Bloedoffers en morele vorming: Gewelddadigheid as faset van Christelike tradisies

Pieter J J Botha
Department Nuwe-Testamentiese en Vroeg-Christelike Studies
Universiteit van Suid-Afrika

Abstract
Blood sacrifice and moral formation: Violence as a facet of Christian traditions

Is it possible that the discourse (and the corresponding assumptions) of blood sacrifice contribute to violent behavior? After a brief review of the pervasive presence of blood sacrifice language in formative Christianity, some theoretical perspectives on the concept of sacrifice are discussed. Attention is given to traditional views emphasizing sacrifice as transaction and communication, as well as to the theories of René Girard and Walter Burkert. These theoretical reflections remind us of how interwoven sacrifice and our cultural histories; sacrifice is rooted in coping strategies for powerful and dangerous emotions and events. Some connections between blood sacrifice imagery and sacrificial talk and the possible substantiation and naturalization of violent actions and values are indicated. Sacrifice language is not the only cause of violent behavior, but it does contribute to the cultural scripts of communities, promotes egocentric values, maintains magical components in worldview and facilitates the perception of violence as a commodity.

1. PROBLEEMVERKENNING

Jaclyn Cock (2006) bespreek in haar bydrae tot *State of the nation: South Africa 2005–2006*, getiteld “Guns and the social crisis,” die ontstellende rol wat vuurwapens in Suid-Afrikaanse groepe speel. Die punt wat sy maak is dat wetgewing en vuurwapenbeheer – hoe belangrik dit ookal mag wees – nie voldoende maatreëls *kan* wees nie. Wapens dra sosiale betekenisse, en dáárdie waardes is van deurslaggewende belang. So, byvoorbeeld, is die

AK47 simbolies van bevryding, 'n katalisator vir en bevestiging van 'n anti-Westerse gesindheid (Cock 2006:338-339).

Sy toon aan dat die populêre idee dat bewapening veiligheid bevorder, heel misplaas is (Cock 2006:341). Nogtans, en ten spyte van die duidelike onlogiese argument (geweld ter wille van nie-geweld), het die Suid-Afrikaanse gemeenskap 'n beheptheid met vuurwapens. Vanwaar hierdie beheptheid? Die strewe na wapenbesit is so gewild omdat vuurwapens 'n belewenis van bemagtiging, "a source of power" bied (Cock 2006:341).

Die vraag is dan eintlik: hoekom mense dink dat die vermoë om dood te kan maak, *bemagtigend* is?

1.1 Godsdiens en geweld

Wanneer die moontlike verbande tussen godsdiens en gewelddadigheid ondersoek word, is daar slaggate wat vermy moet word. Omdat ek net 'n *faset* van die geweldsprobleem wil verken – die rol van implisiete geweld in godsdienstige taal, spesifiek taal oor bloedofferande – moet die omvang en kompleksiteit van die saak beklemtoon word. Hier word doelbewus nie gesoek na die "eintlike" betekenis van offerande in die Christelike tradisiestroom, of na die "korrekte" teologiese interpretasie van Jesus se kruisdood nie (waaroor 'n magdom literatuur bestaan). Gegewe dat ons 'n probleem met gewelddadigheid het, en wetende dat ons konvensionele teologiese sisteme nie suksesvol was om die sweer skoon te maak nie, wil hierdie bespreking aanpor om te reflekteer of die skalpel nie dieper moet sny nie. As dit teologies geformuleer moet word, sou ek vra: "Is die sentrale moment, die 'wese' van die Christelike geloof, 'n daad van moord of is dit die toewyding aan liefde en diens?" Om dan, in die lig van die antwoord, te wonder wat ons uitbeeld, waaroor praat ons met ons sentrale metafore?

Daar is *eerstens* die versoeking om die koppeling tussen godsdiens en geweld reduksionisties te sien. Ironies genoeg, maak beide voorstanders en teenstanders van godsdiens van dieselfde soort reduserende polarisering gebruik waardeur hulle "egte geloof" en geweld teenoor mekaar stel. "Ware geloof" staan dan eintlik teenoor geweld net soos "ware mense" nooit geweld beoefen nie. Enige moontlike bande tussen 'n geloofstradisie en gewelddadigheid word sodoende toegeskryf aan *misverstand*. Dit is 'n "verdraaiing" van die (Abrahamitiese) gelowe want, "wanneer dit behoorlik verstaan word," is hulle eintlik gekant teen geweld. Hierdie is 'n gewilde manier om oor godsdiens en geweld te praat. "Ware" geloof – dit wil sê, "ons" geloof, wat "reg" verstaan word –sou die "antitese" van geweld wees. "These interpretations of 'religion' cannot account for the central role of power and violence in many forms of religious discourse, not to mention, over the

centuries, the forcible imposition of some religions on their 'converts'" (Van der Veer 1997:197). Wie die "waarheid" bepaal en hoe dit bepaal word, is natuurlik die kritiese vrae wat gewoonlik buite rekening gelaat word.

Dieselfde reduksie vind ons ook waar godsdiens en geweld gelyk gestel word. "Damn them all", skryf Nick Cohen (2001:31), "[i]f blame is to be cast, then the world's religions must take the major share." Die veelkantigheid van geloofstradisies word hier arbitrêr buite rekening gelaat. Dit is maklik om albei sieninge te kritiseer en belangrik om te vra vir nuansering. Wat ons egter nie mag miskyk nie, is dat albei reduksies 'n ontkenningen 'n ontduiking van verantwoordelikheid behels. "No violence without (some) religion, no religion without (some) violence" (De Vries 2001:1). De Vries (2001:1) vra "whether and to what extent the notion of violence inevitably illuminates or shadows our ethico-political engagements and decisions, including … our understandings of our identities" en stel dat geweld "… finds its prime model – its source, force, and counterforce – in key elements of the tradition called the religious. It can be seen as the very element of religion".

Die probleemveld wat ek wil aansny is nie soseer 'n moontlike *direkte* verband tussen 'n godsdiens en dade van geweld nie. Daar ís konkrete voorbeelde van sulke aaneenskakelings, soos die brief en testament wat in die onopgeëiste bagasie by Logan International lughawe (Boston) net na die 11 September 2001 aanvalle, en in die wrakstukke van American Airlines Flight 93, gevind is (vgl Cohen 2001) Daarteenoor kan weer voorbeelde van godsdiens en vrede aangehaal word sonder dat verdere insig in die probleem verkry word.

In hierdie artikel word die verweefdheid van sekere geloofsinhoude met moontlike gewelddadige gedrag onder die loep gebring. Die interesse is die subtiele bepaling van gedragsmoontlikhede deur die teenwoordigheid van die motief van bloedofferande. Dit is verwant aan Rollins (2004:176) se vraag, "Whence the justification of violence among a people who think of themselves as decent, law-abiding, respectable religious and moral people?" Maar dit gaan ook doelbewus wyer deur te vra tot watter mate sekere godsdienstige opvattinge/praktyke bydra tot die voorkeur vir en aanvaarding van geweld deur mense wat nie noodwendig self Christene is nie, maar tog deel in 'n samelewing wat deurdrenk is met sekere Christelike metafore en beelde.

Godsdiens werk met metafore. Metafore werk verskuild – dit is hoekom ons dié soort taalhandeling "metafories" noem. Dit is in die aard van metafore om die "eintlike" weg te hou. Houdings, waardes, perspektiewe word gevorm en gelegitimeer deur middel van onregstreekse en nie-dadelik sigbare verbande, assosiasies en evokasies.

Tweedens word hier nie oor alle of enige geweld, of geweld as sulks, geskryf nie. Om "geweld" as begrip te verhelder is geen maklike taak nie. Geweld omvat minstens vier definiërende elemente:

> the *contested* use of *damaging physical force* against other humans …, with possibly fatal consequences and with purposeful *humiliation* of other humans. Usually, this use of force – or its threat – is pre-emptive and aimed at gaining dominance over others. This is effected by physically and symbolically "*communicating*" these intentions and threats to others.
>
> (Abbink 2000:xi)

Die probleem in hierdie studie het te doen met instrumentele geweld, handelinge wat as destruktief, negatief en egosentries beskou kan word, met ander woorde, met die uitoefening van mag om selfgeselekteerde, selfgesentreerde oogpunte te bereik.

Derdens behoort die studie en verstaan van geweld doelbewus los gemaak te word van populêre reaksies. Mediaberigte en volksopinies is belangrik, maar neig om onmiddellike morele veroordeling te eis. Standpunte moet gestel word en "iets moet gedoen word." "Violent actions are much more meaningful and rule bound than reports about them lead us to believe" (Abbink 2000:xii). "Geweld" en "boosheid" is nie geheimsinnige verborgenhede, die mistieke manifestasies van apokaliptiese dualisme nie. Dit is presies sodanige mistifikasies wat gewelddadigheid en boosheid onbeteuel laat voortwoeker.

> Violence is not an unchanging, "natural" fact but a historically developed cultural category that we have to understand primarily as symbolic activity, as meaningful social action. To define violence as senseless or irrational is to abandon research where it should start: exploring meaning, interpreting symbolic action and mapping the historical and social context of activities defined as violent.
>
> (Blok 2000:33)[1]

Die kwessie waarop ek die aandag wil vestig, kan *vierdens* beter verstaan word met verwysing na 'n vraag van Pranger (1997:44). "Can a human configuration that phrases its identity in terms of separation from physical violence be intrinsically violent?" Ja, dit kan. Die wortels van geweld word dikwels juis in die taal en waardes wat oënskynlik geweld uitsluit (of vermy) gevind. Pranger (1997:54-55) vestig die aandag daarop dat ons in (twaalfde eeuse) monastiese lewe 'n paradoks teëkom: "monastic, angelic language,

[1] Kyk ook Gilligan (1996); Kurtz & Turpin (1997); Staub (1999a, 999b); Whitaker (2000); Nel (2006).

which is supposedly innocent and peaceful, manifests itself in the shape of a heightened sense of violence and passion".

Die punt van hierdie artikel is dat die magiese denke wat die praktyk van bloedoffers onderlê, *'n bydraende faktor is in die legitimering en voortsetting van bloedige geweld*. Offertaal is by uitstek 'n selfgesentreerde diskoers, dit legitimeer 'n egosentrisme wat dit vanselfsprekend vind om geweld te beoefen (of om met geweld te dreig) tot mens se voordeel oftewel begeertevervulling.

