

## BEGÆRET, VOLDEN OG OFFERET

Introduktion til Rene Girards teori om det religiøse

ανοίξω εν παραβολαῖς το στόμα μου  
έρευξομαι κεκρυμμενα απο καταβολῆς  
(Mattæus 13,35)

"Der er intet i den menneskelige kultur, som ikke kan føres tilbage til syndoffer-mekanismen".

(R. Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, 1978, 72)

### 1. Skandalen "Rene Girard".

Den franske litteraturkritiker og antropolog Rene Girard (f. 1923) fremstår i dag som én af vor tids mest originale og ... skandaløse tænkere. Original, fordi han afslører syndoffer-mekanismen som den afgørende kulturskabende faktor, og fordi han vover at gøre dette kollektive mord til den generelle forklaringsmodel bag forbud, riter og myter. Men især skandaløs, fordi han uventet inddrager Bibelens tekster i sin afsløring af "det, som har været skjult fra verdens grundlæggelse", og fordi han kritiserer de teorier, som for tiden gør sig på bjerget: strukturalismen, psykoanalysen og marxismen. Bemærkelsesværdigt nok har ingen af de kendte repræsentanter for nogen af disse retninger, som f.eks. etnologen Claude Lévi-Strauss eller psykoanalytikeren Jacques Lacan, taget til orde mod denne kritik.<sup>1</sup>

Baggrunden for den store opmærksomhed, som i disse år vies Girard, er den usædvanlige historie om et stykke litteraturkritik, der i løbet af knap tyve år blev til en hel "fundamentalantropologi". Efter at Girard i 1947 havde afsluttet sin uddannelse som arkivar på Ecole des Chartes i Paris, tog han til USA for at forske og undervise. I 1950'erne griber han i forskellige artikler i amerikanske og franske tidsskrifter ind i den litterære debat omkring "la nouvelle critique", som på dette tidspunkt var repræsenteret af bl.a. Roland Barthes,

Georges Poulet og Jean-Pierre Richard. Det er i forlængelse af denne debat, at han i 1961 udgiver sit første hovedværk *Mensonge romantique et vérité romanesque*, en genial analyse af en række store romaner fra Cervantes til Dostojevskij og Proust, der allerede indeholder det, som senere bliver *la pièce maîtresse* i hans antropologi: teorien om det triangulære eller mimetiske begær. Et mindre udvalg af hans litterære arbejder fra 60'erne er siden udkommet under titlen *Critique dans un souterrain*.

Med udgivelsen af *La violence et le sacré* i 1972 påkalder Girard sig for alvor et større publikums interesse. Det litterære materiale er nu udskiftet med primitive religioner og klassiske græske tragedier, og bogen rummer en spændende redegørelse for volden som "det helliges hemmelige sjæl". Selv om den i pressen blev kritiseret for sine overdrevne generaliseringer, var modtagelsen positiv, og bogen blev året efter belønnet med en pris af Det franske Akademi. I 1978 kommer så endelig det tredje hovedværk, den store *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, hvor Girard i et *interview-fleuve* over flere hundrede sider med Guy Lefort og Jean-Michel Oughourlian diskuterer sin ikke-sakrificielle læsning af evangelierne og det, som herefter præsenteres som en sammenhængende antropologisk teori. Skal man begynde at læse Girard, er dette værk uden tvivl det bedste udgangspunkt. René Girards foreløbig sidste bog udkom i 1982 og hedder *Le Bouc émissaire*. Han har siden 1981 været professor i fransk sprog, litteratur og civilisation ved det ansete Stanford-universitet i Kalifornien.

Denne artikel er en introduktion til det, som man i dag er begyndt at omtale som "Girard-systemet", og som altså har vakt skandale i de intellektuelle miljøer både i og uden for Frankrig. Hovedvægten er lagt på Girards teori om det religiøse.

## 2. Girard-systemet

Man har kaldt René Girard for en "totaliserende tæinker", og karakteristikken rammer ikke helt ved siden af. I sine bestræbelser for at give en *videnskab om det religiøse* et solidt og

forklaringsdygtigt fundament fører han nemlig *alle* kulturelle fænomener tilbage til ét og samme princip: syndoffermekanismen og den grundlæggende vold. Girard har således ikke meget tilfældes med folk som f.eks. Georges Dumézil eller Claude Lévi-Strauss, som han anklager for at indskrænke etnologien til en strukturel læsning af symbolske former og for at vige uden om det store spørgsmål om det religiøse.<sup>2</sup> Hans system skal snarere betragtes som en videreføring af Freuds refleksioner over fadermordet i *Totem og tabu* eller som en realisering af Durkheims tese i *Les formes élémentaires de la vie religieuse*: at alle sociale institutioner har deres rod i religionen.<sup>3</sup>

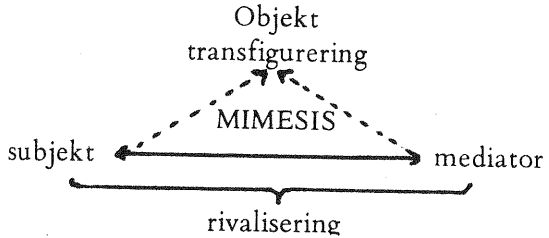
Girard gør meget ud af at betone, at hans antropologi er en "videnskabelig hypotese", at den bygger på "kendsgeninger, hvis empiriske karakter ikke kan verificeres empirisk", men som kun kan belyses gennem en komparativ analyse af tekster, hvis vidnesbyrd tilmed ofte er indirekte eller fordrejede på grund af den miskendelse, som det religiøse nødvendigvis er forbundet med.<sup>4</sup> Alligevel kan det følgende isolerede eksempel måske give et første indblik i hans tankegang. I *La violence et le sacré* refererer Girard i forbindelse med en redegørelse for forholdet mellem tilfældighed og guddommelig indgriben til Jonas' bog i Det gamle Testamente. I begyndelsen af denne tekst giver Gud som bekendt Jonas ordre til at tage til den assyriske hovedstad Nineve for at forkynde dens fald, men han forsøger at unddrage sig missionen og sejler bort med et skib til Tarsis. Ude på havet møder fartøjet en stærk storm, som Gud har rejst. Sømændene bliver bange, kaster alt over bord for at lette skibet og anråber deres forskellige guder, men intet hjælper. Derefter kaster de lod for at få at vide, hvem der er skyld i ulykken, og loddet rammer Jonas. Han afslører alt om sin flugt og råder besætningen til at kaste ham i havet. I første omgang prøver sømændene dog at ro i land, men forgæves. Til sidst henvender de sig så til Gud:

" "Ak, Herre! Lad os ikke omkomme for denne mands sjæls skyld og lad ikke uskyldigt blod komme over

os; thi det er jo dig, Herre, der har gjort, som du ville". Derpå tog de Jonas og kastede ham i havet, og straks lagde det sig" (Jon. 1,14-15).

