

GENESE OG FUNKTION – OFFERET IFØLGE WALTER BURKERT

Af Hans J. Lundager Jensen

1. Indledning: Walter Burkert og René Girard: tilbage til det basale

Ved et tilfælde, der er så påfaldende, at det ligner en slags nødvendighed, udkom i 1972 helt uafhængigt af hinanden to bøger, der trods unægtelige forskelle udviste betragtelig konvergens – de hævdede begge, at *offeret* som religiøst fænomen var intimt forbundet med fænomenet *vold*. Den ene forfatter var professor i klassisk filologi; den anden i romansk litteratur. De havde begge indset, at deres respektive fag ubønhørligt ledte dem ind i religionsvidenskaben og den mest fundamentale antropologi; og de måtte begge tage et opgør med den tradition, som gjaldt og i høj grad stadigvæk gælder i religionsvidenskaben. De to bøger var Walter Burkerts *Homo necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen* og René Girards *La Violence et le sacré*. Og begge forfattere har siden fortsat det program, som deres bøger indvarslede. Girard er tidligere blevet præsenteret i nærværende tidsskrift;¹ der er talrige paralleller mellem Girards og Burkerts projekter, men (naturligvis) også afgørende forskelle. I det følgende gælder det for det væsentlige Burkerts teori, hvis hovedlinier skal ridses op. Som indledning skal en række fællespunkter mellem de to teorier kort markeres; fremstillingen af Burkert afrundes endelig med et kort signalement af den vigtigste forskel mellem de to tilgange og markeringen af et muligt punkt, hvor de måske alligevel mødes.

Hverken Burkert eller Girard nøjedes i deres bøger med at diskutere riter; men ét af mange sammenfald består i, at de begge opvurderede riten og i en vis, ganske vist på ingen måde eksklusiv, forstand anså den for et mere centralt, mere fundamentalt religiøst fænomen end myten, som ellers i tresserne havde påkaldt sig ganske særlig interesse – ikke mindst takket være de forskellige former for potent strukturalisme, der blev demonstreret i imponerende værker som Claude Lévi-Strauss' *My-*

Offeret ifølge Walter Burkert

thologiques og Georges Dumézils *Mythe et épopée*.² Men både Burkert og Girard insisterede også på noget andet, noget der pegede ud af eller – om man vil – tilbage til før den »store« strukturalisme; de var enige om at sætte fingeren på spørgsmålet om *religionens reelle funktion*. Burkert og Girard placerer sig på mange måde i forlængelse af den religionssociologiske tradition fra Durkheim, Hubert og Mauss; koncentrationen om religionen som et middel til opnåelse af social konsistens og til kanalisering af destruktive tendenser i et samfund er én af disse måder. Men også andre af de store religionstænkere fra slutningen af det 19. århundrede og begyndelsen af det 20. spiller en indlysende rolle for såvel Burkert som Girard. Den vigtigste er nok W. Robertson Smith; men ingen af dem kvier sig ved at henvise til navne som James George Frazer, Jane Harrison og Rudolf Otto; både Burkert og Girard er enige om at fortsætte den forskningstradition, som i fænomenet »det hellige« så det centrale og også den særlige gåde i det religiøse, og de betragter ligeledes begge det blodige offer som et særligt vigtigt og karakteristisk træk. Derfor kan de ikke forskanse sig i en bestemt religion, i en bestemt kultur, i et bestemt fænomen.

Den klassiske strukturalisme (Dumézil, Lévi-Strauss), for hvilken det forrige århundredes sammenlignende mytologiske fiasko endnu var et skræmmende eksempel, forsøgte sig derfor med en regional afgrænsning af deres komparative korpus; dette er blevet skærpet til en strukturalistisk isolationisme i den strukturalistiske udforskning af græsk religion, som den er bedrevet af kredsen omkring Jean-Pierre Vernant og Marcel Detienne. Her frasiger man sig af principielle, metodiske grunde en komparativ tilgang: hver kultur er et internt system, hvis elementer alene har positionsværdi i forhold til systemet som helhed. Derfor giver det ifølge denne position ingen mening at sammenligne elementer, der tilhører hvert sit system.³ Det bør indrømmes, at denne asketiske metodik giver imponerende resultater; betænkeligt bliver det først, når askesen ophøjes til et principielt hermeneutisk princip.⁴

For Burkert og Girard står alle religioner, alle kulturer, alle slags fænomener til deres rådighed – i princippet. Det vil nok være upræcist at kalde dem »komparativister«, for deres anliggende er ikke analogiernes blotte eksistens. Eftersom undersøgelserne ikke holder sig til de

religiøse fænomener på disses eget niveau, men gælder forholdet mellem de religiøse fænomener og fænomener af en anden, social, antropologisk eller biologisk orden, er eksempel materialets opgave snarere at påvise særligt tydelige og slående analogier til et givet ikke-religiøst fænomen eller at vise et signifikant religiøst fænomens udbredelse på tværs af enkeltreligioner og enkeltkulturer.

Det er endvidere karakteristisk, at både Burkert og Girard søger tilbage til præhistorien for at finde forformerne til så basale religiøse fænomener som det blodige offer, gaven til guderne, udjagelsen af en sydebuk osv. Begge er udmærket klar over, at det er småt med empiriske beviser for præhistoriske religionsformer; samtidig vil de imidlertid insistere på, at de samme basale religiøse fænomener netop er dybt arkaiske og i deres grundform nødvendigvis må gå tilbage til den menneskelige histories tidligste periode. Dermed er de også godt klar over, at de er ude i et spekulativt ærinde – givetvis mere udpræget hos Girard end hos Burkert, for mens Burkert holder sig til de emner, der stiller sig umiddelbart af de basale religiøse fænomener og bruger dem som afsæt til fouragering i arkæologisk, etologisk og tilmed informationsteoretisk forskning, ligger Girards problematik og abstraktionsniveau på det bredere filosofisk-humanvidenskabelige niveau, med modernitetsforståelsen som det afgørende stridspunkt og med de deraf følgende opgør med Nietzsche og Freud og disses nutidige efterfølgere. Disse forskelle har imidlertid den samme effekt, nemlig et intellektuelt niveau, en sans for generelle problemstillinger og frem for alt en dristighed, som man ikke er specielt forvænt med i religionsvidenskaben, hvor man tværtimod mestendels har gjort det til en særlig fortjeneste at holde sig til det konkrete, det historisk påviselige og sky det spekulative. Det er derfor også betegnende, at de begge – hvad angår netop deres spekulative sider – står marginalt i religionsvidenskaben, også selv om det næppe er for meget at udnævne *Homo necans* og *La Violence et le sacré* til moderne klassikere. Igen må det nok tilføjes, at denne marginalisering i højere grad gælder Girard end Burkert; den sidstnævnte er trods alt en »mand af faget«. Mens man kan nøjes med at tage forbehold over for Burkerts præhistoriske rekonstruktioner og så i øvrigt anerkende ham som den græske religionshistories mester, som han ubetinget er, passer Girard

Offeret ifølge Walter Burkert

ikke rigtigt ind nogen steder. Som »antropolog« er Girard klart for teoretisk og spekulativ for den meste religionsvidenskab – på samme måde som han i øvrigt er for sækular for teologerne og for teologisk for humanister generelt, for antropologisk for litteraterne og for litterær for antropologerne.

