst som det er fra syndebukkerollen, om det vil acceptere en tilværelse, hvor der slet ikke ofres, men hvor barmhjertigheden giver plads både for helheden og den enkelte.

Girard har i sine analyser af gammeltestamentlige og nyttestamentlige tekster på ingen måde overset, at der netop i den bibelske tradition sker noget andet. Han taler om, at de bibelske tekster afslører den gamle sandhed, at offeret er arbitrært valgt, at behovet for et offer ikke skal placeres i en ond guddom, men i et samfunds egne behov for at genskabe kosmos efter kaos. Og Girard har ganske ret i at pege på dette specielle ved de bibelske syndebukkefortællinger. På den ene side kan vi nemt genfinde strukturen, på den anden side opdager vi gang på gang, at fortællingerne er mere underfundige end som så. De lader sig ikke binde hvad som helst på ærmet.

En af de bedst kendte fortællinger om syndebukken er beretningen om *Isaks ofring*, 1. Mosebog 22. Den handler om et menneskeoffer, der ikke blev realiseret, for Gud greb ind mod det. Fortællingen har fået en meget speciel form, idet kravet om den kollektive vold mod en enkelt er tillagt Gud selv. Det er de himmelske magter, der synes at have rottet sig sammen mod den uskyldige Isak. Eller er det nu det?

Søren Kierkegaard har gennemreflekteret fortællingen på forskellige måder og lader i en af sine versioner Abraham være den, der forser sig på sønnen. Under alle omstændigheder er det autoriteterne, der vender sig mod barnet, den uskyldige, hvis særlige kendetegn er, at han er sin fars eneste, »ham du elsker«. Men de gør det, fordi de mener, at det er det rigtige.

Abraham bad Gud tilgive sig den synd, at han havde villet ofre Isak; at faderen havde glemt sin pligt mod sønnen. Han red ofte sin ensomme vej, men han fandt ikke ro. Han kunne ikke begribe, at det var en synd, at han havde villet ofre Gud det bedste, han ejede, det, hvorfor han gerne selv havde ladet sit liv mange gange; og hvis det var en synd, hvis han ikke havde elsket Isak således, da kunne han ikke forstå, at denne kunne tilgives; thi hvilken synd var forfærdeligere?

Således skriver Kierkegaard i indledningen til *Frygt og Bæven*. Og han rammer vel hermed den side af sagen, der drejer sig om hobens overbe-

visthed om at handle gudvelbehageligt, når den ofrer en sydebuk.

Ene mod alle de andre står også forfatteren til *Salme 22*. »Min Gud, min Gud, hvorfor har du forladt mig?« spørger han og beskriver senere sin situation som det at være omringet af stærke dyr. Men heller ikke her bliver den udstødte overladt til sin skæbne, salmen kan slutte med beken-delsen: »Han greb ind!« (Ps 22,32).

Temaet findes adskillige steder i Gammel Testamente. Også profeten *Jeremias* har oplevet forfølgelse og trusler på livet.

Alle vegne er der rædsel, jeg hører mange hviske: 'Angiv ham, lad os angive ham!'  
Alle mine venner venter på, at jeg skal snuble: 'Måske lader han sig lokke, så vi kan  
få ram på ham og hævne os på ham!' (Jer 20,10).

Situationen svarer ganske til, hvad Girard beskriver som en typisk krise-situation, hvor vennerne, dvs. alle de andre i samfundet, venter på at få lejlighed til at udpege en sydebuk. Samfundets stabilitet sikres nemlig ekstra, hvis den pågældende begår et fejltrin, der kan være den velkomne lejlighed til at fordømme ham.

I sin analyse af *Jobsbogen*<sup>5</sup> gør Girard opmærksom på, at det hører med til skemaet, at sydebukken kan have været en højststående person, der en tid lang har nydt alles bevågenhed. Man har dyrket ham som et idol, styrket sammenholdet ved den fælles hyldest til den ene. Men ud af den fælles hyldest vokser det fælles had, trangen til at idolet forser sig en smule, udviser det hovmod, der står for fald, det fejltrin, der kan vende samtlige indestængte aggressioner mod ham. Idoldyrkelsen kan ofte virke som ægte »råhygge«. Man aner, mere end man ser det, knivene i ærmerne. Glæden over den tilbedtes fald er ikke mindre end glæden over opstigningen til ærens tinder. Afgørende for fællesskabet er, at man imiterer hinandens følelser, at man er fælles om såvel Palmesøndag som Langfre-dag.