2. OFFER/OFFERANDE IN DIE VROEË CHRISTENDOM

Offertaal en die onderliggende waardes daarvan is diep gewortel in die Christendom. Bergen (2005:83) wys op die ironie dat Westerse kulture gemakliker is met die idee van *mense* as offerandes (soldate, brandweer-manne) as met diere-offerandes. "Is Christianity sacrificial?" vra Daly, maar ten spyte van sy spitsvondigheid is die antwoord ondubbelsinnig: offertaal is 'n integrale deel van die formatiewe vroeg-Christelike tradisies. Die kruis en gepaardgaande gebeure is daarmee geïnterpreteer en ervarings van geweld (weerstand vanuit die gemeenskap en vervolging deur owerhede) is deur die vroeë Christene juis geïnterpreteer as offers. "The real question is, *what is it* that one is talking about when one uses the term sacrifice/sacrificial? *What it is* that one calls sacrifice is to a large extent a matter of terminological convention" (Daly 1997:242).

2.1 Nuwe-Testamentiese gegewens

2.1.1 Historiese noodwendigheid

Ten tye van die ontstaan van die Nuwe Testament was godsdiens sonder offerandes ondenkbaar. "[I]t was absolutely basic to all religious expectations in the surrounding environment" (Young 1975:101; Burkert 1983:9-10). In die Grieks-Romeinse wêreld is bloedofferandes beoefen tot in die vyfde eeu AJ (Beard, North & Price 1998:374-375). Wat Judaïsme betref, is offerandes, soos die Torah vereis, daagliks in die tempel gebring tot en met die tempelvernietiging in 70 AJ, en daarna het die rabbis steeds die praktyk van offerandes bespreek en selfs nog groter klem daarop gelê (kyk bv *m Zebaḥim*).

Daar was ook weerstand. Welbekend is die Ou-Testamentiese profetiese kritiek (bv Am 5:21-27). In die eerste eeu het Filo van Aleksandrië die Ou-Testamentiese offertekste allegories geïnterpreteer as verwysings na die innerlike prosesse van die siel (vgl *Vita Mos* 2.106-8). Die Qumrangroep

wou in beginsel wel aan die tempeldiens deelneem, maar was weens historiese redes daarvan afgesny. Hulle het 'n oplossing gevind deur hulle gemeenskapslewe in te rig as die kultus (vgl 1*QS* 8.5-10; Schiffman 1999).

2.1.2 Jesus

Matteus 5:23 is 'n bekende uitspraak van Jesus (allerweë beskou as outentiek) wat offer in die tempel as vanselfsprekend beskou. Dit gaan hier oor die *eenheid* van kultus en etiek (Luz 1985:259). Ook volgens Markus 1:44 en Lukas 5:14 (vgl Luk 13:1) word die bring van offerandes vanselfsprekend aanvaar. Tog het Jesus ook 'n kenmerkende kritiese houding teenoor die tempel ingeneem (Mark 11:15-19; 14:58 par). Die konfrontasie op die tempelplein tussen Jesus en die geldwisselaars word in die tradisies gerapporteer as 'n bevestiging van Jesus se oortuiging dat die tempel in die eerste plek vir gebed bedoel is. Hy sluit aan by die profete se kritiek teen die kultus (Hos 6:6 in Matt 9:13 en 12:7) en beklemtoon dieselfde gesindheid. Volgens Markus 12:33 stel Jesus die liefdesgebod as belangriker as "al die brandoffers en ander offers." Nogtans is die blote feit dat Jesus kritiek uitspreek reeds 'n aanduiding dat die tempel saak maak (Sanders 1985:271).

In formatiewe Judaïsme het sondevergifnis en feesmaaltye (Mark 2:5, 2:15) ondertone van offerandes gehad. Die Jesusbeweging het aan hierdie en ander alledaagse, profane aktiwiteite soortgelyke konneksies met offertaal geheg in die trant van hulle messiaanse vernuwing van geloofstradisies (Theissen & Merz 1998:434-435).

Wat Jesus se lyding en sterwe betref, is daar 'n uitgebreide (en gegewe huidige metodologiese benaderings, onoplosbare) vraagstuk aangaande watter uitsprake pre- of post-Pase beskou kan word (Hengel 1981:65-75). Hoe dit ook al sy, dit is te wagte dat offertaal deur Jesus self én sy volgelinge gebruik sou word om sy dood te interpreteer.

Dit was 'n bekende gebruik in Judaïsme om offer-begrippe te gebruik om sterftes te verstaan. Die onskuldige dood van die *dienaar van God* is beskou as 'n skuldoffer vir baie mense (Jes 53:10-12). Die martelaarskap van die Makkabeërs was ook gesien as versoening vir die volk (4 Makk 6:29; vgl 2 Makk 7:37). Die gedagte dat die plaasvervangende dood van iemand soortgelyk is aan die kultiese offers was duidelik invloedryk. Markus 10:45 suggereer dat Jesus óók sy naderende dood so beskou het. Dat sy vroegste volgelinge ongetwyfeld so daaroor gedink het staan vas (vgl Daly 1978:218).

Wat die eucharistie tradisies betref, is verskeie motiewe saamgevoeg. Die assosiasie van die Nagmaal met Paasfees het noodwendig ondertone van offer-gebruike meegebring. Jesus se beker-woord, "Dit is my bloed, die bloed waardeur die verbond beseël word en wat vir baie mense vergiet word" (Mark

14:24), sinspeel op die verbondsoffer en die offermaal wat daaruit voortgespruit het (Eks 24:1-12). In dieselfde uitspraak is die ὑπὲρ πολλῶν waarskynlik ook ’n sinspeling op Jesaja 53:12 en het ’n band met die marturologiese verstaan van die Dienskneg-lied (wat ondubbelsinnig uitgestippel word in Matt 26:28).

Die koppeling van die eucharistie met offer-begrippe het waarskynlik gevolg weens Jesus se aanduidings dat sy dood as ’n vrywillige gawe ter wille van “baie” gesien moet word. Volgelinge van Jesus het konsepte oor Joodse martelare, die tempelkultus en die verbondsteologie uit die vroeë Judaïsme beskou as vanselfsprekend van toepassing op Jesus. Só is in hulle verstaanswêreld die kontinuïteit met God se beloftes, die bestaande gesaghebbende tradisies en onbetwisbare (geopenbaarde) waarhede gehandhaaf.

2.1.3 Die vroegste Christengemeenskap

Volgens Handelinge 2:46, 3:1 en 5:42 het die eerste “gemeente” gereeld in die tempel bymekaar gekom. Dit is onseker of hulle aan die offerandes deelgeneem het. Die tweespalt ten opsigte van Judaïsme kon goedskiks by hierdie kwessie begin het, met die (sogenaamde) Jakobusgroep wat lojaliteit teen die tempelkultus anders as van die ander Jesusgroepe gesien het.

Sommige Diaspora-Jode wat by die Jesusbeweging aangesluit het, was meer skepties oor die tempel en die offerdiens (Hand 7:41-43; 48-49). Tegelykertyd is offertaal in nadenke oor die betekenis van Jesus se lewe en veral sy dood gehandhaaf.

2.1.4 Paulus

Uiteraard was Paulus goed met die offerdiens in die Jerusalemse tempel, maar ook met die kultiese offers van die Grieks-Romeinse wêreld vertroud (vgl Hand 14:11-15). In sy betoog oor finansiële ondersteuning vir apostels verwys Paulus na die reg van die priesters om te deel aan offergawes (1 Kor 9:13) en na die tafelgemeenskap waardeur “gemeenskap tot stand kom tussen die offeraltaar en die wat die offers eet” (1 Kor 10:18). Volgens Handelinge 22:17 besoek Paulus die tempel vir gebed; Handelinge 21:26 vermeld dat hy ’n offerande bring om ’n gelofte vir vier Nasireërs (vgl Num 6:13-21) af te koop. Hoe realisties Lukas se berig hier is, is ’n geldige vraag, maar dit is waarskynlik geloofwaardig.

Die offer-plegtighede in die Romeinse wêreld het ook ’n rol in Paulus se sendingwerk gespeel (Hand 15:29 – Korinte). Uit 1 Korintiërs 10:21 blyk sy bekendheid met sulkde seremonies soos die plengofferbeker en die tafel wat

kenmerkend was van die banket opgedra aan die gode (θεοξένια) en die verering van die dooies (Klauck 1986:264-271).

Die idee van versoening is ten nouste met die offerdiens verweef (bv Gal 2:20; 2 Kor 5:14-15; Rom 5:8-9; 8:3, 32). Begrippe soos losprys en versoening veronderstel die metafoor van bloedoffer (Hengel 1981:34-54). Paulus sê uitdruklik Christus is as paaslam geslag (1 Kor 5:7). Die oorneem en aanpassing van vroeë Judaïsme se rituele – wat deurspek was met offertaal – sien ons in al Paulus se briewe (Theissen, et al 1998:468-469). Christus "wat geen sonde geken het nie, word sonde vir ons gemaak" is 'n opmerking wat sinspeel op die Ou-Testamentiese sondoffer (2 Kor 5:21; Lev 4:8, 20-21 LXX). Daardie offers word nou deur die offer, die kruisdood van Christus oorskadu. In Romeine 3:25 is die fokuspunt versoening "deur sy bloed". Die nagmaal word in 1 Korintiërs 10:14-22, asook in 1 Korintiërs 11:27 ingeklee met offertaal. Die tempel word gebruik om die gemeenskap (1 Kor 3:16-17), maar ook die individu (1 Kor 6:19; vgl 2 Kor 6:16; Ef 2:19-22; 1 Pet 2:5-6) voor te stel. Volgens Filippense 4:18 gee Paulus 'n simboliese betekenis aan die geskenke van die gemeente. Hulle is 'n "lieflike geur", 'n "aanneemlike offer" – 'n aanduiding van hoe gemaklik Paulus (en vroegste Christene) met offertaal was.

In 2 Korintiërs 2:14-16 word twee offer-begrippe, "redder" en "aroma", op die verkondiging van die evangelie toegepas. In Romeine 15:16 beskryf Paulus homself as 'n "liturg" of "priester" van Christus: hy is besig met 'n "priesterlike offer" (ἱερουργοῦντα) wat die heidene verander na 'n "aanvaarbare offer" deur hulle tot bekering te bring. God verwag offers (die wese van godsdiens?) en die verbintenis met Christus maak dit aanvaarbaar. Naas offer (θυσία) en kultiese handelinge (λειτουργία) word daar ook verwys na "drankoffer" (σπένδομαι, vgl 2 Tim 4:6). Paulus stel sy lewe voor as die plengoffer wat gepaardgaan met die Filippense se geloof die eintlike offerande (Fil 2:17).