Som den sidste af de konvergenser i Burkerts og Girards bestræbelser, som skal anføres her, er den rolle, som den græske religion og kultur spiller. For Burkerts vedkommende er dette forholdsvis uproblematisk; Burkert selv er en af tidens mest kompetente inden for græsk religion overhovedet,⁵ og hans skrifter myldrer med eksempler fra den græske kultur. Burkerts indsats består her ikke mindst i at have åbnet et selvberørende felt for den almindelige religionsvidenskab; grækernes religion opviser ifølge Burkert ikke kun talrige sammenfald med Nærorienten⁶ (og her synes de anatoliske kulturer – hittitiske og andre – at stå særligt stærkt), men også et utal af arkaiske, »primitive« og – om man vil – »barbariske« træk. I Girards tilfælde står sagen lidt anderledes; grunden til, at netop Hellas også hos ham kommer til at indtage en »strategisk« vigtig position, består i høj grad i de græske tragedier – særligt Sofokles' *Kong Ødipus* og Euripides' *Bacchanterne*, hvori Girard vil se et foreløbigt (men også strandet) opgør med en sakral og offerbaseret ordens uantastelighed.

2. Burkert: det dræbende menneske

Mens Girards første antropologiske værk ikke kun begynder et projekt, der udfoldes og bredes ud i det følgende, men også, som forventeligt, afsætter sig i »værker« af tilsvarende omfang, er der det særlige ved Burkerts forskning, at *Homo necans* ganske vist også indleder et projekt, der bliver bredere senere, men at disse senere udviklinger kun formuleres i skriftlige arbejder af mere beskedent omfang. *Homo necans* er dermed på én og samme tid et »hovedværk« og en begyndelse, der kun rummer et hjørne af en bredere problematik.⁷ Burkert startede et oplagt sted: i det blodige spiseoffer som et centralt og et særligt gådefuldt problem. *Homo necans* består for størstedelen af indgående og uhyre perspektivrige gennemgange af særlige græske riter (og dertil knyttede myter),⁸ hvis fællestræk er, at de midt i den græske kontekst rummer

dybt arkaiske træk. Men i alt dette er der ikke sagt, at det blodige offer også er *det* centrale problem. I virkeligheden står det side om side med en række andre fænomener, der er lige så basale, og hvis oprindelse rækker lige så langt tilbage i tiden eller længere endnu. Disse senere udviklinger findes først og fremmest i en forelæsningsrække, der under titlen *Structure and History in Greek Mythology and Ritual* blev publiceret i 1978; desuden kan nævnes en sammenfatning fra 1983, *Anthropologie des religiösen Opfers. Die Sakralisierung der Gewalt* og en artikel fra 1987, »Offerings in Perspective: Surrender, Distribution, Exchange«. Disse senere skrifter præsenterer ansatserne i *Homo necans* i en bredere udgave, og det er denne mere udvidede idé, som skal parafraseres i det følgende.

Alligevel er der god grund til at begynde med det første af de problemer, som Burkert tog op. »*Sacrificial killing is the basic experience of the 'sacred'*«,⁹ fastslår Burkert; men hvorfor er en slagting i Hellas og mange andre steder en hellig handling, eller nærmest indbegrebet af en hellig handling? Da Augustus fejrede gennemførelsen af *pax romana*, lod han bygge et alter, *ara pacis*, der viser kejseren selv og hans familie på vej til offerstedet; hvorfor bringer et drab fred?

Givetvis er der variationer i de specifikke former, som et offer kan antage, også inden for en kultur som den græske; alligevel kan Burkert i *Homo necans* skitsere det normale græske, blodige spiseoffer. Der er først en forberedende fase, hvor deltagerne bader, anlægger rene klæder, og smykker sig med krans og på anden måde; der kan pålægges deltagerne seksuel afholdenhed. Offerdyret, der også er prydet, nemlig med bånd og forgyldte horn, føres af deltagerne frem til helligstedet i en procession under sang. Det foregives, at dyret følger villigt med til offerstedet. På helligstedet afmærkes der en cirkel, en offerkurv, båret af en jomfru, og en beholder med vand bæres rundt; alle vasker deres hænder. Også dyret sprøjtes med vand; det vil så virre med hovedet, og det er et tegn på dets villighed til at blive ofret. Der er et øjeblik tavshed og en højlydt bøn, hvorpå deltagerne kaster umalede bygkorn fra offerkurven på dyret, alteret og jorden; denne aggressive gruppereaktion har i nogle tilfælde en mere arkaisk udseende udgave: en regulær stening. Lederen af ritualen, »præsten« (*hieréus*) tager derpå offerkniven, der var gemt i

Offeret ifølge Walter Burkert

kurven; han skærer hurtigt nogle hår af fra panden og kaster dem i ilden; kvinderne udstøder et hyl og dødsstødet følger. Blodet må ikke flyde ud på jorden, men skal ramme alteret, den ild der brænder på stedet eller offergraven. Hvis offerdyret er stort, samles blodet op i en skål. Dyret skæres derpå op og hjertet lægges på alteret; indvoldene ristes og spises straks af de nærmest relaterede. Knoglerne og fedtstykker brændes på alteret, mens hjerneskallen bevares på helligstedet. Der ofres vin og kager på alteret; kødet koges og spises af alle deltagerne.¹⁰

Dette er det basale skema. Offeret rummer en ydelse til guden eller guderne, men det afgørende synes snarere at være det fælles måltid. Det finder sted uden for den daglige praksis, i en hellig tid og på et helligt sted; det forløber fra ophøjet alvor over ophidset spænding og rædsel til forlystelsen og samhørigheden over måltidet. I Grækenland og andre steder var kødspisning ensbetydende med ofring.