For Girard er dette afsnit i virkeligheden historien om en "sakrificiel krise og dens løsning".<sup>5</sup> Skibet repræsenterer et fællesskab og den stærke storm krisen. Alle guder anråbes på samme tid, og der sker en opløsning af den kulturelle og religiøse orden. Men så træder syndoffer-mekanismen i funktion: lodtrækningen udpeger et offer, hvis udstødelse opretter en ny kulturel og religiøs orden for fællesskabet. I dette tilfælde forsvinder stormen, og sømændene omvendes til en ny gud: Herren. Lad os se nærmere på elementerne i denne mekanisme.

Jean-Pierre Dupuy har beskrevet Girard-systemet som en "pyramide, der står på spidsen".<sup>6</sup> Spidsen er Girards teori om *det mimetiske begær*, der ikke alene danner grundlaget for hans såkaldte *interdividuelle psykologi*, men som også er forudsætningen for hele hans antropologi. Falder denne teori, falder derfor hele bygningen. Teorien går i al sin enkelthed ud på, at mennesket i sin adfærd er styret af en primær mimetisme, som det for øvrigt i et vist omfang har til fælles med dyrene, og som bevirker, at det kun kan begære noget, som et andet menneske i forvejen begærer. "Begæret er af natur *mimetisk*, det efterligner et model-begær; det udvælger det samme objekt som denne model".<sup>7</sup> Mennesket er med andre ord ikke i stand til at begære af sig selv, og objektet for dets begær må udpeges af en Anden, som Girard kalder for *mediatoren*. Den centrale relation i denne trekant er ikke, som man skulle tro, relationen subjekt-objekt, men derimod relationen subjekt-mediator. Det er mediatoren, som gør objektet eftertragtelssværdigt. "Mediatorens prestige overføres til det begærede objekt og giver dette en illusorisk værdi. Det triangulære begær er et begær, som *transfigurerer* sit objekt".<sup>8</sup> Deraf følgende paradoks: objektet ville miste sin værdi, hvis subjektet kunne erhverve sig det definitivt og overflødig gøre mediatoren. Vi får således dette enkle skema:



René Girard har valgt titlen til sit første hovedværk *Mensonge romantique et vérité romanesque* ud fra denne "mimetiske hypotese". Udtrykket *romantisk løgn* hentyder til den opfattelse, der enten lader begæret udspringe spontant af et næsten guddommeligt Jeg eller lader det være indskrevet i selve objektets natur. Altså en opfattelse, der har både en subjektivistisk og en naturalistisk side, og som skjuler den Andens tilstedeværelse for sig selv. Over for denne løgn stiller Girard den *romaneske sandhed*, som han finder formuleret hos en række store romanforfattere fra den europæiske litteraturhistorie. I deres værker *afslører* - sådan bliver de i det mindste læst af Girard - både Cervantes, Stendhal, Flaubert Dostojevskij og Proust begærets imitative natur og det psykologiske spil mellem subjekt og mediator: fra beundring og åbent erkendt efterligning i en ekstern mediation (mellem f.eks. Don Quijote og Amadis i *Don Quijote*) til had og jalousi i en intern mediation (mellem f.eks. kældermennesket og officeren i Dostojevskijs *Optegnelser fra et kælderdyb*). For Girard har disse romaner derfor samme subversive status i analysen af det mimetiske begær som senere den evangeliske tekst i afsløringen af syndoffer-mekanismen.<sup>9</sup>

Hvis begæret af natur er mimetisk, tenderer alle de relationer, som det etablerer, mod at blive reciprokke. Eller sagt på en anden måde: subjekt og mediator bliver rivaler i et *individuel* forhold til det objekt, som de udpeger og transfigurerer for hinanden, og der opstår en mimetisk konflikt mellem dem.

"To begær, som er rettet mod det samme objekt, udgør

en hindring for hinanden. Enhver *mimesis* i forbindelse med et begær munder automatisk ud i en konflikt. Menneskene er altid delvis blinde over for årsagen til denne rivalisering. Det *samme*, det *ensartede*, i de menneskelige relationer fremkalder en forestilling om harmoni: vi har den samme smag, vi holder af de samme ting, vi er skabt til at forstå hinanden. Men hvad vil der ske, hvis vi virkelig har det *samme begær*?".<sup>10</sup>

Hermed kan vi præcisere Girards *mimesis*-opfattelse, der adskiller sig fra den klassiske definition på et væsentligt punkt. Han kritiserer Platon og den filosofiske tradition efter ham for at reducere efterligningen til en *repræsentation*. Denne definition ser derved bort fra en meget vigtig dimension af problematikken, nemlig den akkvisitive dimension, som også er den konfliktsuelle dimension. I stedet taler Girard om *tilegnelsens mimesis*, dvs. den efterligning, der har sit udgangspunkt i et objekt, og som afstedkommer den førnævnte mimetiske konflikt.<sup>11</sup>

Ved første øjekast kan René Girards teori om det mimetiske begær synes at ligge ganske tæt op ad Freuds opfattelse af Ødipus-komplekset, hvor faderen jo optræder som rival eller *terzo incomodo* i forhold til barnets incestuøse begær efter moderen, indtil kastrationskomplekset træder i funktion, og overjeg'et dannes. Girard indrømmer da også gerne, at den mimetiske opfattelse udgør en pol i Freuds tænkning. Bl. a. i hans redegørelse for ambivalencen i faderidentificeringen i den store afhandling *Jeg'et og det'et* fra 1923. Men denne dimension med efterligning og rivalisering undertrykkes både hos Freud og især hos hans arvtagere af en objektal opfattelse, der naturaliserer moderen som objekt. Derfor afviser Girard, at der på dette punkt skulle være en teoretisk parallelisme mellem psykoanalysen og hans egen "mimetiske hypotese":

