

Fra transitive til refleksive ofre

En offerteorie fra fortid til nutid

ANDERS KLOSTERGAARD PETERSEN

ABSTRACT: This chapter revolves around the concept of sacrifice. Based on a research-historical review of a number of classic writers in Anthropology, Sociology, and the History of Religions, I seek within a bio-cultural evolutionary framework to tease out a more precise and refined understanding of what constitutes sacrifice. Bearing in mind the different levels of analysis, actor vs. observer and second-order vs. fourth-order examination, I see sacrifice as a subcategory of the broader phenomenon of exchange, and I argue that sacrifice continues to play an important role in modern culture and society. Contrary to the many researchers who have argued for a goodbye to the category of sacrifice in recent years, I present a definition which I regard as fully encompassing the phenomenon it seeks to delineate.

RESUME: I artiklen diskuterer jeg offerbegrebet. Baseret på en forskningshistorisk gennemgang af en række klassikere fra antropologi, sociologi og religionsvidenskab søger jeg en mere præcis og forfinet forståelse af, hvad der, set fra et biokulturelt evolutionært perspektiv, udgør et offer. Med et blik for de forskellige analyseniveauer, aktør versus observatør og andenorden versus fjerdeordensniveau, forstår jeg offer som underkategori af det bredere fænomen udveksling. Jeg argumenterer for, at offeret fortsat spiller en vigtig rolle i nutidig kultur og samfund. I modsætning til de mange forskere, som de seneste år har argumenteret for et farvel til offerkategorien, præsenterer jeg en definition, som jeg anser for at være fuldt dækkende for det fænomen, definitionen har til formål at indkapsle.

KEYWORDS: Phenomenology of religion; sacrifice; evolution; exchange; city-religion; kosmos-religion

Et kærligt blik på Jens Peter Schjødt, *oder so*

Der er få forskere, som jeg hellere vil hylde i en festskriftartikel end Jens Peter Schjødt (JP). Han har i de 20 år, jeg har været ansat ved religionsvidenskab, været en forbilledlig kollega, en dygtig forsker og ikke mindst en nær ven. Det gælder også hans familie, fra Lisbeth til Kiri og de tre drenge (Thorsten, Kåre og Uffe – man er vel norrøn!), blandt hvem jeg nyder det privilegie at have den mellemste som skattet kollega og ven. Familien Schjødt er indbegrebet af imødekommenhed, vennevarme og, ja, mangelighed – ikke mindst udtrykt hos *pater familias*: Den gamle af Dage. Der er få, jeg hellere drikker en øl, en Campari eller et glas vin med end netop JP – ofte ledsaget af Lisbeth eller en eller flere af hans afkom.

Jeg er også personligt JP stor tak skyldig. Sammen med Hans Jørgen Lundager Jensen var han *primus motor* i mit skift fra teologi til religionsvidenskab i 2002. De spurgte i en aften ved en fest på det hedengangne Teologiske Fakultet, om ikke jeg kunne være interesseret i at skifte græsgang. Det valg har jeg aldrig fortrudt. Jeg var glad for Gammel og Ny Testamente, men jeg må også bagudskuende sande, at der er væsentligt højere til loftet ved Religionsvidenskab. Her har jeg haft det som en fisk i vandet, fordi der var rum for skarp og inspirerende kollegial kritik, for grandios tænkning, for et betydeligt internationalt udblik og, hvad der ikke mindst har været JPs fortjeneste, en tillidsfuld og venlig kultur, der er forudsætning for det øvrige.