Som sagt er det en præmis for Burkert, at det religiøse ikke forklarer sig selv, eller sagt på en anden måde: deltagernes egne forestillinger og forklaringer er ikke tilstrækkelige.¹¹ Når religionsvidenskaben har paraphraseret religionens egne forestillinger, har den kun gjort det indledende arbejde; det egentlige består i at overskride grænsen fra en »immanent hermeneutik«¹² til en egentlig forklaring; Burkerts tilgang til riten er et langt stykke *funktionalistisk*, selv om den egentlige funktion eller roden til den skal søges ikke i det allerede etablerede og veldefinerede humane samfund, men derimod i præhumane grupper. Her griber Burkert til to teoridannelser. Den ene angår en biologisk funderet definition på og forståelse af det rituelle; den anden angår sammenhængen mellem historisk bevidnede religiøse fænomener og præhistoriske adfærdsformer med centrum i jægerkulturer.

I megen diskussion om riter og forholdet mellem myte og rite er man undgået en egentlig definition af en rite. Riten kan ikke defineres ved at føre den tilbage til veldefinerede *ideer*; som bekendt ville f.eks. Frazer føre et stort antal riter tilbage til *forestillingen* om en konge, der årligt mistede sine frugtbarhedsskabende kræfter og derfor måtte jages bort eller dræbes for at skaffe plads til en ny konge med nye kræfter. Dette er naturligvis blot at forklare en rite ved hjælp af myten, som så selv har en forklaring nødvendig.

En mere nutidig reduktion af rituelle forløb til basale »ideer« finder man f.eks. i forslaget om at derivere »syndebukkeritualet« – dette rituelte at uddrive et dyr eller et menneske eller en anden »bærer« af synd og besmudselse (græsk: *miasma*) – til selve ideen om at fjerne snavs og skaffe det bort. På denne måde vil man insistere på den principielle *forskel* mellem forskellige rituelle fænomener, også selv om de foreligger kombineret sammen i konkrete riter. I den hittitiske religion finder man således side om side med denne »bærer«-forestilling (hittitisk (hurritisk): *nakkušši-*)¹³ en forestilling om, at en numinøs trussel mod kongen (og dermed mod riget) kan afværges ved at indsætte en »erstatning«, »substitut« (hittitisk: *tarpalli-*) for kongen, indtil faren er drevet over. Den sidstnævnte praksis er kendt fra den mesopotamiske religions »erstatningskonge«, *šar pūhi*, hvor »bærer«-funktionen derimod ikke synes at være kendt.¹⁴ Hans Martin Kümmel, der har viet disse hittitiske riter en længere studie,¹⁵ betragter derfor disse to forestillinger, »bæreren« og »erstatningen«, som væsensforskellige. Imidlertid kan de forekomme i ét og samme ritual, hvor en krigsfange først gøres til substitut for kongen for derefter at sendes bort for at bære de numinøse trusler eller en faktisk forekommende pest bort til fjendeland; her optræder de rene »grundforestillinger« således i en kombination af egne kulturelle (hittitiske) og fremmede (mesopotamiske) elementer. Den faktiske rite er en synkretistisk dannelse.¹⁶ Med andre ord: først derivatives rituelle former til rene »grundforestillinger« eller »motiver« af mental art – i dette tilfælde »forestillingerne« at »bære bort«, og at »sætte noget i stedet for noget andet«, og det antages, at disse »grundforestillinger« er væsensforskellige; dernæst konstateres, at de trods deres væsensforskellighed uden videre lader sig kombinere i et konkret ritual; dette, der forekommer som et *logisk* paradoks,¹⁷ forklares endelig *historisk* som en kombination af to »egentligt« forskellige former eller som en kontaminering af én (klart afgrænset) »grundforestilling« med en anden. Denne tilgang, der er eminent »differentialistisk«, er i grunden en platonisme: bag de konkrete riter ligger de rene ideer; ideerne er klart afgrænselige, hvorimod historien frembringer »mudrede« kompromiser og synkretistiske, monstrøse dannelser. Tilfældet er det samme som den forskel mellem »religion« og »magi«, der ofte opstilles som to klart adskillelige størrelser,¹⁸

Offeret ifølge Walter Burkert

selv om de så godt som altid forekommer viklet ind i hinanden.¹⁹

Burkert går en anden vej – der dog fører ham ind i en position, der til syvende og sidst ligner den just skitserede, og som kan udsættes for den samme kritik. Men vejen ad hvilken er ikke det mindst afgørende; og Burkerts er betydeligt mere både raffineret og informeret.

Det græske offer, som ovenfor beskrevet, står side om side med en lang række arkaiske træk i græsk (og megen anden) religion. De synes ikke at kunne forklares uden videre som dannelser af det samfund, de fungerer i; desuden minder de for meget om tilsvarende fænomener i andre kulturer til, at det giver nogen mening at udnævne dem til særligt græske; og frem for alt: de minder alt for meget om visse præhistoriske fænomener til, at der kan være tale om en tilfældighed.

Burkerts startpunkt er Karl Meulis sammenligning mellem græske ofre (nærmere bestemt det »olympiske spiseoffer«) og visse jægerkulturers adfærd i forbindelse med jagt, særligt sibiriske kulturer, såvel som arkæologisk bevidnede skikke fra palæolitisk tid.²⁰ Her blev offerdyrets hovedskal og lårbensknoget tilsyneladende viet en særlig opmærksomhed og hensat på hellige steder; det samme er imidlertid tilfældet i Grækenland. Tilsvarende er bevidnet i det anatoliske helligsted fra neolitik tid, Çatal Hüyük (ca. 6000 f.Kr.), der spiller en vis rolle i Burkerts argumentation som en slags overgangstilfælde. Denne kultur var ikke baseret på jagt; ikke desto mindre viser dens hulemalerier en givetvis ceremoniel jagt med jægere, klædt som leoparder, omkring en vild tyr, et dyr der endnu på det tidspunkt ikke var uddød.²¹ Jagtceremonier findes fortsat i kulturer, hvor jagten ikke længere spiller nogen praktisk rolle, men hvor den endnu kan iscenesættes.