Gammel Testamente rummer som nævnt mange tekster, der direkte eller indirekte afslører disse mekanismer for os, blotlægger de egentlige motiver bag ofringerne, og de projektioner, der finder sted, når den kollektive vold skal legitimeres som Guds eget krav eller ønske. Men hvordan så med den tekst, der spiller så stor en rolle i kristen tolkning af frelses-dramaet på Golgatha, sangen om *Den lidende Herrens Tjener*?

En af de centrale metaforer i sangen om tjeneren er billedet af lammet, der føres til slagtning, Jes 53,7. Denne metafor er genbrugt i Ny Testa-

## Sydebukke i Gammel Testamente

mentes tolkning af Jesus fra Nazareth. Fælles for både Gammel og Ny Testamente er forestillingen om hyrden som folkets leder. Tjenersangene hos Jesaja bygger i vid udstrækning på kongeideologiens forestillinger om kongen som hyrde, men foretager her den transformation, at hyrden er blevet offerlam. Hyrden, hvis opgave bestod i at pleje og helbrede lam-mene, tager her de forvildede lams sygdomme på sig og bærer fårenes lidelser, Jes 53,6-7. Med et andet billede hedder det, at han var som et rodsrud af den tørre jord. Alle vendte sig fra ham, han var foragtet og forladt af mennesker, overladt til den visse død, som udstødelse må være det i et samfund, hvor individet kun lever på fællesskabets nåde og barmhertighed.

Vi genkender sydebukken, alle mod en, og vi genkender et træk, som også ligger i Girards analyse: den enes død bliver til liv for de mange. Samfundet rider krisen af og overlever ved den enes offer. Offeret indebærer livskim. »Når hans liv er bragt som skyldoffer, ser han afkom og får et langt liv, og Herrens vilje lykkes ved ham« (v. 10).

Men så kommer vi i vanskeligheder med udlægningen af sangen. Det er et standende stridsspørgsmål, om tjeneren er en enkeltperson eller et kollektiv. Tænker forfatteren på en konkret person eller er det Israel, der tegnes i billedet af tjeneren? I stedet for at forsøge en direkte oversættelse af et billede skulle vi måske hellere overveje, hvilke betydningspotentialer billedet indeholder, og hvad det har kunnet bruges til at tyde.

I sin historiske sammenhæng har billedet uden tvivl sin baggrund i det pågående spørgsmål om Israels rolle blandt nationerne. Som minoritet i et fremmed land må israelitterne gennemtænke, hvordan forholdet er mellem minoriteten, det ene folk, og majoriteten, alle de fremmede. Og en af modellerne for denne tolkning har været billedet af folket som et offerlam, der bærer skyld for andre.

I Ny Testamente er denne tanke forstået således, at den ene uskyldige bærer alle de andres skyld. I Gammel Testamente er det næppe tænkeligt, at man skulle have kunnet fremstille sig selv som skyldfri. Snarere har forfatteren villet sige, at straffen overgår skylden, når det i indledningen til Deuterotelesajaafsnittet hedder: »Trøst mit folk, trøst det!« siger jeres Gud. »Tal til Jerusalems hjerte, sig hende, at hendes hoveri er til ende, at hendes skyld er betalt; for af Herrens hånd har hun fået dobbelt straf for alle sine synder« (Jes 40,1-2). Det postuleres ikke, at Jerusalem er syndfri; men det skjules heller ikke, at straffen har været af langt større omfang,

end skylden berettiger til. Sådan har mange vel følt det, og de har anfægtet måttet spørge efter Guds retfærdighed. Et af svarene finder vi i kap. 53's skildring af, hvordan straffen har en funktion, der går ud over det at være retfærdig gengæld for egen skyld.

Digtet om tjeneren forsøger at formulere to ting på samme tid: Det er et gennemgående tema i sangen, at folket ikke troede deres egne øjne. Hvad der skete, skete med dem selv; men de forstod ikke deres egen rolle. De kan gennem billedet af tjeneren, hvis skæbne kom de uforstående til gode, på samme tid se sig selv som tjeneren og de skyldige vantro, der måtte leve af soning. Ved at fordele rollerne på flere agerende: tjeneren og de andre, lammet og de forvildede får, bliver det muligt at sige det meget komplekse, at de ikke blot er skyldige i deres skæbne og derfor har fortjent straf, men at de også er delvis uskyldige, idet de bærer ekstra straf til soning for andre.