Det ville være synd at sige, at JP går forrest, når der skal tages initiativer. Beslut-somhed, innovation, handlekraft og vision er ikke JPs fremmeste dyder, men mindre kan gøre det. Et par rituelle gab og et ceremonielt 'øh' eller tre kan være meget godt som værn mod overdreven virkelyst. Det har i alt fald den betydningsfulde funktion, at det lægger en dæmper på overilede handlinger. Jeg har aldrig talt med JP om det, men man kunne få det indtryk, at han har gjort det til sin livsmaksime at efterleve det gamle ord om, at og den, som ager med stude, kommer frem. Langsommeligt nogle gange og lejlighedsvis en udfordring af andres tålmod, men fordelene er så ubetinget, at der ikke indtræffer revolutioner i JPs nærhed. Og skønt hans sans for magelighed, stundom grænsende til det dorske, for enkelte kolleger og venner kan blive en kende for meget, har det uomtvisteligt adaptive fordele. Man hører aldrig JP klage over sit liv. Altid er det lykkedes ham at skaffe sig rum for bekvemmelighed. I den forstand passer pensionisttilværelsen som fod i hose til ham. Ja, han har vel nærmest gennem mange år bygget op til den. Skulle man formaste sig til en frækhed, hvilket selvsagt i Festskriftsammenhæng er upassende, hvorfor jeg da også formulerer den konjunktivisk, kunne man fristes til at forstå JPs karriere som en særegen nichekonstruktion. Det er lykkedes ham gennem en lang og glørværdig akademisk løbebane, skønt det utvivlsomt er en upassende metafor i Schjødt-konteksten, at forene komfortabilitet og behagelighed med solid og banebrydende forskning inden for det norrøne felt. Om så den habitus, der kendetegner Schjødt senior, ligefrem skal være et forbillede til efterfølgelse, kan man godt være betænkelig ved; men en god portion af JPs *laissez-faire*-attitude og sans for magelighed er givetvis sund i en tid, hvor også universitetsansatte må kæmpe mod alskens forandringer, hvis fornuft langt fra altid er indlysende. Og så skal man heller ikke kimse ad en anden af JPs store kvaliteter. Uden på nogen måde at sætte

sig selv i centrum er det altid lykkedes ham at sprede god stemning omkring sig. Den slags er uvurderligt.

Hertil kommer, at JP har været en skattet underviser, som har fastholdt betydningen af filologiske evner i en tid, hvor klassisk religionshistorie, om ikke er under belejring, så i alt fald udfordret. Det er også lykkedes ham at forvalte interessen for sit fag på en sådan måde, at en ny generation er klar til at videreføre studiet af norrøn religion ved Aarhus Universitet. Han har i ikke mindre grad i forskning gjort Aarhus Universitet til et internationalt ledende miljø for studiet af norrøn religion. Det sidste finder udtryk i det af JP, John Lindow og Anders Andrén redigerede storværk, *The Pre-Christian Religions of the North: History and Structures*, udgivet i fire bind hos Brepols i 2020, der i mange år vil stå som hovedopslagsværket for feltet.

I faglig sammenhæng deler JP og jeg mange interesser, men særligt en har vi ofte drøftet. Det gælder religionsfænomenologien og ikke mindst forståelsen af offer og ritual. Det har været centrale temaer i JPs forskning gennem alle årene. Jeg vil derfor hylde ham med et bud på en samlet offerteorie.¹ Det gør jeg i forvisning om, at han på flere punkter vil være uenig; men just derved bliver vi hver især klogere og kan udvikle vore tanker. Samtidig bygger mine overvejelser på flere forskningshistoriske figurer, som JP og jeg deler, og uden hvis tænkning verden ville være ilde stedt.

Et nyt greb på en klassisk religionshistorisk diskussion

Megen nyere forskning har været optaget af opgøret med hævdvundne religionsfænomenologiske kategorier. Det kan der være en vis *raison* i, når begreber tingsliggøres og bruges uden synderlig omtanke og uden kendskab til deres åndshistoriske baggrund; men det kan også være trættende, som JP utrætteligt har påpeget. Det gælder også offerbegrebet. Flere forskere har hævdet, at det omfatter en sådan mangfoldighed af fænomener, at det ikke giver mening at samle dem i en fælles kategori.² Jeg er uenig. Uenigheden gælder religionsfænomenologiske begreber i almindelighed og derfor også offerkategorien (se f.eks. Petersen 2021a, 113-19; Sørensen og Petersen 2021, 3-9). Hvis man nøjes med begrebsafvikling, synes jeg ikke, man er kommet særlig langt. Udfordringen må bestå i, at man afmonterer for siden at rekonstruere og forfine. Selvfølgelig er der begreber, man må opgive. At arbejde videnskabeligt, som Max Weber pointerer i *Wissenschaft als Beruf* fra 1917/19, består ikke mindst i at blive overhalet og at leve i erkendelsen af, at der skal komme andre, som vil nå en højere grad af kompleksitet, fordi de vil videreføre videnskaben (Weber 1917/19, 8-9). Men det skal være

¹ De overvejelser, jeg her lægger frem, udkommer på engelsk og udvidet i Petersen 2022a.