Der synes at være en kontinuitet mellem jagten og det blodige offer; i begge tilfælde er der tale om en gruppe mennesker (mænd) omkring et dyr; i begge tilfælde pålægges deltagerne en særlig renselse og forberedelse før den fælles aktion; dyret spises i fællesskab, og dets kød fordeles til samfundets medlemmer; i begge tilfælde behandles visse dele af skelettet med respekt. Et yderligere træk påkalder sig opmærksomhed: den såkaldte »uskyldighedskomødie«, som jægersamfund opfører over for byttet: dets knogler samles sammen, hovedskallen sættes på en stage, skindet strækkes ud med det formål at bevirke en gendannelse af dyret;

dyret antages at have givet sig selv som bytte, eller at være blevet givet af en »dyrenes herre«. I det græske offer har vi allerede set, at dyret selv antages at have indvilliget i at blive dræbt.²²

Burkert kombinerer Meulis ansats med den såkaldte »hunting hypothesis«;²³ ifølge denne skulle menneskeartens overgang fra planteædende til jagende, kødædende være faldet sammen med og have haft betydning for en række afgørende brud og nødvendige ændringer i adfærdsformerne, som er forudsætning for udviklingen af det humane: den oprejste gang, brug af våben og af ild og arbejdsdeling mellem kønnene, hvilket også medførte nødvendigheden af udveksling af føde.²⁴ Denne hypotese er ganske vist siden blevet stærkt kritiseret;²⁵ men uanset dette forbliver iagttagelserne af analogier mellem jægerfolks adfærd over for byttedyret og et samfunds adfærd over for et dyreoffer stående: som en gruppe jægere først forbereder en jagt og jager byttet op, derpå dræber det og til sidst spiser det i fællesskab, således fører et græsk offerfællesskab dyret til helligstedet, dræber det og spiser det.²⁶ I begge tilfælde konstitueres og bekræftes et fællesskab i en handlingsrække, hvis omdrejningspunkt er et drab.

En tredje teoretisk komponent, der ikke er den mindst vigtige, er etologiske iagttagelser, der angår dels aggression, dels ritualisering. I begge henseender er Konrad Lorenz²⁷ en vigtig baggrund for Burkert. Det er ikke nødvendigt med Lorenz at antage en medfødt aggressionsdrift; tilstrækkeligt er det at fremhæve, at jagten indeholder såvel en forudgående, nødvendig tilbageholdelse af aggression (ellers ville den fælles planlægning, som jagten forudsætter, ikke være mulig) og en udløsning af aggression i selve drabet; samtidig bliver angsten og fascinationen ved drabet forvandlet til fællesmåltidets afslappelse og munterhed. Desuden kanaliseres de indre aggressioner i gruppen af jægere over på byttedyret, og jagten tjener således også som en afledningsmanøvre, der ikke kan undgå at konsolidere gruppen; men dette synes nu netop også at være offerets reelle effekt, under de mere eller mindre imaginære begrundelser, som gives af det religiøse fællesskab. Jagtens og offerets forløb er også i disse henseender parallelle, mener Burkert, og det giver derfor god mening at se det blodige spiseoffer som en udløber af jagten.

Offeret ifølge Walter Burkert

3. Riten: standardiseret handling med kommunikativ funktion

Lorenz' betydning for Burkerts projekt er imidlertid vigtigere i en anden henseende. Lorenz beskrev, hvorledes grågæs benytter sig af den truende adfærd, hvormed en aggressor skræmmes bort, til også at signalere tilhørsforhold mellem to individer fra samme flok. Dette er etologisk set ritualisering i dens mest enkle og basale form. En given adfærd, der har en umiddelbar og uproblematisk funktion – i dette tilfælde truende gebærder – tømmes for sit egentlige indhold og genanvendes med et kommunikativt formål. Og dette er også Burkerts definition af rite:

ritual is action redirected for demonstration. Characteristic features of ritual in this perspective are: the stereotyped pattern of action, independent of the actual situation and emotion; repetition and exaggeration to make up a kind of theatrical effect; and the function of communication.²⁸

Med andre ord: jægergruppens adfærd er i det blodige spiseoffer blevet til kommunikativt mønster; man opfører sig – givetvis netop i normalt stærkt stiliseret form – som om man var en gruppe jægere for at kommunikere det, som jagtforløbet gav reelt: udløsning af aggressioner, gruppekonsolidering, artikulation af angst, fascination, spændingsudløsning og glæde.

Denne definition og forståelse af ritual har nogle klare fordele. Den undgår at rekurrere til mere eller mindre mytisk informerede ideer, som selv skulle forklares; den forudsætter ikke sprog og bevidsthed; den betragter selve ritualiseringsfænomenet som ét af de steder, hvor kontinuiteten mellem dyr og menneske, »natur« og »kultur« lader sig tænke. Dermed forudsætter den ikke en bestemt fortolkning af en rite, og den forudsætter ikke, at ritens deltagere overhovedet behøver at have forestillinger om, hvad de foretager sig og hvorfor. Dermed undgår Burkert også det dilemma, som er udgangspunktet for en Frits Staals triumferende udråbelse af ritens »ikke-mening«,²⁹ for »funktion« er en anden kategori end »mening«; riten er netop for Burkert ikke »meningsløs«, selv om den ikke behøver at være forsynet med nogen formuleret »mening« eller evt. med et antal hinanden udelukkende fortolkninger – thi dens reelle funktion er ikke et spørgsmål om formulerede betydninger.

Det blodige spiseoffer – græsk *thysía*, jf. hebraisk *zəbah* – er naturligvis langt fra det eneste sted, hvor ritual i denne forstand lader sig iagttage. Burkert henviser til andre fænomener i græsk (og megen anden) religion. Hermerne med deres strittende lem har en forform i visse abearter, hvor hannerne vogter flokken med erigeret lem som et truende tegn – i sig selv et eksempel på, hvordan en pragmatisk gestus anvendes med kommunikativ hensigt. Libationer, der markerer hellige steder eller genstande, er ikke et rent kulturelt fænomen, for også dyr markerer territorium på denne måde. At bære grene i religiøse optog og dermed demonstrere status og magt viser tilbage til den afbrækkede gren som det tidligste og mest elementære våben – osv. I så kort form³⁰ kan disse paralleller tage sig ud som en parodi; Burkert mener dem imidlertid alvorligt, og det er indlysende nok, at en for letfærdig afvisning af deres relevans snarere er bevis på uvilje imod overhovedet at diskutere det ømme punkt, som er kontinuiteten mellem natur og kultur, end det er noget særligt imponerende bevis for videnskabelig nøgternhed.