2.1.5 Die Johannese tradisies

Volgens die Johannesevangelie is Jesus vir al die belangrike feeste in Jerusalem (Joh 2:13; 5:1; 7:14; 10:22-23; vgl 12:1, 12, 20). Hy sterwe aan die kruis die dag vóór Paasfees (18:28; 19:14, 31), op dieselfde "uur" dat die lammers in die tempel geslag word. Die bedoeling is duidelik dat Jesus se kruisdood die lamoffers van die Joodse Paasfees in 'n nuwe lig plaas. Jesus gee homself as die Paaslam van die nuwe verbond (vgl Horvath 1979:74-77). Johannes stel ook 'n unieke band met die Nagmaal (Joh 6:52-58), wat merkwaardig is weens die brutale taal: die "vlees" en "bloed" wat gekou word.

Die uitspraak dat die bloed van Jesus mense van sonde "reinig" (1 Joh 1:7) veronderstel dat Jesus se dood ook sou reinig soos die offerdier se bloed wat op die altaar gesprinkel word (Lev 17:11). In Johannes 2:2 (vgl Joh 4:10) lees ons dat Jesus die verpersoonliking van versoeningvir sonde is. Weereens is die veronderstelling die waarde van bloedoffers. In Openbaring word die hemelse heiligdom voorgestel as 'n verbeterde weergawe van die Jerusalemse tempel; Die rituele daarbo is ook 'n refleksie van die tempel-liturgie.

Die "Lam" is die oorheersende christologiese titel (28 vermeldings), met verskeie verwysings na die *bloed* van die Lam en na die Lam wat geslag is (bv Joh 5:6, 9, 12; 13:8). Die lam as kodewoord vir die gekruisigde en verhewe Here kan net op die Paasfees maar veral die daaglikse *tamid* sinspeel. Die *tamid* was die daaglikse brandoffer in die tempel. Die Misjna traktaat *Tamid* beskrywe hoe die priesters die altaar voorberei (*m Tamid* 1-2), die lam uitsoek (3), die as van die altaar verwyder (3), die lam slag (4), die gemeente seën, die stukke op die altaar plaas (5) en die altaar skoonmaak (5-6). Die bloed van die Lam is kragtig (Joh 7:14: "hulle het hulle klere gewas en dit wit gemaak in die bloed van die Lam"). Oorwinnings word behaal deur die bloed van die Lam (Joh 12:11).

2.1.6 Hebreërs

Die Hebreërbrief bied 'n uitvoerige uiteensetting van die "korrekte" verstaan van die offerkultus. Die Brief is gerig op mense wat beïndruk is met die rites van Judaïsme (vgl Heb 9:9-10; 12:16; 13:9) maar hulle word vermaan om te besef dat die gelowiges ten volle kan geniet wat die ou bedeling slegs ten dele gebied het (Heb 4:14; 8:1; 13:10). Die skrywer van die Hebreërbrief wil aantoon dat die Christusgebeure 'n *permanente en voortdurende* impak het. Dit vervul en oortref alle vorige offerandes.

Christus is beide priester (Heb 2:17) en slagoffer (Heb 9:14). Argetipe vir die outeur van die Hebreërbrief is die tabernakel in die woestyn (Heb 9:1-5), maar die rites wat hy gebruik is dié van die Groot Versoendag (Heb 9:7) en veral die verbondsoffers soos beskryf in Eksodus 24:3-8 (Heb 9:18-20; vgl 12:18-21; 13:20). Die outeur verwys selfs na die daaglikse offers (Heb 7:27; 10:11). Die doel van alle offers is boetedoening vir sondes (Heb 5:1-3), wat deur bloedvergieting te weeg gebring word (Heb 9:22). Maar die effek was net tydelik (Heb 10:1-4, 11). Jesus, die Een sonder sonde (Heb 7:26) het homself aan die kruis geoffer en is tot aan die regterhand van God verhef (Heb 12:2). Sodoende verwyder hy die las van sonde vanaf die mensdom, eens en altyd (Heb 7:27; 9:12, 26, 28; 10:10), met 'n enkele offerande (Heb 10:12, 14; 2:9).

In die vermanende deel van die Brief (Heb 10:19) word die implikasies van hierdie offer-teologie aangedui. Noudat die offer van Christus mense van hulle sondes bevry het (Heb 10:22) moet aan die belydenis vasgehou word (Heb 10:23), na mekaar omgesien word en die samekomste ondersteun word (Heb 10:24-25). Daar mag nie weer in sonde verval word nie, want daar is "geen offer meer wat sondes kan wegneem nie" (Heb 10:26). Die skandelike dood van Jesus in "daardie onheilige plek" (Heb 13:13) is eintlik wonderlik. Dit is die daad van die middelaar van die nuwe verbond en die gelowiges is nou by die besprinkelingsbloed wat van iets beters getuig as die bloed van Abel (Heb 12:25). Gelowiges kan ook offer deur voortdurend te bid en te bely (Heb 13:15). Een van die geloofshelde is Abraham (Heb 11:17-19), wat bereid was om sy seun te offer.

2.2 Vroeë Christendom

Gegewe die diepgesetelde teenwoordigheid van offertaal is dit vanselfsprekend dat offers metaforiese en veral etiese toepassings in die vroeë Christendom sou vind. Die vroeë Christendom het weliswaar van die letterlike (of fisieke) beoefening van bloedoffers wegbeweeg. Hulle denke oor offers word dikwels getipeer as 'n proses van christologisering en spiritualisering (vgl Hall 1991:102). In dié trant beklemtoon Hall: die vroeë Christendom "rejected sacrifices altogether" en offerandes was bloot "a temporary expedient" totdat hulle ware betekenis bekend gemaak is. Hierdie beklemtoning van die vroeë kerkskrywers se aanspraak op spiritualisering van offers sluit aan by hulle implisiete, ideologiese veronderstelling dat die opgang van die Christendom noodsaaklikerwys met die ontwikkeling en toepassing van hoogs-ontwikkelde, elitistiese insigte te doen gehad het. Daarom kan gesê word: "Spiritualization or rationalization of sacrificial worship was a positive religious advance which Christianity pioneered for European civilization" (Young 1975:102).

Hierdie gewilde siening oor die vroeë Christene lyk op die oog af waar. Die weiering om deel te neem aan offers vir ander gode (of demone soos die vroeë Christene dit genoem het) was nie 'n verwerping van offer-*idees* nie. Offer-taal deurspek die geskrifte van die Christelike skrywers van die eerste vier eeue. Die vergeesteliking van offerandes deur Christene veronderstel en was net moontlik omdat hulle ten volle oortuig was dat bloed, bloedvergieting en by uitstek die geofferde bloed van 'n mens buitengewoon kragtig is. Offers doen *iets*, en veral op die terrein van die gode bring dit verandering teweeg. Ten spyte van 'n diversiteit van sieninge is offerande noodsaaklik om met God te kommunikeer.

Dit is meer korrek om die meeste van die vroeg-Christelike outeurs te beskryf as behep met offerandes, en veral nie net in 'n polemiese sin nie (Salisbury 2004:131-152). Die omvang, buigbaarheid en verskeidenheid van offer-beelde in die taal van die vroeë Christendom demonstreer hoe fundamenteel Christene hulself verstaan het as deel van 'n godsdiens waarin offer (en spesifiek bloedoffer) absoluut sentraal staan.[2]

> Christians were indeed a sacrificing people. The aroma of bread adorned their altars; the odor of burning flesh accompanied their martyrs. Christians used these smells to explain their actions and interpret the events they experienced; they articulated them specifically as the smells of sacrifice.
>
> (Harvey 2006:21)

Deur die belydenis dat Jesus die Lam van God is, is die idee van offerande en offerbloed deel van christelike identiteit gemaak. Meer nog, deur te beklemtoon dat Christus "waarlik" en "ten volle" teenwoordig is in die sakrament (van die Nagmaal), is meer as net die blote gedagte gevestig. 'n "Voortdurende" deelname aan die offer van Christus was nodig (vgl Bakan 1966:229; Capps 2004:171).

Die impak en generatiewe rol van die Abraham en Isak verhaal deur die loop van die kerk se geskiedenis moet ook hoegenaamd nie onderskat word nie.

> Christianity embraces it [importance and centrality of the sacrifice narrative], as it were, with a *passion,* tying it to the gift of the blood and body of God's beloved, his *agapētos,* and the bound lamb (*agnus dei*) who is symbolically a composite of the paschal lamb and the Isaac (and ram) of Mount Moriah.
>
> (Sherwood 2004:833)[3]

2.3 Oorsig

Dit is onmoontlik om sin te maak van die Nuwe Testament en die Christene voor die Middeleeue sonder om die wêreld van offers en die waardes van die offerkultus in ag te neem. Die opvatting dat die Nuwe Testament en vroeg-

---

[2] Hierdie bondige opsomming laat nie reg geskied aan die omvang en vindingrykheid van vroeg-Christelike offertaal nie. Kyk verder: Young (2001); TeSelle (1996); Ferguson (1980); Young (1979:223-284) en Leyerle (2001:30, 35-40).

[3] Kyk ook die belangrike opstel van Capps (2004) en die gender-kritiese respons op die Abraham-Isak vertelling deur Brock (1994).

Christelike outeurs offers vergeestelik, is nie heeltemal van pas nie. Hulle denke was fundamenteel met die ideologie van offers verweef. Hulle kritiese uitsprake oor offerandes het eerder gehandel oor die wie en die wanneer as oor die wese of die krag van offers. Ten beste sou mens kon praat van ’n toespitsing van die offerkultus. Daar was wel die vroeë Christene se aanpassing van offertaal met etiese momente, maar dit is ’n ontwikkeling wat ongelukkig nie konsekwent deurgevoer is nie.

Trouens, reg deur die geskiedenis van die kerk vind ons ’n onwilligheid (onvermoë?) om die probleem behoorlik aan te pak. Christendom “does not address the more fundamental problem that Christianity has not been able to shed the sacrificial idea itself. In fact, while we might have expected Christianity to have defined itself over against the religion of sacrifice, it has, instead, allowed itself to be defined as a religion of sacrifice” (Capps 2004:171).