"Det mimetiske begær og Ødipus-komplekset er uforenelig af to vigtige grunde. 1) Hos Freud er begæret efter moderobjektet indre; det er grundlaget, og det er utænke-

ligt, at det selv skulle være grundlagt, især af et andet begær (...). 2) Hos Freud er faderen rigtignok en identifikationsmodel for sønnen efter Ødipus-komplekset og endda før, men denne identifikationsmodel er aldrig en begærsmode<sup>l</sup>".<sup>12</sup>

Freud og den "psykoanalytiske mytologi" afvises altså. Til gengæld henter Girard inspiration hos den engelske antropolog Gregory Bateson fra Palo Alto-skolen i USA. Bateson har med sin såkaldte *double bind*-teori forsøgt at forklare psykosen ud fra det dobbelte og modsigelsesfyldte budskab, som barnet modtager fra en af forældrene. F.eks. er der mødre, som på det sproglige plan giver udtryk for en total hengivenhed over for deres børn, men så snart disse svarer igen på denne erklæring, skubber mødre dem pludselig fra sig, fordi de måske minder dem om en mand, faderen, som har forladt familien osv. Hvis barnet til stadighed udsættes for denne vekslen mellem kærlighed og afsky, mellem varme og kulde, mister det lidt efter lidt enhver tillid til sproget og lukker sig inde i sig selv. Den samme blindgyde fanges det mimetiske begær i, uden at Girard dog af den grund betragter det som et patologisk tilfælde: subjektet konfronteres på samme tid med et *efterlign mig* og et *efterlign mig ikke*, fordi mediatoren både fungerer som model og rival. "Begæret er selve den mimetiske krise",<sup>13</sup> og, som vi skal se om lidt, kan kun syndoffermekanismen og dermed oprettelsen af en kulturel orden, der fordeler er samfunds begær på *forskellige* objekter, forhindre krisen i at løbe løbsk.

I *La violence et le sacré* og *Des choses cachées depuis la fondation du monde* overfører René Girard sin teori om det mimetiske begær fra det psykologiske plan til det kulturelle plan. Erhvert samfund eller fællesskab har oprindeligt oplevet en tilstand med mimetisk krise, hvor menneskene eftertragter de samme objekter. Den ødelæggende *vold*, som en sådan krise uundgåeligt fører med sig, breder sig som en smitte. Stykke for stykke bemægtiger den sig helt det sociale felt og er karakteristisk for en *prækulturel uorden*, hvis struktur

overraskende nok er den absolutte symmetri, dvs. forskelsløshed. Alle kæmper mod alle, og alle er hinandens *dubletter*. Man kan tænke på den konflikтуelle symmetri i Polyneikes og Eteokles' broderkamp i Sofokles' tragedie: selv i døden efterligner de hinanden.

At der er en forbindelse mellem smitsom vold og fravær af forskelle, kan man ifølge Girard få et tydeligt bevis på, hvis man ser på den tilsyneladende absurde angst, som tvillinger vækker i mange primitive samfund. Det hænder, at man i disse kulturer lader enten den ene eller begge børnene gå til grunde, og undertiden inddrages også tvillingernes forældre: hos Nyakyusa'erne skal disse f.eks. isolere sig for et stykke tid og gennemgå bestemte renselsesritualer, før de igen kan slutte sig til fællesskabet.<sup>14</sup> Dette gådefulde fænomen er hidtil blevet fortolket af etnologerne som et forsøg på at beskytte sig mod en "imitativ magi". Girard, derimod, fortolker fænomenet ud fra sin generelle forklaring på *forbud* i primitive samfund: alle forbud er *anti-mimetiske*, fordi deres genstand er det mimetiske begær og den deraf følgende rivalisering og vold. Tvillinger er netop et eksempel på en konstellation af individer, hvorimellem der ikke er markeret nogen forskel på det sociale plan og ofte heller ikke på det fysiske plan. De bliver derfor betragtet som urene, som en farlig smittekilde. "Man må ikke blive forbavset, hvis tvillinger vækker angst: de fremmaner og synes at bebude den største fare for ethvert primitivt samfund, den indifferentierede vold".<sup>15</sup> Denne forklaring understøttes også af det faktum, at tvillingerne ikke bliver dræbt direkte. De bliver "sat ud" og efterladt på et øde sted, hvor de hurtigt vil dø af sig selv, for at fællesskabet på denne måde kan undgå at blive indfanget af voldens onde cirkel.

Girard grupperer de midler, hvormed menneskene har beskyttet eller beskytter sig imod den ødelæggende og smitsomme vold, i tre kategorier:

- 1) præventive midler (sakrificiel afledning af volden - karakteristisk for de primitive samfund)
- 2) regulering af volden ved hjælp af semi-kurative foran-



staltninger som f.eks. frændebod, gudsdomme osv.)

3) kurative midler (retssystemet - karakteristisk for de moderne samfund)

Den historiske udvikling er altså gået fra de præventive midler til de kurative midler. Fælles for dem alle er dog, at de selv bygger på eller udgør en form for vold, men en legitim og differentieret vold. Retssystemet er blot mere effektivt end ofringen. I første omgang vil vi kun koncentrere os om den første af de tre kategorier. Jeg skal senere vende tilbage til, hvorfor det sakrificielle har en mere problematisk status i den moderne verden.

For at kunne forstå, hvordan en spontan lynchning eller *ofring*, som derefter reproduceres *rituelt* af det forsonede fællesskab, kan løse den mimetiske krise mellem menneskene og aflede volden, må man følge krisens logik helt igennem. Den indeholder nemlig selv den mekanisme, som bringer løsningen. Den første fase består i en glidning i efterligningen fra objektet til rivalen. I takt med at krisen forværres, bliver det mimetiske begær et begær *uden objekt*:

”Jo mere rivaliseringerne forstærkes, desto mere glemmer rivalerne de objekter, som oprindeligt var årsagen til dem, desto mere fascineres de af hinanden. Rivaliseringen renses for alle sine ydre indsatser og bliver kort sagt *ren rivalisering* (...). Mimesisen er stærkere end nogensinde, men den kan ikke længere udøves på objektets niveau, eftersom der ikke længere er noget objekt. Der er nu kun antagonister, som vi betegner som dubletter, for der er ikke længere noget, som adskiller dem fra hinanden”.<sup>16</sup>

Girards mønstereksempel på denne glidning er blodfejden eller *vendettaen*, hvor et drab udløser en immanent kædereaktion med hævn på hævn, således at ingen af de implicerede til sidst kan skelne mellem den, der slog først, og den, der slog sidst, og huske, hvorfor den blodige strid egentlig startede.