Et yderligere argument for at tage disse paralleller alvorligt er, at der åbenbart er grænser for, hvad der kan betyde hvad; den tegneses arbitraritet, der gælder i sprogene, gælder ikke ubetinget, hvad angår adfærd. Meget fornuftigt anfører Burkert, at ikke alene vil en knyttet næve overalt på kloden forstås som et signal om trussel og det at smide sig fladt ned på jorden som signal på underkastelse – de er altså gestus, der ikke er afhængige af kulturelle særegenheder og historiske omstændigheder – men at det tilmed er svært at forestille sig, at de skulle kunne gives en anden betydning end den, de har; kan det at ryste en knyttet næve over for en anden person bringes til at signalere fred og åbenhed? Der findes åbenbart en klasse af fænomener, der har kommunikativ funktion, uden dog at være kulturelle. »Ritualen sind Zeichen, die nicht willkürlich sind«.³¹

4. At dræbe og at give

I det ovenstående har »offer« erklæret eller stiltiende betydet *thysía*, dvs. slagtofferet, et kollektivs slagtning af et dyr og fælles spisning, en handling som er »hellig«, og som har relation til det guddommelige. Imidlertid vil mange insistere på, at »offer« i egentlig forstand er en »gave til en

Offeret ifølge Walter Burkert

guddom«. Alternativet går tilbage til de to alternative teorier om offerets egentlige væsen, der blev formuleret af henholdsvis E. B. Tylor³² og W. Robertson Smith, som betoner offerets karakter af fællesmåltid.³³ »Gaveteorien« har den konstitutive svaghed, at den forudsætter forestillingen om en guddom, hvilket kun kan forudsættes i en immanent analyse, der holder sig til de deltagendes egne forestillinger; derfor er den en variant af den definition, der vil derivere riten af en »idé«. Men derfor vil Burkert naturligvis ikke nægte, at forestillingen om offeret som en gave både er udbredt og central.³⁴

»Gaven« kan derivatives af den gestus »at give«; og her gælder det, at denne gestus dels synes at være specifikt human,³⁵ dels at den indgår som del af fællesspisningen efter drabet på jagtbyttet og på dyreofferet. Det afgørende her er selve fordelings faktum; ved at fordele sættes eller bekræftes et hierarki, alt efter hvem der får hvilke dele og i hvilken rækkefølge, og den interne orden styrkes på denne måde. Fordelingen er endnu et middel til at kanalisere og afbøde aggression og misundelse – særligt tydeligt når den første del går til guddommen. I selve den gestus at tage det første fra markeres det, at ingen i gruppen er den ultimativt første, og på denne måde kommunikerer den nødvendige venten og lystudskydelse, der er forudsætningen for overhovedet at leve sammen i en gruppe. På dette punkt kan Burkert formulere sig i vendinger, der ikke synes at adskille sig i noget væsentligt fra det, som ifølge Girard er ritens egentlige formål; om guden som en »*super-princeps*« (»den der tager først«!) skriver han:

Situated in the midst of greedy eyes and expressions of envy, of begging and potential aggression, it is a relief to have a super-princeps to whom the first *gêras* [hædersdelen af byttet] is due, to hand the gain over to some higher authority, to make it sacred ... By the mimicry of submission, aggression is avoided.³⁶

Alligevel vil Burkert ikke uden videre derivere offeret som gave af jægergruppens fælles måltid. Der er et andet aspekt, der presser sig på: den gestus at give afkald på noget værdifuldt for at opnå eller bevare noget andet og endnu mere værdifuldt. Her åbner Burkert for en ualmindelig instruktiv undersøgelse af »syndebukkefænomenet« i græsk og nærorientalsk kontekst.³⁷ Når en okse eller en vædder sendes over til

fjendelandet for dermed at transportere en pest bort, når en ionisk bys *miasma* lægges over på en *pharmakós*, som derpå drives ud og derved renser byen og beskytter den mod mulige ulykker, når den atheniensiske konge Kodros ifølge legenden redder sin by ved at trække i tiggerklæder og lade sig dræbe af fjenden, hvorved han gør sin by uindtagelig, så er disse og utallige andre eksempler deriveret af noget andet end det blodige offer. Dette er ikke et aggressivt fællesskab, der kaster sig over et fælles bytte; det er omvendt et fællesskab grebet af angst, der for at sikre dets egen overlevelse udleverer ét af dets medlemmer eller én af dets ejendele til de truende magter.

I de græske og nærorientalske udgaver rekonstruerer Burkert et fælles forløbsskema: når truslen mod kollektivet – eller når tiden for den fastlagte rite (f.eks. *thargelia*-festen i Athen, *jom hakkippurim* i Israel) – nærmer sig, så gennemløbes et trefaset program: først udvælges »offeret« (*selektion*); dernæst udstyres det på forskellig måde (*investitur*); endelig sendes det bort (*elimination*). Formerne for disse tre sekvenser kan variere betragteligt, og udvælgelsen kan også ske spontant, som når Apollonius af Tyana i det pestramte Efesus pludselig udpegede en tigger til at være den, der havde forvoldt pesten.³⁸

Burkerts rekonstruktion af den pragmatiske adfærd, der er grundformen for den ritualiserede adfærd, er karakteristisk:

I can imagine the noncommunicative, unritualized, real situation from which this emotional pattern ultimately stems as being that of a group surrounded by predators: men chased by wolves, or apes in the presence of leopards. The utmost danger is met with excitement and anxiety. Usually there will be but one way of salvation: one member of the group must fall a prey to the hungry carnivores, then the rest will be safe for the time being. An outsider, an invalid, or a young animal will be most liable to become a victim.³⁹

Her er vi ikke længere i »the hunting hypothesis«, som man ser; vi er i en situation, der går forud for menneskeartens forvandling til jægere. Burkert implicerer dog ikke, at der er en direkte kontinuitet mellem en så basal reaktion fra en gruppe byttedyr til de udarbejdede syndebukkeritualer; reaktioner af denne art er ikke observeret blandt chimpanser. Han antager, at der snarere er tale om en reaktion, der opstår spontant.⁴⁰

Offeret ifølge Walter Burkert

»Offeret« og »syndebukken« er to basale og symmetriske former. »Syndebukken« er ikke et særligt ritual, som »i princippet« intet har med ofringer at gøre.⁴¹ Udjagelsen af bukken i Lev. 16 er en afart af det mere basale fænomen, som er at give fra sig; »at fragte noget bort« (»syndebukkesmotiv«), og at »sætte noget i stedet for noget andet« (»substitutionsmotiv«), adskiller sig kun på ét, endda relativt overfladisk niveau, fra hinanden. Burkert modvirker en overdreven differentialisme ved at insistere på, at i begge tilfælde selekteres én størrelse ud af helheden, og denne påtager sig dermed den ulykke, som truer kollektivet. Tyre, der føres bort til fjendens land med pest, konger, der falder i kampen for deres by eller land, unge kvinder, der redder en by ved at gå over til fjendens linier,⁴² Ødipus, der blinder sig selv og forlader det pestramte Theben, Sauls efterkommere, der henrettes i anledning af en tørke osv. – de er alle »transformations of the scapegoat«.