Wat nog meer ontstellend is, is die prominensie daarvan in *huidige* konvensionele Christelike taal. Daar is bykans nie ’n gesang in die liedversamelings van die gereformeerde kerke wat nie eksplisiet offer-taal gebruik nie. Bloedoffer-taal is nie net “embedded in the liturgies used by all major Christian denominations” (Young 1975:10) nie, maar het dikwels ’n verbysterende teenwoordigheid daarin (soos in Afrikaanse kerke). Dit is verbasend, want die taal en waardes van bloedoffers is geheel en al vreemd aan ons huidige wêreldbeeld en verstaan van menslike bloed.

3. OFFERTAAL EN GEWELD

3.1 Oorsake van geweld is kompleks en veelkantig

Dit kan nie genoeg beklemtoon word dat daar geen simplistiese verklarings of oorsake vir geweld is nie. Die aanspraak van hierdie studie is nie dat offertaal die oorsaak van geweld is nie. Die suggestie is dat offer-taal *bydra* tot ’n wêreldbeeld en waardes wat maak dat gewelddadigheid sekere positiewe funksies verkry en sodoende pasifistiese en konsekwente vredesaksies ondermyn.

Uiteraard verg so ’n bespreking teoretiese refleksie. Om moontlike verbande tussen offertaal en gewelddadigheid te kan raaksien moet ons insig verkry in die wat en hoekom van offers. In die volgende word oorsigtelik gereflekteer oor enkele belangrike teorieë in die verband.

3.2 Teoretisering

3.2.1 Tradisionele beskouings

’n Ou maar steeds populêre siening beskou offerandes as *do ut des* handelinge. Veral in ongereflekteerde volksbelewenis kan mens sekerlik verwag dat die onuitgesproke aanname vir die gebruik van offertaal sal wees, “die prys is betaal, daar is beloning vir my.” Natuurlik word dit nooit so naïef uitgedruk nie. Enige ernstige mens – en dit kan gesê word van alle tye – besef immers dat ’n godheid wat met mense se geskenke beïndruk word, nie veel aanbidding verdien nie (vgl Van Baal 1976:161-5).

Veel belangriker, gegrond op dit wat ons kán aflei uit dit wat antieke skrywers wel oor offerpraktyke skryf, is dat deelname aan offers die wêreld struktureer en kommunikasie verseker.

Die rituele wat met offers gepaardgaan bestaan wesenlik in die verdeel en opdeel van dinge en diere: “it implies … that one of the functions of the ritual was to represent the division between gods and men by means of the rules and codes of eating and consumption” (Beard et al 1998:37). Die diskoers van offerandes bevestig en beklemtoon dat daar gode is, magtige wesens waarmee rekening gehou word. En omdat daar gode is, is daar altyd die moontlikheid van ’n nie-menslike uitweg (’n bo-natuurlike redding) en dus ook van *on*menslike oplossings. Offerseremonies is die erkenning van die strukture van die geïnterpreteerde werklikheid.

> Sacrifices and other religious rituals were concerned with defining and establishing relationships of power. Not to place oneself within the set of relationships between emperor, gods, élite and people was effectively to place oneself outside the mainstream of the whole world and the shared Roman understanding of humanity’s place within that world. Maintenance of the social order was seen by the Romans to be dependent on maintenance of this agreed set of symbolic structures, which assigned a role to people at all levels.
>
> (Beard et al 1998:361)

Waarop Beard, North en Price in hulle bespreking van die Romeinse wêreld nie uitwei nie, maar wat belangrik is vir die verstaan van offerandes in ’n wyer konteks, is dat offers ook die *aard* van daardie sosiale strukture verteenwoordig en tot uitdrukking bring. Gewelddadigheid is nodig om verskillende posisies/status te identifiseer en te bewaar (vgl Turner 1977:196-197).

Dan is offerande “an extraordinarily efficient method for control of the production of religious meaning, especially effective in centralizing and

making exclusive the means of communication with the transcendent powers that legitimate the social order" (Jay 1992:149). Nancy Jay interpreteer offer-rituele as 'n meganisme wat manlike mag gebruik om as 'n (ideologiese) alternatief vir die lewegewende krag van moeders patriargie en hierargie te handhaaf, dit wil sê, die "silencing of maternity by paternity" (Jay 1992:149-150). Offerande bied soos bykans geen ander handeling die geleentheid vir die uitruil van boodskappe. Hulle funksioneer as " prayers from men to gods, warnings and messages of acceptance from gods to men encoded in the entrails" (Beard et al 1998:37). Die kommunikatiewe aard van offerande word ook beklemtoon deur Burkert (1987), Eberhart (2004) en Graf (2002).

Die prys wat betaal word om'n mens dood te maak is egter 'n ander saak.Hier is beslis baie meer as sosiale instellings en kommunikasie ter sprake. Daar is in elk geval 'n magiese komponent verbonde aan offer-taal en bloed evokeer daardie magiese momente baie sterk. Die wydverspreide offer van mense het 'n lang geskiedenis (Rives 1995; Smith 2000:5-12). Sulke handelinge is as so potent beskou dat die ou Romeine die offer van mense gesien het as die uitstaande merker van magie (Beard et al 1998:233-234).

"The theory existed also that strength and long life could result from killing one's fellows, indeed one's close kin or affines, by the medicine-manufactured familiars of masculine sorcery" (Turner 1977:191). Turner skryf hier oor die Ndembu van Zambië, maar sy opmerking is 'n goeie beskrywing van die oortuiging van die magiese krag wat verbind word met die "gee" of "oordra" van menslike bloed aan die gode. Uiteraard moet allerlei kulturele en historiese nuanses in ag geneem word, om nie eers te verwys na individuele en persoonlike aspekte (wat soms dramaties dringend kan wees) nie, maar die punt van menslike bloed uitgiet vir, of namens gode, is om die offeraar se situasie te beredder, vrese te besweer of begeertes te bevredig.[4]

In teologiese kringe word offerandes beskou as die gevolg van "konstruktiewe geweld." Die sogenaamde sondebok-proses wil destruktiewe geweld in gemeenskappe beëindig deur geselekteerde geweldsdade eintlik as genadedade ter wille van die gemeenskap te beskou. Die offerande, en die herinnering daaraan, is 'n rituele sublimering om die chaos van sonde en boosheid te vermy. So word die kruisiging beskou as *God* se genadedaad om die bose magte van die wêreld te ontmasker en te ontwapen (bv Young 1975:95).

Verteenwoordigend van dié trant van denke is Young (1975; 1979). Vir haar het die offerpraktyke van die antieke 'n stadige, dog duidelike en

[4] Belangrike besprekings van die (sogenaamde) magiese krag van bloed word gebied deur McCarthy (1969); Hanson (1993); Stowers (1995, 1998); Kern-Ulmer (1996); Miller (2000) en Leyerle (2001:32-43).

konsekwente ontwikkeling deurloop. Daar was 'n kritiese verfyning van 'n aanvanklik "primitiewe" gebruik na 'n veel meer "geestelike" handeling wat persoonlike integriteit, innerlike bekering en deugdelike lewe weerspieël. Young maak die aanspraak dat daar 'n onderliggende menslike impuls in ons die praktyk nodig maak. Haar voorbeelde vir die bestaan van die "sacrificial impulse" is die rituele bloedvergieting in John Steinbeck se *To an unknown god*, Golding se *Lord of the flies* en *Judas Goat,* die sondebok drama wat deur die BBC uitgesaai is in die vroeë 70s. In haar woorde: "sacrifice is integral to the religious response to the universe" (Young 1975:130), die noodwendige gevolg van ons primitiewe drange. Om die geldigheid van offer as religieuse kategorie aan te dui, steun sy op psigologie (Jung), geselekteerde letterkundige tekste en "poetic symbolism." Sy beklemtoon dat offerande "fundamental religious discourse" is. Vir Young is offerandes eintlik maar net die letterlike *voorlopers* van die eintlike geestelike praktyke soos wat die Christene dit beoefen.

Young interpreteer nie die antieke tekste wat sy bespreek nie. Sy *parafraseer* net wat die outeurs sê. Die feit dat die antieke (Christelike) outeurs hulle eie teologie as die kulminasie van die beste van ander tradisies sien, beteken nie dit is werklik die geval nie. In hulle perspektief het die primitiewe (die ou Grieke en veral Judaïsme) gegroei na iets wat deur Christus en die Christene veredel word. Young glo hierdeur gewoon die propaganda van die antieke outeurs.

Die kritiese spil – en dit geld vir talle teologiese besprekings van offerande – is die mistifikasie: "In some strange way the human response to Christ's death is instinctive" (Young 1975:130). Die vraag is "watter vreemde manier" en hoekom "instinktief"?

Alhoewel sy geredelik toegee dat ons 'n ander wêreldbeeld beleef, bied sy geen kritiese blyke oor die onderliggende geweldstaal van offerandes nie. Trouens, daar is 'n konsekwente ontkenning van die dodelike implikasies wat frases soos "lam van God" en "bloed vir lewe" eintlik omvat. Omdat 'n "kern" van gesonde Christelikheid offer-taal voorafgaan, sou dit maar gehandhaaf kon word. Ten slotte is dit die *voortsetting* van die taal wat implisiet en dikwels eksplisiet geweld aan goddelike waarheid koppel en nie die bevraagtekening daarvan nie.

3.2.2 Girard

Daar kan beswaarlik oor geweld en offerande nagedink word sonder die voorstelle van René Girard, wie se werk al beskryf is as "one of the clearest and most limpid articulations of humanistic responsibility in today's world" (Agnew 1987:494).

Girard is ’n literêre kritikus en filosofiese antropoloog wat geïnteresseerd is in hoe ’n kultuur sy kollektiewe gewelddadige ontstaan met behulp van godsdiens versluier. Primordiale mimetiese begeerte veroorsaak naywer wat lei tot geweld. Hierdie nabootsende begeerte “… for Girard and his school means a virtually automatic, unconscious tendency to imitate not only the actions but also the inward attitudes, and especially the desires, of others” (Webb 1993:255).Met behulp van mite institusionaliseer (of ritualiseer) godsdiens hierdie mimetiese begeerte om geweld te beperk en te beheer. Die begeerte word gefokus op ’n sondebokas ’n objek wat vir die betrokke kultuur aanvaarbaar iom die gewelddadigheid te kanaliseer.