Hvis objektet forsvinder, og rivalerne står alene tilbage ansigt til ansigt, mister tilegnelsens mimesis selvfølgelig sit udgangspunkt: den erstattes af det, som Girard kalder for

*antagonistens mimesis*. Også denne sidstnævnte form for efterligning breder sig som en smitte til hele samfundet eller fællesskabet, men i stedet for at *skille* menneskene som følge af rivaliseringer om de samme objekter *samler* den dem - med en logisk nødvendighed, som dog ikke altid er lige "nødvendig"<sup>17</sup> - via mimetiske substitutioner mod et tilfældigt medlem af gruppen, der udråbes som ansvarlig for det Onde. En tilstand med "alle mod alle" transformeres til en tilstand med "alle mod én":

"I betragtning af at den mimetiske tiltrækningskraft øges med antallet af polariserede, vil det øjeblik nødvendigvis komme, hvor hele fællesskabet samles mod et enkelt individ. Antagonistens mimesis fremkalder altså en alliance mod en fælles fjende, og krisens løsning, fællesskabets forsoning, er ikke andet end denne alliance".<sup>18</sup>

Denne anden fase er kernen i *syndoffer-mekanismen: et offer eller en syndebug - udstødes og dræbes af de andre, og selve denne udstødelse eller dette kollektive mord løser den mimetiske krise, bremser den reciprokke vold og funderer en kulturel orden* for samfundet eller fællesskabet, dvs. "et organiseret system af forskelle; det er disse forskelle, som giver individerne deres "identitet", og som gør det muligt for dem at placere sig i forhold til hinanden".<sup>19</sup> Ingen kulturelle regler uden asymmetri. Volden har altså et Janushovede: på den ene side er der den "onde vold", den uendelige vold, som nedbryder og udligner; på den anden side er der den "gode vold" (ofringen), som ganske vist også er vold, men det er den *sidste* vold, en *grundlæggende vold*, som ikke kan hævnnes.

Offeret får den samme dobbeltværdi som volden. Det repræsenterer både ondskaben og den mulige forsoning og bliver derfor på samme tid genstand for ydmygelse og veneration, hån og guddommeliggørelse. Girard nævner i denne forbindelse de græske riter omkring *pharmakos* (normalt oversat med "troldmand" eller "forgifter"), der endnu var i brug i det 5. århundrede f.v.t. I Athen holdt man på det offentliges bekostning live i et vist antal unyttige og degraderede individer

for at kunne ofre to af dem som sydebukke - én for de mandlige indbyggere og én for de kvindelige - hvis byen skulle blive ramt af en ulykke, f.eks. hungersnød eller fremmed invasion. Før selve ofringen blev disse *pharmakoi* ført rundt i byens gader for at opsuge alle urenheder og pisket med grene på kønsdelene. Derefter blev de jaget ud af byen og stenet til døde. I disse riter ligger dobbeltheden ikke alene i fællesskabets adfærd over for de udvalgte ofre, men også i deres betegnelse: på klassisk græsk betyder det etymologisk nært beslægtede ord *pharmakon* således både gift og modgift.<sup>20</sup>

Teorien om syndoffer-mekanismen og dens tre elementer: begæret, volden og offeret er fundamentet for René Girards definition af *det religiøse* og hans kulturopfattelse. I *La violence et le sacré* skriver han kort og præcist:

”Af alle institutioner er det religiøse den eneste, som det aldrig er lykkedes videnskaben at tillægge et reelt mål, en egentlig funktion. Vi hævder derfor, at det religiøse har syndoffer-mekanismen som mål; dets funktion er at vedligeholde eller forny effekterne af denne mekanisme, dvs. at fastholde volden uden for fællesskabet”,<sup>21</sup>

Og denne formulering udvides i *Des choses cachées depuis la fondation du monde*:

”For at forstå den menneskelige kultur må man hævde, at forbuddenes inddæmning af de mimetiske kræfter og deres kanalisering i rituelle retninger kun kan udbrede og vedligeholde syndofferets forsonende effekt. Det religiøse er ikke andet end denne umådelige stræben efter at bevare freden. *Det hellige er volden*, men hvis det religiøse for-guder volden, er det altid kun fordi den formodes at bringe fred; det religiøse er helt og holdent orienteret mod freden, men denne freds midler er ikke altid blottet for sakrifciel vold”.<sup>22</sup>

Slår den rituelle reproduktion af ofringen og dens samlende og forsonende effekt fejl - overdrives eller underdrives volden f.eks. - opstår der en sakrifciel krise forstået som en *forskellenes krise*. Hermed er vi tilbage ved det eksempel, der blev

brugt som illustration i begyndelsen af artiklen. I sin analyse af det omtalte afsnit fra Jonas' bog lader Girard netop stormen repræsentere krisen, fordi den er med til at *udligne* forskellene mellem guderne. I panik anråber skibets besætning således både deres egne guder og beder Jonas anråbe sin Gud, som de ikke tidligere har tilbedt. Først da syndofferet er blevet kastet i havet, reorganiseres den religiøse orden, men nu med en anden transcendens, og omvendelsen til Herren markeres af sømændene med slagtofre og løfter. Men hvorfor *trækkes der lod* for at finde den skyldige? Hvorfor udvælges ofret *tilfældigt*? Når volden løber løbsk i en mimetisk krise - forklarer Girard - vil det i sidste instans være tilfældet, som styrer konflikten og udpeger ofret. For at komme denne situation i forkøbet udnytter de primitive riter derfor selv tilfældighedens princip i spil med terninger, bolde og snurretoppe eller ved lodtrækning. "Man ønsker at forcere skæbnen, at forcere det hellige ved at tvinge det til at udtale sig med det samme; riten går direkte til slutresultatet for at realisere en vis økonomi i volden".<sup>23</sup> I en sådan økonomi bliver tilfældet ét med det hellige og den guddommelige indgriben.