I forhold til *Homo necans*, der fulgte Meulis ansats ved kun at tage det »olympiske offer«, dvs. det blodige spiseoffer, i betragtning, er Burkerts model udvidet betragteligt og nærmer sig en generel struktur for ofre overhovedet. De to situationer, at dræbe og at bortgive, kan opstilles som antiteser: aggression *versus* angst, den dræbendes triumf *versus* lettelsen hos dem, der lader en anden dø for sig; gevinst og spisning *versus* prisgivelse til fjendtlige magter; jæger *versus* jaget.⁴³

Men spiseofferet synes i næste omgang alligevel at kombinere disse to i princippet diametralt modsatte situationer. Angst og aggression er uløseligt knyttet til hinanden, ifølge Burkert; som i det blodige offer bringer man som slagter sit offer og er dermed i én og samme situation jæger og jaget: »Todesangst wird überwunden durch Tötungsmacht«.⁴⁴ Det blodige spiseoffer kan kombineres med den anden grundform, som Burkert foreslår at kalde »prisgivelsesoffer«, ἀποπομπή.⁴⁵

Ud af disse to grundsituationer har Burkert endelig antydnet en mere vidtgående offertypologi. Der er blodige ofringer, hvor hele dyret tilintetgøres (σφάγια; jf. det hebraiske brændoffer, *olah*); og der er gaveofringer, hvor der spises (δῶρον). Kombinerer man nu de to grundformer med to andre variabler, »at spise« og »at bortskaffe«, får man følgende fire grundtyper:⁴⁶

	spise	fjerne
dræbe	<i>slagtoffer</i>	<i>tilintetgørelsesoffer</i>
give	<i>gaveoffer</i>	<i>prisgivelsesoffer</i>

Dette er ingen »empirisk« model, og den er ikke kulturspecifik; det er ikke immanente kategorier, men deduktioner ud fra en formuleret teori. Burkert insisterer ikke på denne opstilling; måske er den kun et »Begriffsspielerei«;⁴⁷ han undlader dog heller ikke at henvise til, at de to grundformer – »slagtoffer« og »prisgivelsesoffer« – befinder sig diagonalt i forhold til hinanden i modellen.

Modellen begår imidlertid ikke den fejl at forveksle immanente kategorier, hentet fra en kulturs eget mere eller mindre tekniske vokabular (trods de græske betegnelser ovenfor), med metasproglige kategorier. Givetvis kan religionsforskningen ikke undvære definerede kategorier; men det er en fejl at gå direkte fra det metasproglige niveau velafgrænsede terminologi til de empirisk foreliggende ritualer. Hvor metasproget er »digitalt«, er empirien normalt »analog«; en bestemt rite tilhører normalt mere end én kategori. Derfor er det også på forhånd betænkeligt at slutte, at »uklare« kategorier er tegn på historiske påvirkninger, sekundære kontaminationer, »sene« og »synkretistiske« dannelser. Og derfor kan Burkert anlægge det mere frugtbare synspunkt at betragte alle varianter af »at dræbe« og »at give fra sig« som *transformationer*. Det betyder, at beskrivelsen ikke behøver at operere med oprindeligere og mindre oprindeligere former, med ægte og rene *versus* uægte og mudrede udgaver. Oprindelsen befinder sig ikke iblandt mangfoldigheden af riter, men uden for dem, i de to basale former, som er at dræbe og at give fra sig – de to basale former, som menneskeheden ikke selv har opfundet.

Skal man i øvrigt triumfere over Burkerts ærlige »I can imagine« i rekonstruktionen ovenfor? Over for Robertson Smith måtte van Baal & van Beek indrømme, at denne ganske vist var, »what a scientist should never be, a visionary, and yet as a scientist he was more acute in analysis than any of his contemporaries.«⁴⁸

5. Burkert og Girard: én eller to begyndelser

Burkert har ved adskillige lejligheder omtalt sammenfaldet mellem hans eget og Girards projekt.⁴⁹ Tilsvarende ser Girard intet principielt uforeneligt mellem hans egen model og Burkerts.⁵⁰ Burkert vil i øvrigt ikke udelukke, at jægergruppen nødvendigvis jagede *dyr*: »Eine beunruhigende Frage ist eher, ob etwa das blutige Opfer statt direkt aus der Jagd vielmehr aus einem paläolithischen Kannibalismus herzuleiten wäre.«⁵¹ Her kommer Burkert så tæt på Girard, som det overhovedet er muligt.⁵²

Burkerts og Girards teorier er begge »generative« i den forstand, at de ud fra simple og basale former, der placeres i overgangen fra natur til kultur, vil redegøre for den uendelige mængde af varianter, som de bevidnede religioner opviser. De er enige i at se offerets og syndebukkeriternes reelle funktion i kanalisering af aggression og konsolidering af en gruppe. Girards model adskiller sig imidlertid fra Burkerts ved ikke at sætte *to*, men kun *én* grundform som det generative moment.⁵³ Årsagen hertil er ikke en anden eller bedre »empiri« end Burkerts; Girard argumenterer i grunden meget lidt med empirien. Årsagen er teoretisk, forklaringsøkonomisk. Selv hos Burkert glider de to grundformer – at dræbe og at give fra sig – over i hinanden. Hvad Girard i særlig grad hæfter sig ved, er netop dobbeltfænomener, uklare dannelser, monstrøse konstruktioner. En påfaldende form er her sakraliseringen af offeret: fra jægerkulturernes ærbødighed over for byttedyret til den døde tilbagevenden som en guddom – og cirkulariteten imellem disse to positioner: Dionysos i myten, Ødipus i myten. Dette er en anden måde, hvorpå den fænomenologiske ansats hos Rudolf Otto kan genoptages: enheden af *tremendum* og *fascinans*, der her forklares ved den udstødtes reelle dobbeltrolle over for gruppen: som skyldig i den numinøse krise, og som frelseren fra den. Girard betragter sin model for den *spontane* uddrivelse af en enkelt som så rig på muligheder, at man derfra kan generere alle rituelle former.

Burkert har ved flere lejligheder markeret sit forbehold over for Girards model. Udover at notere det mere spekulative i Girards model henviser Burkert til, at Girard lader sønderlidningen (*sparagmós*) af

offeret være del af samme begivenhed som udjagningen af syndebukken. Men, indvender Burkert, denne dobbelthed, der svarer til forholdet mellem *Bacchanterne* og *Kong Oedipus*, forekommer aldrig side om side i græsk religion.⁵⁴ Dette argument er, som man ser, en variant af Burkerts todelte model: »dræbe« og »give fra sig«.

Girards modargument vil da være, at *sparagmós* og *udjagning* er to konkrete former, under hvilken en gruppe kan vende sig imod en enkelt. Hans model, der sætter gruppen over for en enkelt og fokuserer på »udstødelsen« af den enkelte, forudsætter imidlertid ikke nogen bestemt form for udstødelse, lige som den ikke forudsætter nogen særlig kvalifikation af denne enkelte – som i princippet kan være én eller flere, dyr eller menneske. Når Girard antager, at gruppen vender sig mod ét af dens egne medlemmer, er det ikke kun på grund af talrige mytiske tekster, der peger på denne mulighed, men også, at dette er den teoretisk enkleste løsning: at tage hvad man har umiddelbart for hånden...