Jeg tror ikke, vi kommer længere ind på en tekst af denne type ved at kræve logisk klarhed; derimod tror jeg, vi fornemmer hvad der har stået på spil for datiden, hvis vi gør os klart, hvor væsentligt det har været for dem at finde et sprog, der giver mulighed for en betydningsfylde, som billedet af Herrens lidende tjener. Et billede, der i samvirke med hyrdebilledet giver mulighed for gentagne refleksioner over folkets skæbne: Straf som forskyldt - straf der overskrider synden - straf, der bliver til soning - død, der bliver til liv for mange. Alle disse påstande ligger latent i de billedkæder, tjenersangene danner, og generation efter generation har kunnet arbejde videre med dem uden at udtømme dem. Syndebukken, skyldig - uskyldig, livgiveren, minoriteten blandt de mange, plaget og forfulgt, men ikke uden mening, påstår Jes 53. For livet fortsætter gennem offeret. Efter sin lidelse ser han lys, han mættes i sin indsigt; min tjener bringer retfærdighed til de mange, og han bærer deres overtrædelser (Jes 53,11).

Offeret giver sit liv for andre, men vinder livet igen. Som en anden Jonas går han gennem døden til nyt liv. Igen mærker man Gammel Testaments modvilje mod offerets tilintetgørelse.

Girard understreger, at syndebukkens funktion er at genskabe kosmos i samfundet. Derfor må offeret selv dø, for ved individets død genopstår fællesskabet i samfundet.

## Sydebukke i Gammel Testamente

### 5. Offerets livsfunktion i de bibelske skrifter

I Gammel Testamente - og Ny Testamente med - bliver døden ikke det sidste for offeret. Også offeret når frem til livet. Der sker en transformation af de mekanismer, som ifølge Girard kendetegner ethvert samfund: den kollektive volds ofring af enkeltindividet. Eller rettere, der sker en afsløring af, hvad det er, der sker, at det er en blodig uretfærdighed, samfundene gør sig skyldige i, når de kaster sig over en sydebuk og endda formaster sig til at sige, at sådan har Gud i sin retfærdighed villet det.

De bibelske skrifter afstår naturligvis ikke fra at give en religiøs tolkning af de situationer, hvor den ene står over for alle; men det afgørende er, at i de bibelske skrifter er der en gennemgående protest mod at tage Gud til indtægt for menneskelig vold. Ikke sådan, at vi ikke har tekster, der afspejler det klassiske system, det har vi. Beretningen om Akan, der stenes af hele folket, fordi han har tilranet sig noget af krigsbyttet, er et udmærket eksempel herpå (jf. Jos 7).<sup>6</sup> Men vi har - og det er pointen - vi har også protesten, der transformerer mekanismen, så offeret reddes ikke fra, men gennem sin skæbne som sydebuk og selv bliver til redning for mange. Tydeligst kommer dette måske frem i selve Lidelseshistorien i Ny Testamente, hvor ingen læser er i tvivl om, at sydebukken lider med urette. At det er menneskelig grusomhed, eller menneskelig erkendelse af offermekanismens effektivitet, der er på spil. Tænk blot på den besindige Kajfas, der havde givet jøderne det råd, at det var det bedste, at ét menneske døde for hele folket (Johs 18,14). Jo, sydebukkens nødvendighed i en situation, hvor hele folkets skæbne står på spil, var ikke datiden ukendt.

### 6. Historiciteten i beretningerne?

At lidelseshistorien i Ny Testamente beretter om en historisk tildragelse, hvor en vis nazaræer ved navn Jesus først blev hyldet som Messias og derpå korsfæstet på opfordring af den samme hob, vil ingen historiker vel ytre tvivl om. Hele den konkrete situation er beskrevet med en sådan detailrigdom, at den virker overbevisende. Det må være vidner til begivenhederne, der har stået bag nedfældelsen af disse beretninger. At forfatterne har forsynet deres fortælling med teologiske udlægninger af, hvad Jesu lidelse og død betød for verden, anfægter ikke historikerens tillid til, at dette er sket.