### 3. Syndofferet i myter og forfølgelsestekster

En videnskabelig hypotese, der ikke umiddelbart kan verificeres empirisk, må forsøge at vinde tilhængere på anden vis. Man kan håbe på, at det endelige bevis en dag vil blive fundet, eller man kan vise, hvor forklaringsdygtig hypotesen er over for det genstandsfelt, man ønsker undersøgt. René Girard har valgt den sidste løsning. "Alle de indvendinger, som man kan rette mod denne teori, må ikke få læseren til at glemme det eneste spørgsmål, som virkelig har betydning. Fungerer systemet, ikke kun her og der, men overalt?"<sup>24</sup> I det følgende vil jeg kort skitsere, hvordan Girard analyserer myter og det, han kalder *forfølgelsestekster*.<sup>25</sup>

Det kan næppe komme som nogen overraskelse, at Girard mener, at "det normalt kollektive mord på den guddommelige helt"<sup>26</sup> er den centrale scene i myterne, eller at han i

dem alle genfinder den antagonistiske struktur "alle mod én", for myterne forklares naturligtvis ud fra samme model som forbud og riter i primitive samfund. Nu kan man jo indvende, at nogle myter ikke iscenesætter et kollektivt, men tværtimod et individuelt mord, og at der findes myter, hvor der slet ikke optræder noget mord, f.eks. i den bibelske transformations-myte om syndfloden og Noas ark. Til denne indvending vil Girard svare, at når myten iscenesætter et individuelt mord, så er der næsten altid tale om afslutningen på en fjendtlig strid mellem to brødre eller tvillinger (f.eks. Kain og Abel eller Romulus og Remus). I disse tilfælde er morderen ganske rigtigt kun en enkelt person, men han repræsenterer hele fællesskabet (Kains slægt eller staden Rom), for så vidt det undslipper dublet-relationen, som avler den reciproke vold. Og hvad angår syndfloden og Noas ark, så er der sket en omvending af den mytiske struktur, således at det er fællesskabet, som går til grunde, mens den enkelte overlever. Denne omvending er altid mulig, fordi offeret som tidligere nævnt har en dobbeltværdi og både inkarnerer døden og livet. Konklusion: myten er - ligesom i øvrigt alle andre religiøse fænomener - allerede en *fortolkning* af syndoffer-mekanismen som den "oprindelige begivenhed".

René Girards redegørelse for myterne foregår hele tiden i en kritisk diskussion med Claude Lévi-Strauss' strukturelle antropologi. Deres respektive opfattelser konvergerer på et enkelt punkt, men ligger ellers langt fra hinanden. I kapitlet "Qu'est-ce qu'un mythe?" fra *Le Bouc émissaire* opregner Girard fire stereotype træk, som er fælles for myter og forfølgelsestekster, når emnet er en kollektiv udøvelse af vold. Det er ikke nødvendigt, at alle træk er manifesteret. Ofte er det tilstrækkeligt med to eller tre af dem. Det drejer sig om følgende stereotype træk, som gengiver syndoffer-mekanismen i form af et narrativt forløb centreret omkring syndofferet:

- a) beskrivelse af en social og kulturel krise  
(svarende til en generaliseret indifferentering)
- b) forbrydelser, der udligner forskelle

- c) tegn på offer-udvælgelse hos forbryderen
- d) selve volden

Den vigtigste forskel mellem myter og forfølgelsestekster er, at den sakrale dimension er fraværende i den sidstnævnte gruppe af tekster, hvor offeret kun kan være genstand for had og negativ overføring.

Den myte, som Girard gang på gang vender tilbage til, fordi den er så eksemplarisk, og som han har viet adskillige artikler, er Ødipus-myten - især den del af den, som Sofokles har brugt i sin *Kong Ødipus*.<sup>27</sup> Denne den mest klassiske af alle græske tragedier følger skridt for skridt det mytiske skema:

- a) pesten i Theben (metafor for krisen)  
Præsten til Ødipus: "Du ser jo selv, hvor statens skib omtumles i voldsom bølgegang og næppe kan holde stævnen over vande; blodig brus af brådsøer truer det med undergang. (...) Vi er i flammegudens vold, som lyner mod os med menneskets mest forhadte onde: pest (...)".
- b) Ødipus er ansvarlig for krisen p.gr.a. faderdrab og incest med moderen  
Kreon: "Apollon byder os med rene ord: jag bort den blodskyld, som på landet hviler, før uhelbredelig den smitter alt". Ødipus: "Hvad art af blodskyld? hvordan sone den?". Kreon: "Ved landsforvisning eller drab for drab; thi denne blodskyld ryster folk og land".
- c) Ødipus som et konglomerat af offertegn: han er blevet "sat ud" som barn, han halter, han er kommet til byen som fremmed, han er søn af byens konge Laios (kombination af ydre og indre marginalisering)
- d) Ødipus beder om at blive landsforvist, efter at han har stukket øjnene ud på sig selv  
Ødipus: "Før mig bort, mine venner, ad hurtigste vej. Før mig bort, dybt forbandede, en smitte for verden (...)".<sup>28</sup>

I sin berømte artikel "La structure des mythes" fra *Anthropologie structurale*, hvor Ødipus-myten bliver analyseret i flere versioner som ét stort myte-kompleks, definerer Claude Lévi-

Strauss myten som "en art logisk redskab",<sup>29</sup> der er i stand til at mediere en modsigelse gennem en korrelation, som flytter det oprindelige problem (som ikke kan løses i virkeligheden) til et afledt problem (som kan løses af den mytiske tænkning). I Ødipus-myten er den modsigelse, der søges medieret, en modsigelse mellem den græske agrarkulturs kosmologiske forestilling om menneskehedens autoktone oprindelse og den uforgængelige kendsgerning, at mennesket fødes ved forening af mand og kvinde. Eller sagt mere abstrakt: er mennesket født af én eller født af to? Det er netop reduktionen af myten til et rent og skært *logisk redskab*, til en *intellektuel operation* på de symbolske repræsentationers niveau, som René Girard bebrejder strukturalismen. Han er enig med sin landsmand i, at myterne følger en logisk bevægelse - f.eks. den overgang fra kontinuitet til diskontinuitet ved elimination af en bestemt del af det kontinuerte, som Lévi-Strauss omtaler i *Le cru et le cuit (Mythologiques* bd. I), og som i Girards optik naturligvis svarer til overgangen fra indifferentiering til differentiering ved syndoffermekanismen.<sup>30</sup> Men man må ikke overse myternes skildringer af kollektiv vold og glemme, at der bag disse skildringer må forudsættes at have været en *virkelig og konkret* vold som referent. For gør man det, ender analysen i den "tekstuelle nihilisme", som efter Girards mening karakteriserer en stor del af den moderne strukturelle humanvidenskab.<sup>31</sup>