Endelig har Burkert selv peget på, at »bag« de to grundhandlinger »at dræbe« og »at give fra sig« ligger der dybest set én fælles gestus, *objektiveringen* af det, der dræbes eller gives:

Ein Lebewesen töten, heisst dieses Partner mit eigenem, unberechenbarem Willen auszuschalten und zum voll verfügbaren Objekt machen; 'Geben' wiederum lässt sich nur, was von der empfindlichen Ego-Sphäre abtrennbar und als Objekt transferierbar ist. 'Geben' wie 'Töten' setzt Grenzziehung voraus, Objektivierung, Trennung des Ich von einem anderen, über das verfügt wird.⁵⁵

Subjektet for denne objektivering er her et »jeg«; men Burkert fastholder ellers ansatsen fra Robertson Smith og Durkheim, at det religiøse subjekt er en gruppe. Udskifter man subjektet i citatet her med kollektivet, så har vi en situation, der forbløffende ligner Girards »urscene«: »alle mod én«. Forud for differentieringen mellem at dræbe og at give ligger den første bevægelse, hvor én pilles ud, gøres til genstand, objektiveres og bliver den, som må forsvinde (dræbes, spises, brændes, bortjages), for at resten kan overleve.⁵⁶

Offeret ifølge Walter Burkert

Noter

1. Finn Frandsen, »Begæret, volden og offeret. Introduktion til René Girards teori om offeret«, *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 6, 1985, 79-102; Kirsten Nielsen, »Syndebukke i Det gamle Testamente«, *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 14, 1989, 3-21.
2. Hvilket på ingen måde betyder, at myten ignoreres: Burkert, *Homo necans*, 39-45 (herefter: *HN*); *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, 1-34 (herefter: *S&H*); Girard: *passim*; særligt »Qu'est-ce qu'un mythe?«, *Le Bouc émissaire*, Paris 1982; Burkert har ingen andel i den fetichering af riten som det »egentligt« religjose og myten som et sekundært derivat, som prægede f.eks. Martin P. Nilssons og Deubners lærebøger i græsk religion: *S&H*, 36.
3. Marcel Detienne & Jean-Pierre Vernant, ed., *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris 1979; Jean-Pierre Vernant, »Græsk religion, antikke religioner«, *Ødipus uden kompleks*, Søllested 1991, 74 f. (oversættelse af »Religion grecque, religions antiques«, 1975, in: Vernant, *Religions, histoires, raisons*, Paris 1979); »Sacrifice et mise à mort dans la θυσία grecque«, *Le Sacrifice dans l'antiquité*, 1981, 1-39. Burkerts kritik heraf i »Glaube und Verhalten: Zeichengehalt und Wirkungsmacht von Opferritualen«, in: *Le Sacrifice dans l'antiquité*, 1981, 91 f.; jf. Burkert in: R. G. Hamerton-Kelly, ed., *Violent Origins. Walter Burkert, René Girard, and Jonathan Z. Smith on Ritual Killing and Cultural Formation*, 180.
4. Doktrinært (og naivt) udtrykt i Jean-Louis Durand, *Sacrifice et labour en Grèce ancienne. Essai d'anthropologie religieuse*, Paris 1986, 6: »seuls les Grecs sont compétents à nos yeux pour dire quelque chose de leur propre civilisation«.
5. Burkert er forfatter til bindet om græsk religion i serien *Die Religionen der Menschheit: Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, 1977.
6. *HN*, engelsk oversættelse xxiv: »It is increasingly difficult to separate Mediterranean, Near Eastern, and Eurasian elements, and to distinguish Greek from pre-Greek«. Men Burkert tilføjer rigtignok også: »The structures are perhaps too basic to follow ethnic distinctions«.
7. *Homo necans* er forberedt i Burkerts artikel fra 1966, »Greek Tragedy and Sacrificial Ritual«.
8. Lykaia, bouthonia ved Panathenærfesten, antheateria og Eleusismysterierne.
9. Burkert, *HN*, 9.
10. Burkert, *HN*, 10-14.
11. Burkert, »Glaube und Verhalten«, 94.
12. Jf. Burkert, »Offerings in Perspective«, 43.
13. Se O. R. Gurney, *Some Aspects of Hittite Religion*, London 1977.
14. Men faktisk er »eliminations« eller »syndebukkeriter« velkendt i Mesopotamien: David P. Wright, *The Disposal of Impurity*, 1984, 60 ff.

15. Hans Martin Kümmel, *Ersatzrituale für den hethitischen König*, Wiesbaden 1967; »Ersatzkönig und Sündenbock«, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 80, 1968.
16. Kümmel, 1968, 309-311; jf. 317 f.
17. Kümmel, 1968, 309; 311.
18. Jf. også her Kümmel, 1967, 2; jf. 195: »die völlig verschiedene Sphäre, der magisches Ritual und persönliches religiöses Gebet angehören.«
19. J. van Baal & W. E. van Beek, *Symbols for Communication. An Introduction to the Anthropological Study of Religion*, 2. ed., Assen 1985, 110 f.
20. Karl Meuli, »Griechische Opferbräuche«, *Phyllobolia*, FS Peter von der Mühl, Basel 1946, 185-288; optrykt i sammes *Gesammelte Schriften* II, Basel 1975, 907-1021.
21. Burkert, *HN*, 22 f.; 54; *S&H* 55; *Anthropologie des religiösen Opfers. Die Sakralisierung der Gewalt*, 30; (herefter: *ARO*).
22. Burkert, *HN*, 20-25; *S&H*, 54-56; *ARO*, 22-25. En religionsforskning, der synes delvis at konvergere med Meulis og Burkerts, men uafhængigt, er tidligere blevet præsenteret i dette tidsskrift: Karl W. Luckert, »Jægerkulturer og fænomenet skyld«, *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 8, 1986, 3-21.
23. Robert Ardrey, *The Hunting Hypothesis. A Personal Conclusion Concerning the Evolutionary Nature of Man*, New York 1976; jf. Desmond Morris, *The Naked Ape: A Zoologist's Study of the Human Animal*, New York 1967.
24. Burkert, *HN*, 25-28; *ARO*, 25-28.
25. Se Burton Mack, in: *Violent Origins*, 29.
26. Burkert, *ARO*, 27.
27. Konrad Lorenz, *Das sogenannte Böse: Zur Naturgeschichte der Aggression*, Wien 1963.
28. Burkert, *S&H*, 37; jf. *HN*, 31 f.; *ARO*, 28.
29. Jf. Jeppe Sinding Jensens artikel i nærværende nummer af *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift*.
30. Der ikke er meget kortere end Burkerts egen fremstilling: *S&H*, 39-45.
31. Burkert, »Glaube und Verhalten«, 97 f.
32. »Sacrifice is a gift made to a deity as if he were a man«; Edward B. Tylor, *Primitive Culture* II, London 1871; 2. ed., 1873, 375.
33. W. Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites*, 1889; For Robertson Smith gik offeret tilbage til totemismen, dvs. til fortærelsen af totemdyret. Dette er nu forladt; men selve vægtlægningen på måltidet i forståelsen af offeret er endnu aktuel – under nyere, strukturalistiske præmisser, jf. Detiennes og Vernants *La cuisine de sacrifice en pays grec* og Vernant, »Græsk religion, antikke religioner«, *Ødipus uden kompleks*, 75.
34. Burkert, »Glaube und Verhalten«, 106 ff.; »Offerings in Perspective«, *passim*.