Daar is dus ’n *idée fixe*, ’n “meganisme” wat gemeenskap, kultuur en godsdiens begrond, te wete die vermoording van ’n onskuldige. Omdat mimetiese begeerte voortdurend nuwe konflik en gevolglik geweld genereer, bring ’n gemeenskap die konflik tot ’n einde deur ’n spesifieke daad van geweld.Die oorsaak van die konflik word *valslik* oorgedra na ’n toepaslike sondebok wat dan geoffer word. Offerande “is the resolution and conclusion of ritual because a collective murder or expulsion resolves the mimetic crisis that ritual mimics (Girard 1979:11). Girard is oortuig daarvan dat godsdiens, “far from being merely parasitic, as we have believed since Voltaire, is really the generative force behind human culture” (Girard 1978:206). Offerande (en die gepaardgaande sakralisering van die slagoffer) is die wese van godsdiens en die mees primordiale feit van alle sosiale instellings (vgl Schweiker 1987:799).

Volgens Girard beheer die offerande geweld deurdat die handeling die oënskynlike oorsaak van konflik bstraf. Die sondebok word uitgesoek volgens ’n ooreenstemming tussen die strydende partye. Die sondebok is ’n mimetiese plaasvervanger vir die oorsaak van geweld (Girard 1977:250-273). Die offer-meganisme gee gemeenskappe die moontlikheid om ’n kollektiewe identiteit te bepaal teen die prys van die vernietiging (die bloedvergieting) van die “ander” op die altaar van “dieselfde wees”.

Daar word dikwels deur aanhangers van Girard gekla dat dié teorie nie genoeg deur navorsers na waarde geag word nie, maar vir my is die verbasende dat dit enigsins ernstig opgeneem word. Geen teorie wat *alle* kultuurgeskiedenis met ’n eenvoudige formule probeer verklaar kan regtig werk nie. Hou in gedagte dat *elke* kulturele tradisie vir Girard met ’n letterlike, fisieke moord begin (nie ’n metaforiese of simboliese handeling nie; Girard 1987en die gesprek met Smith in dieselfde volume; Hamerton-Kelly 1987). Op die beste geneem bied Girard se siening insig in enkele individue of in enkele gebeure, soos Chidester (1992) byvoorbeeld doen met Barend Strijdom of

met fases van ons apartheidsgeskiedenis.[5] Wat opval is dat Girard nie werklik antropologiese studie doen nie. Hy *reduseer* eintlik uitgesoekte gevalle na sy teorie toe. “He does not seem to recognize that ‘data’ have no status as evidence apart from the conceptual frameworks which have constituted them as such. … His are interpretations of ‘data’ already passed through another interpretative grid” (White 1987:8).

Vir Girard staan *outentieke* Christendom in skrille kontras met “godsdiens.” Reeds die Hebreeuse Bybel begin om godsdiens (en die slagoffer-mite) te ontmitologiseer, ’n proses wat tot sy volle reg kom in die Nuwe Testament. Goeie kritiek op hierdie eensydige teologiese lees van die Skrif deur Girard is deur Schweiker (1987:801-802) geopper. Girard maak eintlik die aanspraak van ’n “wetenskaplike” “demonstration of Christocentricity” (Milbank 1996:51). “One can always be sure that such a demonstration represents no more than crude cultural bias” (Milbank 1996:51). “The Christ of the Gospels”, aldus Girard (1979:18), “dies against sacrifice, and through his death he reveals its nature and origin by making sacrifice unworkable, at least in the long run, and bringing sacrificial culture to an end.” Christendom (dis nou “outentieke” Christendom) is anti-mimeties want dit draai die generatiewe dade van menslike kultuur onderstebo deurdat ’n kritiese, nie-gewelddadige beginsel wat onderskeiding kan terugbring in die gelykstelling wat begeerte meebring. Dié beginsel is die Parakleet, “the universal advocate, the chief defender of all innocent victims, the destroyer of every representation of persecution. He is truly the spirit of truth that dissipates the fog of mythology” (Girard 1984:207). Girard lees tekste maar baie willekeurig en eklekties. Hy is geen eksegeet nie, wel ’n apologeet (Mack 1985:161). Die uniekheid van die Bybel wat hy so beklemtoon, is ’n onhistoriese projeksie (Lefebure 2000:20-22).

Vereenvoudig sê Girard ons is ten diepste begerige wesens wat in nabootsing van mekaar ons begeertes op *mekaar* rig (in plaas van op die begeerde objekte), en daarom mekaar doodmaak. Om die geweld te beheer, kies ons ’n slagoffer (’n dier of ’n mens) om te vermoor om ons nyd onder dwang te bring, sodat ons minstens in groepe kan saamleef. Offerande is die *antwoord* op chaos.

Die massa-moorde van die twintigste eeu is volgens Girard juis die gevolg van die Weste se blootstelling aan die Christelike geloof wat die slagoffer-meganisme sou ontmagtig het. Daar moes nou meer en meer slagoffers doodgemaak word in die futiele poging om mimetiese begeerte te deurbreek. Ten diepste maak Girard die verstommende aanspraak dat

---

[5] Bondige maar sinnige kritiek teen Girard se teorie en duidelike uitstippel van kernprobleme: North (1985:26); White (1987); Milbank (1996:42-43, 47-52); Lefebure (1996:1228-1229; 2000:18-23).

openbaring (waarop sy teorie gegrond is) die ware insig in sosiale prosesse bied. Dit is niks anders as ‘n moderne gnostisisme nie.

> But Christianity is not primarily about the revelation of violence, but of God. Similarly, there are difficulties with Girard's interpretation of biblical texts. … there are texts – specifically, Pauline ones – that use sacrificial language about Jesus' death, and the Christian tradition is replete with sacrificial soteriologies. … Finally, much as Girard's reading of desire despairs of human affections, his understanding of violence as the generative act of culture denies the centrality of creation and human sociality in Christianity and Judaism.
>
> (Schweiker 1987:801-802)

3.2.3 Burkert

Anders as Girard, ontwikkel Burkert sy siening as ’n historikus in dialoog met antieke, veral klassieke Griekse geskiedenis. Die doodmaak wat offerande vereis, is die diepste vorm van godsbelewenis: “Gerade in der Mitte der Religion droht faszinierend blutige Gewalt.” In “der Religion [wird] der Gott am mächtigsten erlebt … nicht im frommen Lebenswandel, nicht in Gebet, Gesang und Tanz allein … sondern im tödlichen Axthieb, im verrinnenden Blut und im Verbrennen der Schenkelstücke”. Die “Grunderlebnis des ‘Heiligen’ ... [ist] die Opfertotung. Der homo religiosus agiert und wird sich seiner selbst bewusst als homo necans” (Burkert 1972:9).

Burkert beklemtoon dat ons hermeneuties voorrang moet gee aan handelinge. Dit is ons aksies wat ons werklikheid bepaal en nie net woorde nie. “Ideas and beliefs are produced by ritual, rather than vice versa” (Burkert 1987:156). Mack (1987:58-59) wys daarop dat híérin die belangrikste ooreenkoms met Girard, Burkert en Smith te vind is, ten spyte van groot onderlinge verskille tussen hulle. “No longer does an epiphanic object or being focus the picture for the religious imagination, providing a center around which a Sacred Order is organized by means of a system of symbols. Instead, an act (action, activity) has been noticed as a transaction of consequence, reflected on as a patterned sequence, and all cultivated in ritual as of prime importance.”

Die gemene deler vir allerlei offerandes is ’n konfrontasie met die dood.Dit is die *lewendes wat dood maak om te lewe* wat vir Burkert die sleutel bied om offerandes te begyp. In die kern van elke offer “als Totungshandlung, liegt doch den Fortbestand des Lebens”. Die begin van mense se historiese ontwikkeling was slegs moontlik omdat mense diere dood gemaak het.

> The original, pragmatic action is hunting and killing for food. That a descendant of apes took to hunting surely was one decisive step in the evolution of humanity, implying, as it does, the use of weapons and of fire, the adoption of an upright position suitable for running, and differentiation of the sexes …. The sacred place is marked by transferring thereto the relics of hunting: giving back, setting up … a guarantee of new life, which can only come from birth. Thus death is no ultimate menace, the bones of the dead are buried in these sanctuaries …. The sequence of hunting ritual, deliberate death for the maintenance of life, with all the anxiety of bloodshed aroused and appeased by symbolic restoration, helps to overcome the real anxiety of death.
>
> (Burkert 1979:54-55)

Vanuit die paradoks van (menslike) lewe deur die dood (van diere) het 'n gewaarwording ontstaan van die onlosmaaklike band tussen lewe en dood. Vir Burkert is die biologiese vlak van lewe – die aggressie van oorlewing met die gepaardgaande psigologiese angstigheid – die basis van godsdiens. Menslike lewe is met die voortbestaan van dierelewe verweef. Onbeteuelde of ongefokusde aggressie sal alle lewe vernietig, daarom moet diere as kos beskerm en aggressie beperk word. Dit is ook die suksesvolle jag wat toegang tot die vroue/moeders wat tuis wag, bied. Doodmaak word dus in die offerseremonie gesakraliseer om die voortbestaan van die gemeenskap te legitimeer. Offer-rituele is die plek waar angs toegelaat word en aggressie teenoor die natuur tot uitdrukking kom, maar dit is *gerigte* handelinge: dade wat mik op die hernuwing van menslike gemeenskap en nie destruksie nie. Tradisionele feeste en aangepaste offer-rituele is almal "herinneringe" aan die primitiewe jagtog.

Hierdie rituele is eintlik die interaksie van onder- en bowêreld, van mense en gode. Die dood-dimensie van die lewe word erken (en gehandhaaf), terwyl die lewe-dimensie van die dood opgeroep word (Burkert 1972:289).

Vereenvoudig sê Burkert dat ons ten diepste jagters is. Om die ongebreidelde aggressie van die jagtog (asook die gevare daarvan, insluitende die grense van aggressie) te fokus en hanteerbaar te maak, het ons offer-rites ontwikkel. Dit is net die *homo necans* wat *sapiens et religiosus* kan word. Offerande *reflekteer* die (menslike) interpretasie van die werklikheid.

Burkert is nie sonder sy kritici nie (kyk veral Van Baal 1976; Lambert 1993:308-310; Phillips 2000:247-252). Of mites, rituele en godsdiens werklik in die "aard van die menslike verstand" lê, kan seker nooit regtig beantwoord

word nie. Maar hy wys daarop dat rituele nie bloot beliggaamde denke of die dramatisering van idees is nie, maar 'n verweefde en komplekse vertoning van fundamentele menslike ervarings (eet, groei, seks en dood) behels. Rituele handelinge is die manier waardeur mense doelbewus selfbewussyn bou deur periodieke dissolusie en restourasie van aggressiewe dade.