"Lévi-Strauss opfatter altid produktionen af mening som et rent logisk problem, som en symbolsk mediering. Voldens spil forbliver skjult. Det er ikke kun for at fremmane den "affektive" side af myten, dens rædsel og dens mysterium, at det er nødvendigt af genfinde dette spil. Det er fordi volden spiller hovedrollen i alle henseender, selv når det drejer sig om logik og betydninger".<sup>32</sup>

Kun ved at inddrage volden i analysen af myterne - og det vil jo i sidste instans sige det hellige - kan man give en sammenhængende og videnskabelig forklaring på deres temaer og struktur, på deres oprindelse og religiøse funktion som genkaldelse af "kriserne og den grundlæggende lynching, den

række af begivenheder, som har konstitueret eller rekonstitueret en kulturel orden".<sup>33</sup>

#### 4. Den ikke-sakrificielle læsning af evangelierne

Den moderne verden er en verden uden ofringer og uden myter. Tilbage er kun retssystemerne og forfølgelsesteksterne. Forklaringen på denne *desakralisering* finder Réne Girard ikke i en eller anden rationalismes irreversible fremadskriden, men derimod i en bestemt tekstlig begivenhed, nemlig den jødisk-kristne Bibels opdukken. Denne tekst, som den sene Girard gør til sin vigtigste inspirationskilde,<sup>34</sup> er den mest *subversive* tekst, menneskeheden nogensinde har kendt, fordi den afslører "det, som har været skjult fra verdens grundlæggelse": at menneskenes samfund altid er blevet bygget med vold. Girard forestiller sig med andre ord, at Bibelen som tekst har grebet afgørende ind i historiens gang, og at den har sat en kurs for udviklingen, som ingen og intet kan ændre. Især det sidste synspunkt har vakt skandale og har bl.a. fået Jean-Marie Domenach, redaktøren for det kendte franske tidsskrift *Esprit*, til at kalde Girard for "kristendommens Hegel".<sup>35</sup> Girard selv ser dog ikke noget problem i at inddrage Bibelen på denne måde:

"Der er ikke nogen modsigelse mellem 1) at præsentere hypotesen om syndofferet som en videnskabelig hypotese på lige fod med alle andre og 2) på samme tid at hævde, at denne hypoteses opdukken skyldes en historie, som styres af den tekst, hvor hypotesen selv figurerer i sin originale og fuldstændig eksplicite formulering, selv om den paradoksalt nok aldrig er blevet opdaget af de utallige læsere af samme tekst".<sup>36</sup>

I sidste instans er det kun i Det nye Testamente - nærmere bestemt i de synoptiske evangelier - at syndoffermekanismen afsløres, men teksterne i Det gamle Testamente foregriber mange steder denne afsløring. I første omgang synes disse ganske vist snarere at bekræfte Girards "mimetiske hypotese" og hans teori om det religiøse. Man kan således uden besvær



finde ligheder mellem de bibelske myter og primitive mytologier:

- den konfliktuelle opløsning af sociale og kulturelle forskelle og hierarkier (f.eks. Babelstårnet og sprogforvirringen, Ødelæggelsen af Sodoma og Gomorra, de ti plager i Ægypten; temaet med fjendskab mellem brødre eller tvillinger: Kain og Abel, Jakob og Esau, Josef og hans brødre osv.)
- den kollektive volds *alle mod én* (f.eks. udstødelsen af Adam og Eva fra paradiset, Lot, der slipper væk fra Sodoma og Gomorra, det allerede omtalte eksempel med syndfloden og Noas ark osv.)
- indstiftelsen af forbud og riter (f.eks. Abrahams offer, hvor Isak *in extremis* udskiftes med en vædder; love og forskrifter for ofringer i Leviticus og Deuteronomium osv.)<sup>37</sup>

Men læser man de gammeltestamentlige tekster grundigt, vil man ifølge Girard straks opdage, at der er sket en afgørende ændring: perspektivet eller det, man med et lidt forslidt tekst-analytisk begreb kalder *synsvinklen*, er blevet vendt om, således at teksterne tager offerets og *ikke* fællesskabets parti, som det normalt er tilfældet i primitive myter. Denne ændring er meget tydelig i bl.a. fortællingen om Kain og Abel. Det er kun på overfladen, at den følger det klassiske mytiske forløb: den ene af to brødre dræber den anden på grund af rivalisering, og et fællesskab grundlægges. For grundlæggelsen overskygges fuldstændig af Guds fordømmelse af den morderiske vold:

"Da sagde Herren til Kain: "Hvor er din broder Abel?"

Han svarede: "Det ved jeg ikke; skal jeg vogte min broder?"

Men han sagde: "Hvad har du gjort! Din broders blod råber til mig fra jorden!" (1 Mos. 4, 9-10).

Vi kunne også endnu en gang henvise til Jonas' bog, hvor Gud jo lader Jonas, altså sømændenes offer, overleve i bugen på en stor fisk.

I *Des choses cachées depuis la fondation du monde* bliver René Girard spurgt, om han kan udpege et sted i Det nye Testa-

mente, hvor sandheden om syndoffer-mekanismen står at læse ordret. Girard refererer straks til den gruppe af tekster hos Mattæus og Lukas, som indeholder "Jesu veråb over skriftkloge og farisæere". Det mest frygtindgydende og mest sigende af disse råb kommer til sidst, hvor der i Mattæus-evangeliet står:

"Derfor: se, jeg sender til jer profeter og vise og skriftkloge; nogle af dem vil I dræbe og korsfæste, og nogle af dem vil I piske i jeres synagoger og jage fra by til by, for at alt det retfærdige blod, som er udgydt på jorden, skal komme over jer, lige fra den retfærdige Abels blod og til blodet af Zakarias (. . .). Sandelig siger jeg eder: alt det skal komme over denne slægt" (Matt. 23.34-36).

At denne tekst er sammenfattende, at afsløringen af volden ikke kun gælder tilhørerne eller Israel, men er universel og vedrører hele menneskeheden (mordet på Abel som grundlæggelse af den første kulturelle orden), understreges af en tilføjelse i Lukas-evangeliet, som Girard tillægger stor betydning. Der står: "så at alle profeternes blod, som er udgydt *fra verdens grundlæggelse*, skal kræves af denne slægt" (Luk. 11.50 – min kursivering). I den græske tekst står der *apo katabolēs kosmou*. *Katabolē* betegner efter Girards mening en grundlæggelse, for så vidt den er udgangen på en voldelig krise, og det er netop i denne betydning, at han bruger et tilsvarende udtryk hos Mattæus som titel på sit tredje hovedværk.