Offeret ifølge Walter Burkert

35. Med en enkelt undtagelse, hvad angår chimpanser, der kan fordele føde, hvis den er opnået efter jagt: Burkert, *ARO*, 28.
36. Burkert, »Offerings in Perspective«, 47; jf. den endnu mere principielle erklæring: »Religion kanalisiert und verschiebt menschlicher Angst und kann sie so überwinden«, »Glaube und Verhalten«, 104.
37. Burkert, »Transformations of the Scapegoat«, *S&H*, 59-77.
38. Burkert, *S&H*, 70; Philostratus, *Vit. Apoll.* 4,10.
39. Burkert, *S&H*, 71; *ARO*, 34; »Offerings in Perspective«, 45.
40. Burkert, *Violent Origins*, 174.
41. Således netop Kümmel (jf. *supra*), jf. Bernd Janowski, *Sühne als Heilsgeschehen*, Neukirchen 1982, 212 f.
42. Jf. Hans J. Lundager Jensen, »Judithbogen«, *Tradition og nybrud. Jødedommen i hellenistisk tid*, (Forum for bibelsk eksegesi 2), København 1990, 153-190, særligt 181-184.
43. Burkert, *ARO*, 36.
44. Burkert, *ARO*, 37.
45. Burkert, »Glaube und Verhalten«, 106.
46. Burkert, »Glaube und Verhalten«, 107.
47. Burkert, »Glaube und Verhalten«, 108.
48. Van Baal & van Beek, 51.
49. Burkert, »Glaube und Verhalten«, 109 f.; *ARO*, 33 f.; *Violent Origins*, 171 ff.
50. Burkert, *Violent Origins*, 178.
51. Burkert, »Glaube und Verhalten«, 110.
52. I en tilsvarende omvendning foreslår Girard (spekulativt!), at det oprindelige motiv for domesticering af dyr var ønsket om at have adgang til på forhånd udpegede ofre (*Des Choses cachées*, 77-81); her står han i forlængelse af E. Hahn, *Die Haustiere und ihre Beziehungen zur Wirtschaft des Menschen*, 1896, jf. E. Isaac, »On the Domestication of Cattle«, *Science*, Vol. 137, nr. 3525, 1962.
53. Jf. Hans J. Lundager Jensen, *René Girard*, København 1990, 43-55, 99-101.
54. Burkert, »Glaube und Verhalten«, 110; *ARO*, 34; *Violent Origins*, 172.
55. Burkert, »Glaube und Verhalten«, 107.
56. Den første *semiosis*, dvs. den første tegnfunktion: »le signifiant transcendantal« (*Des Choses cachées*, 108-111); men herom i en kommende artikel i *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift*.

Litteraturliste

1) Walter Burkert:

»Greek Tragedy and Sacrificial Ritual«, *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 7, 1966, 87-121.

Homo necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen, De Gruyter, Berlin 1972; engelsk oversættelse: *Homo necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, University of California Press, Berkeley 1983.

Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche, (Die Religionen der Menschheit 15), Kohlhammer, Stuttgart 1977; engelsk oversættelse: *Greek Religion*, Harvard University Press, Harvard 1985.

Structure and History in Greek Mythology and Ritual, University of California Press, Berkeley 1978.

»Glaube und Verhalten: Zeichengehalt und Wirkungsmacht von Opferritualen«, in: *Le Sacrifice dans l'antiquité*, Fondation Hardt, Genève 1981, 91-134.

Anthropologie des religiösen Opfers. Die Sakralisierung der Gewalt, Carl Friedrich von Siemens Stiftung, München 1983.

»Offerings in Perspective: Surrender, Distribution, Exchange«, in: T. Linders & G. Nordquist, eds., *Gifts to the Gods*, (Acta Universitatis Upsaliensis. Boreas 15), Uppsala 1987.

Wilder Ursprung. Opferritual und Mythos bei den Griechen, Klaus Wagenbach, Berlin 1990 (artikelsamling).

2) René Girard:

La Violence et le sacré, Grasset, Paris 1972; engelsk oversættelse: *Violence and The Sacred*, The John Hopkins University Press, Baltimore 1977.

»Vers une définition systématique du sacré«, *Liberté*, Montreal, juli 1973, 59-74; dansk oversættelse: »Hen imod en systematisk definition af det hellige«, *Paradigma* 4, 1989.

Des Choses cachés depuis la fondation du monde, Grasset, Paris 1978; engelsk oversættelse: *Things Hidden since the Foundation of the World*, The Athlone Press, London 1987.

Le Bouc émissaire, Grasset, Paris 1982; engelsk oversættelse: *The Scapegoat*, The John Hopkins University Press, Baltimore 1986.

La Route antique des hommes pervers, Grasset, Paris 1985; dansk oversættelse: *Job – Idol & syndebuk*, Anis, København 1990.

3) Walter Burkert og René Girard:

En samtale mellem Burkert og Girard foreligger i R. G. Hamerton-Kelly, ed., *Violent*

Offeret ifølge Walter Burkert

Origins. Walter Burkert, René Girard, and Jonathan Z. Smith on Ritual Killing and Cultural Formation, Stanford University Press, Stanford 1987; heri også Burton Mack, »Introduction: Religion and Ritual«.

Summary

»Origin and function – the sacrifice according to Walter Burkert«. – Introduction to Walter Burkert's theory of the origin and function of animal sacrifice, with some remarks on its similarities with and differences to the alternative theory of René Girard.

Hans J. Lundager Jensen

Lektor, mag. art.

Institut for Gammel Testamente

Aarhus Universitet