Burkert wys hoe fasette van menslike kultuur in biologie en prehistoriese prosesse gewortel is en hoe millennia oue prosesse ons gedrag en perspektiewe beïnvloed. Soos Girard, betoog Burkert dat bloedige offers verweef is met die kulture en formatiewe godsdienstige tradisies wat *ons* wêreld konstitueer. Die vraag is of dit so moet wees.

3.3 Interaktiewe faktore

Pogings om 'n algemene en omvattende verklaring vir alle offerandes te formuleer, spesifiek in die lig van die moontlike oorspronge daarvan, is futiel.

> One cannot single out a highly condensed or dramatic moment from the total ritual ensemble as if this, in some sense, was the "essence" of the ritual. These considerations underscore the position that a theory of sacrifice ... cannot be found in a quest for origins, but can only be found through the detailed examination of elaborations. … There is no primordium; it's all application. Everything is elaboration. So, I refuse questions of origins.
>
> (Smith 1987:195, 207)

Die term "offer" moet as 'n politematiese kategorie beskou word wat heterogene gedrag, gedryf deur 'n wye verskeidenheid van moontlike bedoelings insluit. Dit is ingebed in herdenkingsvieringe, inisiasie, versoening, boetedoening, skulderkenning, kontraktuele ooreenkomste en selfs status verwisseling. Deur offerande nie as 'n klas fenomene met sekere vaste kenmerke te beskou nie, maar as 'n multivokale term wat verwys na verskynsels wat slegs "familie ooreenkomste" vertoon, het die voordeel dat dit help om die duidelike Eurosentriese (en Joods-Christelike) voorkeur in al die besprekings van offerande hierbo te vermy.

In stede van alle offers te probeer verstaan, word hier net beklemtoon hoe fundamenteel die praktyk van bloed-offers in formatiewe Christendom was en steeds 'n buitengewone greep op ons huidige denkwyses het. Offertaal en die gepaardgaande opvattings oor magiese bloed, bemagtigende doodmaak en onmenslike verlossing uit knypende situasies, is ingeweef in die kulturele identiteite wat onderlê word deur konvensionele Christelike tradisies.

Daar kan min twyfel wees dat magiese denke 'n besondere rol gespeel het in die volharding met offertaal. Die magiese "krag" van bloed het steeds

op moderne mense ‘n houvas (kyk Glucklich 1999). Myns insiens, is dit besonder kommerwekkend, want wat ook al offerande sou wees, dit is ’n uiters powere antwoord vir geweld. Trouens, die hele konstruk van geweld wat geweld blus is absurd. Die geweld wat veronderstel is om resolusie te wees van die mimetiese kompetisie en die gevolglike sosiale dissonansie is *selfs wanneer dit oënskynlik werk* maar 'n *tydelike* meganisme.

> Even a superficial look at the sweep of history, to say nothing of a profound study of it, informs one immediately of the fact that violence breeds violence and does not quell it. The most common and most universally agreed-upon reality of history is the fact that quelling violence and social or intrapsychic dissonance by a violent or physically aggressive action that victimizes a person or a people as scapegoat merely breeds a festering and irrepressible counter force and ferment.
>
> (Ellens 2004:269)

Dit is belangrik om die simboliese en simboliserende aard van offer-gedrag in gedagte te hou, en die handelinge (of berigte oor handelinge) as motiewe binne die wyer konteks van ’n samelewing se ideologieë te analiseer. In so ’n benadering sal die kompleks van geïdentifiseerde offersimbole gesien word as ingebed in ’n semantiese sisteem wat gedekodeer kan word (Hicks 2001:13440).

In die (Suid-Afrikaanse) samelewing is een faset van die sosiaal-simboliese wêreld die ideologie dat geregtigheid en geweld met mekaar geassosieer mag en moet word en dat (indirekte) geweld ter wille van sosiale hervorming in orde is. Regverdiging van so ’n sosiale struktuur (dat pyn en bloedvergieting mense beheer en mag/gesag bied) moet onder die loep geneem word. Hierdie studie is net ’n aanloop tot so ’n analise. Wat beklemtoon word, is dat offertaal die ontmensliking van “ander” veronderstel en bevorder.

Daar is ’n ou neiging om offer-rites ’n “unieke” waarde te gee en die bloedige geweld ten grondslag van offer, te versluier:

> … the operation of the ritual of sacrifice, it seems, depends on a kind of sleight of hand or self-deception, a shell game of displacement and replacement. Sacrifice is defined in relation to three crimes from which it is otherwise indistinguishable – suicide, murder, and deicide – and it becomes distinguishable from them

> only by a confusion of roles and a set of characteristic acts of substitution.
>
> (Smith & Doniger 1989:189)

Dit is hierdie oënskynlike onderskeiding tussen 'n offer gerig aan god en bloedige uitwissing wat vermoedelik bydra tot 'n gemeenskap se onvermoë om gewelddadige gedrag korrek te identifiseer en te oorkom.

4. OFFERTAAL EN MORELE VORMING

Hierdie bespreking vra aandag vir die volgende opmerking van Egan:

> One crucial area deserving … study in itself is the relationship between religious belief and moral behaviour: South Africa remains religious while as a society it manifests disturbingly high levels of violent crime. This relationship between faith and crime and the high level of cognitive dissonance such a situation must entail, deserves further attention.
>
> (Egan 2007:465)

Teen die agtergrond van die bostaande verkenning van die verskynsel van offerandes, dui ek vier moontlike assosiasies tussen offertaal en gewelddadigheid aan.

4.1 Sosiale scenario: implisiete sosiale "draaiboek"

Sosiale sielkunde maak onder meer gebruik van die analogie van die teater om die struktuur van morele gedrag te verhelder. So beskou bestaan 'n gemeenskap op gronde van rolle, norme en verwysingsgroepe. Sosiale rolle verwys na die gedragspatrone wat van mense in sekere posisies in betrokke sosiale instellings verwag word. Sosiale norme is die tekste (*scripts*) wat "opgevoer" word deur die lede. Die gehoor, die verwysingsgroepe is diegene vir wie lede "speel," van wie reaksie verwag en gewaardeer word (kyk Wright 1971).

Dit is so dat ons ons eie sosiale draaiboek skrywe, dat ons ook aktief sosiale situasies konstrueer omdat ons kreatief op die omgewing inspeel. Hierdie is egter geen vrye inspeel nie, want ons "skryf" met wat gegee is. Die woordeskat is reeds daar. Die sosiale wêreld is hoegenaamd nie bloot 'n oop ruimte waar ons onaangeraak rondstap nie. Dit is 'n *bepaalde* ruimte, waar gegewe verbale patrone en kulturele grammatikas ons dade en woorde met sekere intensies vorm.

In die lig daarvan dat historiese en religieuse tradisies deel van die grondtekste vir ons sosiale aktiwiteite uitmaak, is dit dalk nodig om baie meer krities te kyk na sentrale religieuse motiewe. Offertaal, die sinspeling op offer-seremonies, metafore van kragtige bloed en Jesus as die Lam is ingebed in talle van die draaiboeke waarmee en waardeur ons lewe. Verskeie denkrigtings in sosiale sielkunde dui die omvattende houvas wat diepliggende geheue-strukture op ons vertolking van die werklikheid het om ons gedrag en kennis te stuur (Carlston & Mae 2001). Dáárom die pleidooi om meer krities te wees oor die herhaling van en volharding met sekere religieuse motiewe.

Dit is tyd om die rol wat, onder andere, die Abraham-Isak verhaal speel in die konstruksie van moontlike ouerskap-skemata te oorweeg. Godsdiens is nie 'n losstaande faktor, hetsy positief of negatief, in die sosiale realiteit nie. Die rol van godsdiens in ons lewens is baie groter as wat die populêre opvatting van godsdiens as 'n persoonlike keuse, impliseer. "It seems to be difficult to regard religion … as an external, historical force like the state, because religion makes itself appear as a habit of the heart, the hard core of a community's identity, as a thing that cannot change and is non-negotiable" (Van der Veer 1997:199).

Natuurlik is dit nie net offer-taal wat mense gewelddadig maak nie, maar ons behoort nie die waardes wat dit in ons gedragspatrone evokeer, te onderskat nie. Geweld en gewelddadigheid is al so deel van ons daaglikse lewens dat ons nie eers meer bewus is hoe ons dit rasionaliseer nie.

4.2 Selfsugtigheid

Enige besinning oor bloed-offerande laat 'n belangrike kenmerk blyk: offers is gebonde aan selfgesentreerdheid. Selfs waar dit in 'n groep gebring word, is die bedoeling om iets van God los te koop (of af te dwing), selfs al sou dit net die blus van begeerte wees. Psigoanalities beskou, is offer-plegtighede die sublimering van selfsug.

> A common psychodynamic mechanism is to convert desire so that it appears as external necessity. It is thus an open question in each instance whether what appears to be external necessity really is that, or is simply a facade concealing some internal pressure … The sacrificial impulse is an instance of this psychodynamic mechanism. A very human desire is attributed to God and represented as a divine command.
>
> (Capps 2004:187-188, aanhaling van David Bakan)

Dit is welbekend dat die vroeë kerklike skrywers heelwat te sê gehad het oor die gevare van *hubris*. Dit is tog opvallend dat daardie faset van formatiewe Christendom nie uiteindelik ’n sterker rol gespeel het nie, maar dat die ywer van ekstremiste en van arrogante paternalisme ’n wye impak gehad het en met die gevestigde gesagsinstansies saamgewerk het om met “benevolent, medicinal, kindly-meant cruelty” (Shklar 1984:240) teenstanders en debat uit te wis.

Dan moet daar ook herinner word dat “God vir ons” diskoers uiteraard die “ons-teen-hulle”-mentaliteit versterk. Rituele grense (wat offer-taal by uitstek skep) lei tot stratifikasie in ’n gemeenskap,“[F]erocious and humiliating extremes of violence are used to maintain it” (Collins 1974:423-428).