Men hvordan så med tekster som sangene om den lidende Herrens tjener eller Jobs bog eller Salme 22 eller Jonas-bogen? I hvilken forstand er de vidner om historiske begivenheder?

Hvis Girard har ret i sin påstand om, at den kollektive vold indgår i samfundenes opretholdelse af stabilitet gennem udpegning af de nødvendige syndebukke, er der vel ingen grund til at betegne de bibelske tekster om alle vendt mod den ene som fiktion, i betydningen noget der er frit opfundet og uden forbindelse med virkeligheden. Tværtimod er disse tekster virkelighedsnære i deres beskrivelse af menneskets lod og i deres afsløring af, hvorledes samfund indretter sig. Ikke at vi så kan tidsfæste en vis Job fra landet Uz, men snarere, at vi kan tidsfæste og kulturelt placere et vist folk, hvis skæbne måtte gennemreflekteres i enkeltfortællinger og billeder, det være sig billedet af den retfærdigt lidende eller billedet af tjeneren, der både led med rette og ud over det, der tilkom ham. Som afspejlinger af det eksilerede folks selvransagelse og refleksion over egen skæbne er disse tekster kilder til Israels historie i 6. århundrede f.Kr. Hvori består da deres sandfærdighed?

Det må her som i andre sammenhænge være væsentligt, om vi vil tage lidelseshistorier alvorligt og dermed yde ofrene den eneste retfærdighed, vi kan yde dem i dag, nemlig at fæste lid til deres skrig.

Sandfærdigheden består derfor, for mig at se, i den protest, disse tekster bringer til orde over for den altdominerende fremstilling af Israels historie, som udgøres af det deuteronomistiske historieværk. Som bekendt er dette historieværk vor fælles børnelærdom. Vi så, hvordan det er bygget op over et helt bestemt skema: straf, omvendelse, frelse. Og set i lyset af Girards ideer må vi sige, at man kan læse dette historieværk som én stor syndebukkejagt. Periode for periode afslører redaktorerne, hvem der var den skyldige i folkets straf.

Deuteronomisterne har lært os at betragte Israels lidelseshistorie som én stor retfærdighedshandling fra Guds side: straf som forskyldt. Det var deres tolkning af historiens gang. Og ofte har de samtidigt profeter på deres side, når de forkynder, at Gud har udvalgt assyrerne eller babylonerne som sit strafferedskab. Bøj jer derfor under babylonerkongens åg, for Gud vil det således. Og vi overser lige så stille, at teksterne *også* er vidnesbyrd om et historisk forløb, hvis grundbestanddele var stormagternes magtbrynde og majoritetens behov for at markere sig på minoritetens bekostning. Vi læser med en selvfølgelighed om massakre efter massakre;

## Sydebukke i Gammel Testamente

snart er det den lille minoritet, det udvalgte folk, der udrydder landets befolkning, da de under Josuas førerskab trænger ind på fremmed grund; snart er det Israel selv, der løbes over ende af stormagter. De teologiske tolkninger synes at få tingene til at falde på plads for os: Gud ville det således, altså er det godt og retfærdigt, altså er det magthaverne, der altid har ret.

Girards afmytologisering af myterne, af de religiøse fortællinger, bringer os nær på den virkelighed, hvor ofrene for volden skriger i smerte, hvor uskyldiges lidelse bliver realitet. Den giver os øjne at se med, når vi genlæser de bibelske beretninger og opdager, at disse indeholder selv protesten mod de alt for lette løsninger, stiller sig selv gang på gang på de lidendes side, går ind i den menneskeskabte vold og afslører den, som det den er: ikke guddommelig vilje, men menneskeligt begær, smykket og legitimeret med kønne ord.

### 7. Guds billedet i Jobs bog

Som et sidste eksempel skal vi kort se på nogle af hovedtankerne i Jobs bog. Når Job så konsekvent må gå i rette med sine såkaldte venner, er det ikke blot for at fastholde sin egen uskyld, eller i det mindste relative uskyld. Det er også for at sønderflænge det Guds billede, de har gjort sig til talsmænd for, hvor alting går op, hvor man kan kigge Gud i kortene og aflede enhver jordisk begivenhed af Guds retfærdige vilje.