For at præcisere afsløringen af sandheden om volden i disse tekster sammenholder Girard dem med en vigtig passage i Johannes-evangeliet, hvor Jesus siger:

"Hvorfor forstår I ikke, hvad jeg taler? fordi I ikke kan høre mit ord. I har Djævelen til fader, og I er villige til at gøre, hvad der lyster jeres fader. *Han har været en morder fra første færd*, og han står ikke i sandheden; (. . .) thi han er en løgner, ja, jøgnens fader" (Joh. 8.44 – min kursivering).

Det centrale i denne passage er den tredobbelte forbindelse mellem Djævelen, det oprindelige mord og løgneren. Ved denne sammenknytning går Johannes' tekst et skridt videre end de to andre i "afdækningen af den grundlæggende mekanisme; den eli-

minerer alle determinationer og specifikationer, som kan fremkalde en mytisk fortolkning. Den fortsætter til det sidste i læsningen af Bibelens tekst, og den munder ud i hypotesen om den grundlæggende vold".<sup>38</sup> Djævelen er herefter navnet på den mimetiske proces i sin helhed, og at følge Kristus bliver derfor det samme som at forsage det mimetiske begær.

Over for volden stiller Det nye Testamente sit budskab om absolut næstekærlighed og forsoning mellem mennesker uden sakrificielle mellemed. Et budskab, som finder udtryk i bjergprædikens ord: "I har hørt, at der er sagt: 'Du skal elske din næste og hade din fjende'. Men jeg siger jer: Elsk jeres fjender og bed for dem, som forfølger jer" (Matt. 5.43-44). Om dette budskab, om denne "kærlighedens epistemologi", som Girard ligefrem kalder det, trænger igennem, afhænger af de briller, hvormed man læser den evangeliske tekst. Det fører os frem til René Girards skelnen mellem en *sakrificiel* og en *ikke-sakrificiel* læsning af evangelierne.

Forskellen mellem de to læsninger træder tydeligst frem, hvis man bruger passionshistorien som det analytiske udgangspunkt. Det er selvsagt fristende at betragte korsfæstelsen af Jesus som en spontan ofring fremkaldt af den ophidsede folkeskare i Jerusalem. I alle tilfælde er der en række parallelle træk: alle mod én-strukturen, lodtrækningen om hans klæder, korsfæstelsen på Golgata uden for byen for at undgå smitten fra ofret osv. Den sakrificielle læsning, der kan defineres som en "mytologiserende" læsning, dvs. en analyse af evangelierne gennem myterne, læser netop fortællingen om Jesu død på denne måde. Brevet til Hebræerne er et udmærket eksempel på en sådan læsning, der uvilkårligt må ende i et postulat om en sakrificiel pagt mellem Jesus og Gud:

"Thi hvis blod af bukke og tyre og aske af en kvie, når det stænkes på de besmittede, helliger og bringer kødelig renhed, hvor meget mere vil da ikke Kristi blod, fordi han i kraft af en evig Ånd frembar sig selv som et lydefrit offer for Gud, rense vor samvittighed fra døde gerninger, så vi kan tjene den levende Gud" (Hebr. 9.13-14).

Men en sakrificiel læsning af evangelierne er i virkeligheden umulig og tillige den ”største og mest paradoksale misforståelse i hele historien”<sup>39</sup> – kritiserer Girard – for passionshistorien følger slet ikke det mytiske skema. Der mangler et element. For at være på linie med de traditionelle myter burde fortællingen om korsfæstelsen nemlig *miskende* den ”arbitrære og uretfærdige karakter af volden mod Jesus. Men det er tværtimod klart, at passionshistorien præsenteres som en skrigende uretfærdighed”.<sup>40</sup> I stedet for at sætte volden egen regning kaster teksten den altså tilbage til de sande ansvarlige: menneskene selv. Kun den ikke-sakrificielle læsning, som analyserer myterne *gennem* evangelierne, kan ifølge Girard se en nær sammenhæng mellem Jesu ord og handling og forklare, hvorfor korsfæstelsen ikke er en ofring, men en død, der gør en ende på det sakrale ved at blotlægge voldens eget jordiske spil.

##### 5. René Girard til diskussion

”Man må tænke skandaløst”, har René Girard udtalt under en rundbordssamtale, der blev offentliggjort i *Esprit* to år efter udgivelsen af *La violence et le sacré*. Og man kan vist roligt sige, at han har løst denne opgave med glans, for i dag har hans teori om det mimetiske begær, hypotesen om syndoffer-mekanismen og den ikke-sakrificielle læsning af den evangeliske tekst gjort ham til en omdiskuteret figur i både Frankrig og USA. Skarp kritik har det selvfølgelig ikke skortet på, selv om de mere kendte filosoffer, antropologer og psykoanalytikere ikke har blandet sig seriøst i debatten. De er måske knap så nemme at forarge. Nogen har blot betragtet ham som en almindelig essayist, der med brede penselstrøg maler en ganske vist meget smuk, men alligevel ubrugelig teoribygning på væggen. Og andre har bebrejdet ham hans usædvanlige kombination af scientisme og evangelisk næstekærlighed. Det skal ikke her være min opgave at udfolde en dybtborende kritik af René Girards efterhånden ret omfattende forfatterskab. Men jeg vil dog godt trække et enkelt problem frem, som efter min mening bør granskes nøjere. Girards tænkning kan groft siges at bestå af to hoved-

komponenter, hvoraf den ene tilsyneladende har til funktion at afsløre den anden: altså syndoffer-mekanismen over for evangelierne. Men hvad er mere præcist forholdet mellem dem? Hvis syndoffer-mekanismen er den afgørende kulturskabende faktor, hvad så med afsløringen af den? Er den også kulturskabende? Og i bekræftende fald på hvilken måde? Dette spørgsmål er ikke uden relevans, hvis Girards arbejde skal fastholde et eller andet videnskabeligt sigte og ikke tippe over i ren og skær ideologisk kritik. Men hvad enten man er enig eller uenig med ham, hvad enten han har ret eller uret, så fascinerer hans bøger ved deres originalitet og dristige forsøg på at opstille en generel forklaringsmodel. Som der står på smudsomslaget til et af hans værker: "Girard-systemet" lader aldrig nogen upåvirket.