4.3 Magiese wêreldbeeld

’n Magiese wêreldbeeld is waarskynlik een van die sleutel vraagstukke in die besinning oor ’n waardige eietydse vertolking van die Christelike geloof. In so ’n wêreldbeeld het alles ’n doel en alle gebeure ’n aanstigter. Geen gebeurtenis is “per ongeluk” of “toevallig” nie. Dit word eerder beskou as iets met ’n spesifieke oorsaak, soos die gebrek aan bonatuurlike beskerming (as gevolg van sonde of weens gebrek aan bevrediging van die godheid se egoïstiese behoeftes, of so iets) of die booswillige jaloesie van ’n opponent wat met behulp van sy/haar gode/geeste/demone skade aanrig (Wax & Wax 1962:183-184). Een van die verreikendste verskille tussen die wetenskaplike en nie-wetenskaplike wêreldbeeld is die bereidheid om met “oop” vrae (selfs pynlike en ontstellende vrae) te lewe. Die wêreld wat met ’n magiese credo lewe, verwerp minagtend “ons weet nie” as ‘n antwoord. In sulke wêreldbeelde is daar altyd ’n antwoord: iemand is verantwoordelik. Wanneer mense die wêreld magies beskou, sien hulle alles as die gevolg van wesens (menslik of nie-menslik) waaraan ’n mens uitgelewer is (Pilch 1991:201; Wax & Wax 1963).

Die toeskryf van ons probleme aan nie-menslike faktore en die die oplossing daarvan in ’n nie-menslike bron, moet mos denke fasiliteer wat onmenslike optrede legitimeer, of dan minstens na ’n uitweg laat lyk.

Die diskoers van offers bevestig nie net die onderskeid tussen mense en gode nie, maar beklemtoon ook die onderskeid tussen mense wat die voordeel trek van die offer en die “daarbuite”. Hierdie “buitestaander”-effek van die diskoers maak dit “vanselfsprekend” wie die objekte van haat en nyd is en waar om slagoffers te vind (Collins 1974:420).

Mense sal nooit lewens sonder konflik lei nie. Trouens die afwesigheid van konflik en die vermyding van die eksternalisering van aggressie,

steriliseer mense. Ons uitdaging is om die *misverstand* dat geweld oplossings bring, te beveg:

> The danger of violence … will always be that the means overwhelm the end. If goals are not achieved rapidly, the result will be not merely defeat but the introduction of the practice of violence into the whole body politic. Action is irreversible, and a return to the status quo in case of defeat is always unlikely. The practice of violence, like all action, changes the world, but the most probable change is to a more violent world.
>
> (Arendt 1970:80).

Die moeilike, grondliggende vraag is dus of die antieke voorstelling van "Jesus-vir-ons-geoffer" werklik liefde vir ons simboliseer.Of is dit 'n semantiese meganisme om 'n magiese bestel (met bonatuurlike gunsies vir uitgesoektes) te bevestig?

Collins (1974:426-428) herinner ons daaraan dat die vroeg-Christelike wonderverhale nie soseer uitdrukking was van liefde vir die een wat ly nie (die sieke wat genees word) nie, maar magsvertoon om 'n minderheid meer aansien te gee. Is ons beheptheid met gewelddadige metafore in ons godsdienstige taal nie dalk ook magsvertoon nie?

4.4 Geweld as kommoditeit

Kommodifisering van sensitiewe en belangrike dinge soos die menslike liggaam, moraliteit, kennis en selfs wysheid is 'n kenmerk van ons tyd (Sharp 2000; Du Preez 2004). Omdat dit ook waar is van geweld, is die vraag hoe geweld op 'n afstand geplaas word, buite ons subjektiwiteit as 'n "produk" wat nie ons verantwoordelikheid is nie en deur ander "gehanteer" word. Speel ons religieuse metafore nie dalk ook hierin 'n rol nie?

Kleinman, Das en Lock (1996) vestig die aandag op sosiale lyding (*social suffering*), die "devastating injuries that social force inflicts on human experience." Een van dié sosiale kragte is "mediatization of violence" (Kleinman 2000:232). "The mediatization of violence and suffering creates a form of inauthentic social experience: witnessing at a distance, a kind of voyeurism in which nothing is acutely at stake for the observer". Dit dra by tot 'n "hiper-werklikheid," met die morele implikasie dat die spesifieke situasie van die slagoffer van geweld verdof. Beelde en indrukke van geweld word "genormaliseer" as produkte sonder morele eise (Kleinman 2000:233).

Is daar nie dalk 'n soortgelyke effek van die offerbeelde en verheerliking van offer in ons godsdiensbeoefening nie? Met ander woorde, is daar nie 'n soort van "popularisering" wat meebring dat mens met die *geweldenaar* identifiseer en 'n *hiper-werklikheid* waar die beoefening van geweld normatief is, nastreef nie? Of, om steeds Kleinman se terme aan te pas, is daar 'n kommodifisering van bloed wat ons tot *verbruikers* van die geslagte Lam maak?

5. SAMEVATTING

Die fokus van hierdie bespreking is die moontlike impak van taal oor bloedoffers wat die vernietiging van 'n mens tot "voordeel" van ander behels.

Die teoretiese besinning wys dat offer-praktyke diep gesetel is in eeu-oue tradisies van mense se selfverstaan. Offers onderlê, volgens Burkert en Girard, ons kultuurgeskiedenis. Dit is 'n vraag of dit werklik so is, maar offer-taal is verweefd met ons kulture. Dit reflekteer hoe dramaties ons sekere emosies en gebeure soos doodmaak, woede en bedreigings in die natuur ervaar het en hoe ons daarop gereageer het.

Juis omdat offers deel is van die denksisteem waarin ons daaglikse gesprekke, besinning en uitsprake ingebed is, moet ons die manipulatiewe moontlikhede van die soort taal kan raaksien. Geweld begin nie daar waar iemand die geweer optel, of die vuis bal of 'n vloekwoord uitroep nie. Dit begin óók by ons internalisering van simbole en religieuse metafore, daar waar ons leer praat en wanneer ons leer om met vreemde en ekstreme ervarings en emosies oor die weg te kom.

Die simbole en metafore van ons religieuse diskoers staan in wisselwerking met ons denke en handelinge. Wanneer die simbole nie meer effek het nie, sal die metafore in onbruik verval. Omdat hulle steeds effektief is, moet ons bekommerd wees oor watter fasette daarvan effektief is en oor die rol(-le) van die beheptheid met bloedoffer-terminologie en herinnering aan bloedofferande. Selfs net die moontlikheid van beïnvloeding tot geweld behoort voldoende aanleiding te wees vir besinning en herbesinning.

Die belangrikste is om nie te vergeet dat geweld 'n uiters gevaarlike praktyk is nie. Gedane geweld kan nie ongedaan gemaak word nie. "The means of violence have a tendency easily to overwhelm the ends for which it was employed, with consequences far beyond the intentions or imaginations of those using it" (Arendt 1970:4). Om te keer dat ons nie eers met geweld *begin* nie, verg dat ons ons taal, implisiete waardes, grondliggende metafore, ja godsbeelde, krities bekyk.

Alhoewel Hannah Arendt (1964) in 'n heel ander konteks skrywe, het haar argument oor boosheid nogal relevansie vir die probleem wat ek op die

tafel wil plaas. Arendt redeneer dat boosheid (soos die Nazis se uitwissing van Jode en ander groepe) nie soseer te wyte is aan ’n oormaat ideologie, of ’n beheptheid met sadisme nie. Veel eerder spruit dit uit gebrek aan nadenke (“thoughtlessness”) en die onvermoë om jouself in ’n ander se posisie te plaas.

Literatuurverwysings

Abbink, J 2000. Preface: Violation and violence as cultural phenomena, in Aijmer, G & Abbink, J (eds), *Meanings of violence: A cross cultural perspective*, xi-xvii. Oxford: Berg.

Agnew, M B 1987. A transformation of sacrifice: An application of René Girard’s theory of culture and religion. *Worship* 61, 493-509.

Arendt, H 1964. *Eichman in Jerusalem: A report on the banality of evil.* 2nd ed. New York: Viking.

Arendt, H 1970. *On violence.* New York: Harcourt, Brace & World.

Bakan, D 1966. *The duality of human existence: An essay on psychology and religion.* Chicago, IL: Rand McNally.

Beard, M, North, J, & Price, S 1998. *Religions of Rome, Vol 1: A history.* Cambridge: Cambridge University Press.

Bergen, W J 2005. *Reading ritual: Leviticus in postmodern culture.* London: T&T Clark International.

Blok, A 2000. The enigma of senseless violence, in Aijmer, G & Abbink, J (eds), *Meanings of violence: A cross cultural perspective*, 23-38. Oxford: Berg.

Brock, S 1994. Reading between the lines: Sarah and the sacrifice of Isaac (Genesis, Chapter 22), in Archer, L J, Fischler, S & Wyke, M (eds), *Women in ancient societies: An illusion of the night*, 169-180. Basingstoke: Macmillan.

Burkert, W 1972. *Homo necans: Interpretationen altgriechischer Opferriten un Mythen.* Berlin: Walter de Gruyter. (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, vol 32.)

Burkert, W 1979. *Structure and history in Greek mythology and ritual.* Berkeley, CA: University of California Press.

Burkert, W 1983. *Homo necans: The anthropology of ancient Greek sacrificial ritual and myth.* Berkeley, CA: University of California Press.

Burkert, W 1987. The problem of ritual killing, in Hamerton-Kelly, R G (ed), *Violent origins: Ritual killing and cultural formation*, 149-176. Stanford, CA: Stanford University Press.

Capps, D 2004. Abraham and Isaac: The sacrificial impulse, in Ellens, J H (ed), *The destructive power of religion: Violence in Judaism, Christianity, and Islam, Vol 1. Sacred scriptures, ideology and violence*, 169-189. Westport: Praeger.

Carlston, D E, & Mae, L 2001. Schemas, social psychology of, in Smelser, N J & Baltes, P B (eds), *International encyclopaedia of the social and behavioral sciences*, 13526-13530. Amsterdam: Elsevier.

Chidester, D 1992. *Shots in the streets: Violence and religion in South Africa.* Cape Town: Oxford University Press.

Cock, J 2006. Guns and the social crisis, in Buhlungu, S, Daniel, J, Southall, R & Lutchman, J (eds), *State of the nation: South Africa 2005-2006*, 174-185. Cape Town: HSRC.

Cohen, N 2001, Damn them all. *The Observer,* October 7, p 31.

Collins, R 1974. Three faces of cruelty: Towards a comparative sociology of violence. *Theory and Society* 4, 415-440.

Daly, R J 1978. *Christian sacrifice: The Judaeo-Christian background before Origen.* Washington, DC: Catholic University of America Press.

Daly, R J 1997. Is Christianity sacrificial or antisacrificial? *Religion* 27, 231-243.