Jobs protest bliver ganske vist inden for datidens generelle ramme, dvs. visdomstraditionens krav om rationalitet, når han holder Gud fast på, at enhver begivenhed i denne verden er Guds værk. Men Jobsbogens forfatter siger mere, end Job er i stand til. Ved at kombinere den »tro-skyldige« rammefortælling om Satans møde med Gud i himlen, hvor Jobs skæbne afgøres og ikke blot én, men to magter driver deres spil, og ved at tilføje de vældige Gudstaler, hvor det ene besynderlige dyr dukker frem af ørkenlandskabet efter det andet, eller rejser sig af det vældige urhav, med Jobs krav om gennemskuelighed, viser han, at Guds retfærdighed ikke står og falder med menneskets handlinger. Der sker vold og undertrykkelse på jorden; der er sataniske begivenheder; der er venner, der begynder som rygklappere for siden at være de første til at spytte på det tidligere idol; der sker ting, hvor offeret lider med urette, hvor den uskyldige bliver offer for hoben. Men det sker også, at offeret ikke lynches, men reddes i sidste øjeblik.



Girard har i sin Jobanalyse bevidst holdt sig til dialogdelen.<sup>7</sup> Han betragter rammefortællingen og Gudstalerne som et forrædderi mod den uskyldige Job, der bliver omgivelsernes sydebuk. Pludselig går det hele op igen, alt ender som i en Hollywood-film. Og dermed bliver Gud i realiteten forfølgernes Gud, mener Girard. For så er alt det, der er overgået Job, jo sket med Guds billigelse, og Job har ingen anden udvej end at bøje sig for majestæten, når han viser sig i al sin magt og vælde.

Men helt så klart er det ikke, hvis man fastholder Jobsbogen som en helhed, og ikke spiller enkeltdelene ud mod hinanden. Girard tager efter min vurdering ikke Satanskikkelsen tilstrækkeligt alvorligt i denne forbindelse.<sup>8</sup> Hans behov for at bringe os ned til jorden og holde os fast ved den hverdag, hvor ondskab, begær og vold hersker, får ham til at bortmytologisere Satanskikkelsen samtidig med, at han fastholder talen om Gud som meningsfuld.

Og her går det så galt. For kan man tale meningsfuldt om Gud, så må man også acceptere, at det er meningsfuldt at tale om Satan. Og er det ens pointe at fastholde menneskelivets realiteter, så må man også vide, hvor i sit verdensbillede man placerer det sataniske element. For ingen afmytologisering fører i praksis til en ophævelse af det ondes magt, det fører kun til en - ofte ubevidst - nyplacering dér, hvor der er mulighed for at placere det. Og da er der kun to muligheder tilbage: Gud eller mennesket. Enten dæmoniseres Gud eller også dæmoniseres mennesket.

Når Girard afviser at tage rammefortællingen om mødet mellem Gud og Satan i den himmelske rådsforsamling alvorligt, kunne man forestille sig, at det skyldtes, at han frygtede en afstrejfnig af den historiske kendsgerning, som den kollektive vold er. Men talen om Satan frikender ikke de mennesker, der er redskaber for de sataniske handlinger. Ud fra bibelsk tankegang står mennesket over for valget mellem godt og ondt. Derfor bliver historien beretningen om såvel bødler som ofre.

Efter mit skøn bliver faren for en ansvarsforflygtigelse ikke større, fordi man taler om både Gud og Satan. Men ens sprogbrug bliver mere præcis i forhold til de realiteter, som Girard først og fremmest ønsker at tage alvorligt. Og netop dette ønske om at tage de lidendes parti og afvise, at Gud skulle ønske det uskyldige offers død, tjener dæmonologien til at styrke.

## Sydebukke i Gammel Testamente

### 8. Konklusion

Jeg sagde i begyndelsen af diskussionen om forholdet mellem Historien og historierne, at det kunne vise sig at være et moralsk spørgsmål, om vi fæstede lid til de lidendes fortællinger om deres lidelser. Læsningen af René Girard har gjort det pågående at stille sig selv det spørgsmål, om vi måske i en del af den moderne forskning har overset dette.

Moderne historikers understregning af, at adskillige af de tekster, som vi hidtil ubekymret har læst som historiske kilder til den tid, de beretter om, er blevet til på et langt senere tidspunkt og med ganske andre formål end at affotografere de historiske begivenheder i fortiden, har gjort det nærliggende for mange af os at lægge de egentlige historiske studier bag os og vælge at arbejde med teksterne alene som litterære tekster. Vi tilslutter os de narratologiske strømninger eller kaster os begejstret ud i analyser af det poetiske billedsprog og dets velsignelser. Og ikke et ondt ord om den slags studier; de er mig jo på ingen måde fremmede.