#### Noter

1. I Frankrig er filosofen Michel Serres en af de få, som har ladet sig inspirere af René Girard – jvf. hans *Rome. Le livre des fondations*, 1983. Se også "Le scandale René Girard" – interview med J.-Cl. Guillebaud i *Le Monde* 27/28-5-1979 (genoptrykt i *Entretiens avec Le Monde. I. Philosophies*, 1984) og den eneste eksisterende introduktion J.-B. Fages, *Comprendre René Girard*, 1982.
2. *Des choses cachées . . .*, 9-14. Både her og i det følgende gælder sidehenvisningerne billigbogsudgaver af de pågældende værker.
3. *Des choses cachées . . . .*, 97.
4. *Des choses cachées . . . .*, 597-599.
5. *La violence et le sacré*, 469-471.
6. Se artiklen "Mimésis et morphogénèse" i J.-P. Dupuy, *Ordres et Désordres. Enquête sur un nouveau paradigme*, 1982. Dupuy er medforfatter til to bøger om Girard: sammen med P. Dumouchel, *L'enfer des choses. René Girard et la logique de l'économie*, 1979 og sammen med M. Deguy, *René Girard et le problème du mal*, 1982.
7. *La violence et le sacré*, 217.
8. *Mensonge romantique et vérité romanesque*, 31. Min kursivering.
9. Se senere afsnit IV. Den ikke-sakrificielle læsning af evangelierne.
10. *La violence et le sacré*, 217-218.

## Begæret, volden og offeret

11. *Des choses cachées* . . . . , 16 og 26.
12. *Des choses cachées* . . . . , 489. Girards kritik af Freud findes især i kpt. 7 "Freud et le complexe d'Oedipe" i *La violence et le sacré* og i 3. bog kpt. 4 "Mythologie psychanalytique" i *Des choses cachées* . . . .
13. *Des choses cachées* . . . . , 408.
14. *La violence et le sacré*, 88-92. Girard henviser bl.a. til M. Wilson, *Rituals of Kinship among the Nyakyusa*, 1957.
15. *La violence et le sacré*, 89.
16. *Des choses cachées* . . . . , 41.
17. Girard indrømmer, at syndoffer-mekanismen ikke altid træder i funktion: mange samfund opløses og forsvinder ganske enkelt i volden.
18. *Des choses cachées* . . . . , 41-42.
19. *La violence et le sacré*, 77-78.
20. *La violence et le sacré*, 143-146, 428-433 og 443-444. Se også J. G. Frazers beskrivelse af dette ritual i *The Golden Bough* under afsnittet om "scapegoats" og J. Derridas "La pharmacie de Platon" i *La dissémination*, 1972. Der er desværre ikke her plads til at behandle spørgsmålet om udvælgelsen af det rituelle offer, men der er som regel tale om en *marginalisering*, der kan gå "ned ad" socialt (dyr, krigsfanger, slaver, børn, handicappede osv.) eller "op ad" socialt (kongen i visse afrikanske monarkier).
21. *La violence et le sacré*, 140.
22. *Des choses cachées* . . . . , 49.
23. *La violence et le sacré*, 469.
24. *La violence et le sacré*, 475.
25. I de moderne samfund er myterne blevet erstattet af forfølgelsestekster (om f.eks. jøderne), som er desakraliserede tekster. Se *Des choses cachées* . . . . , 180-199.
26. *Des choses cachées* . . . . , 57.
27. Se bl.a. Girards artikler "Symétrie et dissymétrie dans le mythe d'Oedipe", *Critique* feb. 1968 og "Une analyse d'Oedipe-roi", *Critique sociologique et critique psychanalytique*, Institut de Sociologie, Université Lebre de Bruxelles, 1970 og kapitlet "Oedipe et la victime émissaire" i *La violence et le sacré*.
28. Der citeres fra Sofokles, *Kong Ødipus* – i Otto Foss' oversættelse.
29. Cl. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, 1958, 239.

30. Cl. Lévi-Strauss, *Le cru et le cuit*, 1964, 60, og kapitlet "Les mythes: le lynchage fondateur camouflé" fra *Des choses cachées* . . . .
31. *Des choses cachées* . . . . , 179-180.
32. *La violence et le sacré*, 362. Girards kritik af Lévi-Strauss findes især i kpt. 9 "Lévi-Strauss, le structuralisme et les règles du mariage" i *La violence et le sacré* og i 1. bog kpt. 4 "Les mythes: le lynchage fondateur camouflé" i *Des choses cachées* . . . .
33. *Des choses cachées* . . . . , 167.
34. Girard redegjorde dog allerede for sin læsning af evangelierne i *Esprit* nr. 11 nov. 1974.
35. Se artiklen "René Girard, le Hegel du christianisme" i J.-M. Domenach, *Enquête sur les idées contemporaines*, 1981.
36. *Des choses cachées* . . . . , 600.
37. Se Girards redegørelse for disse eksempler i *Des choses cachées* . . . . , 216-218.
38. *Des choses cachées* . . . . , 241.
39. *Des choses cachées* . . . . , 267.
40. *Des choses cachées* . . . . , 251.

Summary - The french critic and anthropologist René Girard is one of the most original and controversial thinkers of today. This article contains an introduction to his theory of the unanimous victimage as the generative mechanism of all religious and social institutions. The main element in this mechanism is the mimetic desire, i.e.a desire which depends on a mediator and whose dynamics is rooted in a disputed object. Every human society has originally known a state of crisis caused by mimetic rivalry and contagious, reciprocal violence. The function of the victimage mechanism is to stop the crisis, to institute a cultural order based on differences and hierarchy, and to reconcile the members of the community by expelling and sacrificing one single person considered to be the cause of the evil. The purpose of prohibitions, rituals, and myths is afterwards to maintain and renew this reconciling "scapegoat effect". The introduction also includes two shorter chapters on René Girards interpretation of the Oedipus

Begæret, volden og offeret

*myth and his non-sacrificial reading of the evangelic text.*

Finn Frandsen  
Cand. mag., scholarstipendiat under  
Carlsberg Fondet  
Romansk Institut  
Århus Universitet