De Vries, H 2001. *Religion and violence: Philosophical perspectives from Kant to Derrida.* Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

Du Preez, A 2004. Rekspring en die ekstreme sublieme. *Tydskrif vir Letterkunde* 41, 55-68.

Eberhart, C A 2004. A neglected feature of sacrifice in the Hebrew Bible: Remarks on the burning rite on the altar. *HThR* 97, 383-411.

Egan, A 2007. Kingdom deferred? The churches in South Africa, 1994-2006, in Buhlungu, S, Daniel, J, Southall, R & Lutchman, J (eds), *State of the nation: South Africa 2007*, 448-469. Cape Town: HSRC.

Ellens, J H 2004. Religious metaphors can kill, in Ellens, J H (ed), The destructive power of religion: Violence in Judaism, Christianity, and Islam, Vol 1. *Sacred Scriptures, ideology and violence*, 255-272. Westport: Praeger.

Ferguson, E 1980. Spiritual sacrifice in early Christianity and its environment. *ANRW* 2.23.2, 1151-89.

Gilligan, J 1996. *Violence: Our deadly epidemic and its causes.* New York: Putnam Book.

Girard, R 1977. *Violence and the sacred,* tr by P Gregory. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

Girard, R 1978. *"To double business bound": Essays on literature, mimesis, and anthropology.* Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

Girard, R 1984. Scandal and the dance: Salome in the gospel of Mark. *New Literary History* 15, 311-24.

Girard, R 1987. Generative scapegoating, in Hamerton-Kelly, R G (ed), *Violent origins: Ritual killing and cultural formation*, 73-104. Stanford, CA: Stanford University Press.

Girard, R 1996. Mimesis and violence: Perspectives in cultural criticism, in Williams, J G (ed), *The Girard reader*, 9-19. New York: Crossroad.

Glucklich, A 1999. Self and sacrifice: A phenomenological psychology of sacred pain. *HThR* 92, 479-506.

Graf, F 2002. What is new about Greek sacrifice, in Horstmanshoff, H F J, Singor, H W, Van Straten, F T & Strubbe, J H M (eds), *Kykeon: Studies in honour of H S Versnel*, Vol 54, 315-333. Leiden: Brill.

Hall, S G 1991. Ministry, worship and Christian life, in Hazlett, I (ed), *Early Christianity: Origins and evolution to AD 600*, 101-111. London: SPCK.

Hamerton-Kelly, R G. 1987. Discussion, in Hamerton-Kelly, R G (ed), *Violent origins: Ritual killing and cultural formation*, 206-235. Stanford, CA: Stanford University Press.

Hanson, K C 1993. Blood and purity in Leviticus and Revelation. *Listening: Journal of Religion and Culture* 28, 215–230.

Harvey, S A 2006. *Scenting salvation: Ancient Christianity and the olfactory imagination.* Berkeley, CA: University of California Press.

Hengel, M 1981. *The atonement: A study of the origins of the doctrine in the New Testament.* London: SCM.

Hicks, D 2001. Sacrifice. *International Encyclopaedia of the Social & Behavioral Sciences* 20, 13439-13441.

Horvath, T 1979. *The sacrificial interpretation of Jesus' achievement in the New Testament.* New York: Philosophical Library.

Jay, N 1992. *Throughout your generations forever: Sacrifice, religion and paternity.* Chicago, IL: University of Chicago Press.

Kern-Ulmer, B 1996. The depiction of magic in rabbinic texts: The rabbinic and the Greek concept of magic. *Journal for the Study of Judaism* 27, 289-303.

Klauck, H.-J 1986. *Herrnemahl und hellenistischer Kult.* Münster. (NTAb 15.)

Kleinman, A, Das, V, & Lock, M 1996. Introduction. *Daedalus* 125, xi-xx.

Kleinman, A 2000. The violences of everyday life: The multiple forms and dynamics of social violence, in Das, V, Kleinman, A, Ramphele, M & Reynolds, P (eds), *Violence and subjectivity*, 226-241. Berkeley, CA: University of California Press.

Kurtz, L R, & Turpin, J 1997. Conclusion: Untangling the web of violence, in Kurtz, L R, & Turpin, J (eds), *The web of violence: From interpersonal to global*, 207-232. Urbana, IL: University of Illinois Press.

Lambert, M 1993. Ancient Greek and Zulu sacrificial ritual: A comparative analysis. *Numen* 40, 293-318.

Lefebure, L D 1996. Victims, violence and the sacred: The thought of René Girard. *Christian Century,* December 11, 1226-1229.

Lefebure, L D 2000. *Revelation, the religions, and violence.* Maryknoll, NY: Orbis.

Leyerle, B 2001. Blood is seed. *JR* 81, 26-48.

Luz, U 1985. *Das Evangelium nach Matthäus. 1 Teilband: Mt 1-7.* EKK Zürich: Benziger Verlag.

Mack, B L 1985. The innocent transgressor: Jesus in early Christian myth and history. *Semeia* 33, 137-165.

Mack, B L 1987. Introduction: Religion and ritual, in Hamerton-Kelly, R G (ed), *Violent origins: Ritual killing and cultural formation*, 1-70. Stanford, CA: Stanford University Press.

McCarthy, D J 1969. The symbolism of blood and sacrifice. *JBL* 88, 166-76.

Milbank, J 1996. Stories of sacrifice. *MoTh* 12, 27-56.

Miller, P C 2000. "The little blue flower is red": Relics and the poetizing of the body. *JECS* 8, 213-236.

Nel, H 2006. Violence: A universal challenge – and how to prevent it. *Discourse* 34, 17-25.

North, R 1985. Violence and the Bible: The Girard connection. *CBQ* 47, 1-27.

Phillips, C R 2000. Walter Burkert, in *partibus Romanorum. Religion* 30, 245-258.

Pilch, J J 1991. Sickness and healing in Luke-Acts, in Neyrey, J H (ed), *The social world of Luke-Acts: Models for interpretation*, 181–209. Peabody, MA: Hendrickson.

Pranger, M B 1997. Monastic violence, in De Vries, H & Weber, S (eds), *Violence, identity, and self-determination*, 44-57. Stanford, CA: Stanford University Press.

Rives, J 1995. Human sacrifice among pagans and Christians. *JRS* 85, 65-85.

Rollins, W G 2004. The myth of redemptive violence or the myth of redemptive love, in Ellens, J H (ed), *The destructive power of religion: Violence in Judaism, Christianity, and Islam, Vol 4. Contemporary views on spirituality and violence*, 175-186. Westport, CT: Praeger.

Salisbury, J E 2004. *The blood of martyrs: Unintended consequences of ancient violence.* New York: Routledge.

Sanders, E P 1985. *Jesus and Judaism.* London: SCM.

Schiffman, L H 1999. Community without temple: The Qumran community's withdrawal from the Jerusalem temple, in Ego, B, Lange, A & Pilhofer, P (Hrsg), *Gemeinde ohne Tempel – Community without temple: zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum*, 267-284. Tübingen: Mohr Siebeck.

Schweiker, W 1987. Sacrifice, interpretation, and the sacred: The import of Gadamer and Girard for religious studies. *JAAR* 55, 791-810.

Sharp, L A 2000. The commodification of the body and its parts. *Annual Review of Anthropology* 29, 287-328.

Sherwood, Y 2004. Binding-unbinding: Divided responses of Judaism, Christianity, and Islam to the "sacrifice" of Abraham's beloved son. *JAAR* 72, 821-861.

Shklar, J N 1984. *Ordinary vices.* Cambridge: Harvard University Press.

Smith, B K & Doniger, W 1989. Sacrifice and substitution: Ritual mystification and mythical demystification. *Numen* 36, 58-79.

Smith, B K 2000. Capital punishment and human sacrifice. *JAAR* 68, 3-25.

Smith, J Z 1987. The domestication of sacrifice, in Hamerton-Kelly, R G (ed), *Violent origins: Ritual killing and cultural formation*, 189-205. Stanford, CA: Stanford University Press.

Staub, E 1999a. The origins and prevention of genocide and other group violence: Peace and conflict. *Journal of Peace Psychology* 5, 303-336.

Staub, E 1999b. The roots of evil: Social conditions, culture, personality and basic human needs. *Personality and Social Psychology Review* 3, 179-192.

Stowers, S K 1995. Greeks who sacrifice and those who do not: Toward an anthropology of Greek religion, in White, L M & Yarbrough, O L (eds), *The social world of the first Christians: Essays in honor of Wayne A Meeks*, 293-333. Minneapolis, MN: Fortress.

Stowers, S K 1998. On the comparison of blood in Greek and Israelite ritual, in Magness, J & Gitin, S (reds), *Hesed ve-emet: Studies in honor of Ernest S Frerichs*, 179-194. Atlanta, GA: Scholars.

TeSelle, E 1996. The cross as ransom. *JECS* 4, 147-170.

Theissen, G, & Merz, A 1998. *The historical Jesus: A comprehensive guide.* London: SCM.

Turner, V 1977. Sacrifice as the quintessential process. *HR* 16, 189-215.

Van Baal, J 1976. Offering, sacrifice and gift. *Numen* 23, 161-178.

Van der Veer, P 1997. The victim's tale: Memory and forgetting in the story of violence, in De Vries, H & Weber, S (eds), *Violence, identity, and self-determination*, 186-200. Stanford,CA: Stanford University Press.

Wax, M, & Wax, R 1962. The magical world view. *Journal for the Scientific Study of Religion* 1, 179-188.

Wax, M, & Wax, R 1963. The notion of magic. *Current Anthropology* 4, 495-518.
Webb, E 1993. The new social psychology of France: The Girardian school. *Religion* 23, 255-263.
Whitaker, L C 2000. *Understanding and preventing violence: The psychology of human destructiveness.* Westport, CT: Praeger.
White, H 1987. Ethnological “lie” and mythical “truth”. *Diacritics* 8, 2-9.
Wright, D 1971. *The psychology of moral behaviour.* London: Harmondsworth.
Young, F M 1975. *Sacrifice and the death of Christ.* London: SPCK.
Young, F M 1979. *The use of sacrificial ideas in Greek Christian writers from the New Testament to John Chrysostom.* Cambridge: Philadelphia Patristic Foundation. (Patristic Monogr Series 5).
Young, R D 2001. *In procession before the world: Martyrdom as public liturgy in early Christianity.* Père Marquette Lecture in Theology. Milwaukee, WI: Marquette University Press.