Men vi begår nemt den fejl, at vi kapper forbindelsen mellem Historien og historierne, fordi vi alligevel ikke kan bruge historierne præcis således som tidligere generationer af historikere mente at kunne, nemlig som direkte kildeskrifter. Men de nyere landvindinger inden for historieforskningen har jo blot vist os, at disse tekster primært er kilder til et andet tidspunkt i Historien, nemlig det tidspunkt, hvor redaktorerne af dem levede, og kun i begrænset grad til den fortid de omhandler. Det er altså stadig menneskelige erfaringer, der bearbejdes i teksterne, selv om f.eks. patriarkhistorierne vil vise sig at sige mere om folkets skæbne i Babylon og dets refleksioner derover, end om en særlig patriarktid i 2. årtusind f.Kr.

Vi må ikke, når vi beskæftiger os med disse beretninger som litteratur, glemme, at der bag dem ligger erfaringer af menneskelig lidelse påtvunget mennesker af andre mennesker. De gammeltestamentlige tekster giver selv deres protest, når vi blot ser ulykken som legitimeret af Gud selv. Det sker, når fortællingerne afslører den kollektive vold som det, den er: udtryk for menneskets mimetiske begær.

Men Gammel og Ny Testamente gør da mere end at afsløre begæret og volden. De forkynder liv efter volden, redning gennem den meningsløse død. Ikke for at legitimere den kollektive vold mod den ene og retfærdiggøre lidelsen, men for at føre videre end lidelsen, ud af den og ind i en verden, hvor offeret én gang for alle er fuldbyrdet.

## Noter

1. René Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris 1978; René Girard, *Le Bouc émissaire*, Paris 1982; René Girard, *La Route antique des hommes pervers*, Paris 1985. - Alle tre er udkommet i billigbogsform i serien *Le Livre de Poche*.
2. En god introduktion til Girard findes i *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 6, 1985, hvor Finn Frandsen har skrevet artiklen: »Begæret, volden og offeret«. Jeg bygger i det følgende dels på RvT-artiklen, dels på ovennævnte bøger af Girard.
3. *Le Bouc émissaire*, 1982, 5 ff (Livre de Poche-udgaven).
4. Se Finn Frandsens korte gennemgang i *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift*, 1985, 81-82.
5. Se *La Route antique des hommes pervers*, 1985, 22 samt afsnittet s. 102-106: »Job et le roi sacré«.
6. Jf. Hans Jørgen Lundager Jensen, »Det flygtige fællesskab (eller rettere sagt: Teach Me, Tiger) - et foredrag«, *Fønix* 12/3, 1988.
7. Se *La Route antique des hommes pervers*, 1985, 162-165.
8. Jf. hertil talen om »Satan« i *Le Bouc émissaire*, 1982, 127 ff, hvor Girard ganske anderledes (ud fra Johannesevangeliet) beskæftiger sig med både Gud og Satan.

## Summary

»Scapegoats in the Old Testament: History, Story and the Right of the Victim.« - The French anthropologist René Girard is known for his theory of the unanimous victimage as the generative mechanism of all religions and social institutions. According to Girard the function of this mechanism is to stop the crisis by sacrificing one person, the scapegoat.

This article gives a short introduction to Girard and discusses whether the Deuteronomistic History should be read as a hunting of scapegoats. The answer is yes, but it is shown that a great number of Old Testament texts react strongly against this cruel and arbitrary treatment of the innocent: The Book of Jonah, Gen 22, Ps 22, The Book of Job and Isa 53. In these texts the scapegoat is saved and the reader knows his innocence.

Texts like these may be read as a protest against the Deuteronomistic understanding of History as a clear and righteous system, where God rewards all good and punishes all evil. And it is suggested that one of the consequences of the discovery of this victimage mechanism is that it is not only a historical, but also an ethical question whether the readers trust the historicity of texts giving words to the cries of innocent victims in the past. Trusting their suffering is the only way to do them justice to-day.

Kirsten Nielsen  
Lektor, dr. theol.  
Institut for Religionsstudier  
Aarhus Universitet