² Se f.eks. Straaten 2005; Frankfurter 2011, 75; Knust og Várhelyi 2011, 3-4; McClymond 2015, 266-67. Ullucci vil ikke opgive kategorien (indskrænket til drøftelse af dyreofre), men mener ikke desto mindre: "Sacrifice is an action; it does not have a universal meaning or essence. It does not encode a single definitive meaning, the interpretation of which we could discover, if only we knew the code (2011a, 21). Ullucci har ret, når det gælder aktørniveauet, men han overvejer ikke observatørniveauet. Faktisk underminerer hans argument sig selv, fordi han i begrebet 'ofrets gensidighedslogik' forudsætter en universel egenskab ved offeret, ligesom han ser det som en variant af den bredere kategori 'udveksling' (2011a, 24).

på et kvalificeret grundlag, at man gør op med eksisterende kategorier. Det forekommer mig ikke at være tilfældet med offerbegrebet. Frem for at opgive kategorien vender jeg tilbage til en række klassikere fra antropologi, sociologi og religionsvidenskab og lader dem være omdrejningspunkt for mine refleksioner. Det gælder Robertson-Smith (*Lectures on the Religion of the Semites*), Hubert og Mauss (*Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*), Durkheim (*Les formes élémentaires de la vie religieuse*) og Mauss (*Essai sur le don*). Jeg opfatter offer som underkategori af det bredere fænomen udveksling og argumenterer for, at det fortsat spiller en vigtig rolle i nutidig kultur og samfund.

Kritikken mod en generel offerkategori

Jeg anerkender til fulde de problemer, der er knyttet til en reificeret offerkategori og de udfordringer, der ligger i en indskrænkning af fænomenet, men jeg vil ikke desto mindre mene, at meget af kritikken bygger på misforståelser og en problemfyldt forståelse af elementære videnskabsfilosofiske forhold. At begrebet kan misbruges er ikke *per se* et argument mod dets anvendelse. At afskaffe begrebet uden at have gjort grundlæggende op med de problemer, som er involveret i dets tidligere brug, løser ingen ting, eftersom problemerne med stor sandsynlighed fortsat vil eksistere i anvendelse af en ny kategori. Det kontinuerlige opgør med religionsbegrebet siger i den sammenhæng alt. Også her kæmper poststrukturalister og kulturrelativister en kamp mod vindmøller, der i lyset af dens videnskabsfilosofiske dybde yderligere fremstår ynkelig. Troskyldighed og dumhed fejrer her triumfer. Det er meget muligt, som Al Baumgarten har hævdet, at "it is difficult, if not impossible, to reduce sacrifice to one basic archetype without doing injustice to some aspect of the phenomenon somewhere" (2002, vii); men dertil er vel blot at føje, at den kritik ikke er specifik i forhold til offerbegrebet, men gælder en lang række kategorier, der henviser til kulturelle og sociale fænomener. Og hvad så?

Omvendt kan problemerne overvurderes. For det første er der intet til hinder for at operere med forskellige definitioner af et fænomen, så længe vi videnskabsfilosofisk ved, hvad vi foretager os. Et definitorisk valg er i sidste instans teoribestemt og betinget af de modeller gennem hvilke, vi filtrerer det teoretiske perspektiv.³ For det andet kan det ikke i sig selv være et argument mod et offerbegreb, at det i kraft af fænomens mangfoldighed og overlappende karakter til andre fænomener er svært at definere. Det gør blot den intellektuelle udfordring desto større, for Ikarosdrift og Prometheuslængsler burde være en videnskabelig selvfølge og i alt fald ikke et problem.⁴ Der er to ting, som man i særlig grad har fremhævet som årsag til vanskelighederne med

³ For betydningen af modeller, se Jensen 2009.

⁴ Ofret er ikke let at fjerne fra gavegivning, ligesom det kan være vanskeligt at skelne skarpt mellem offer og renselse. Se f.eks. i en græsk byreligiøs sammenhæng Parker 1983, 10. Se hertil også Georgoudi 2020. Et andet problem vedrører en klar afgrænsning mellem offermåltid og ofret *per se*.

offerkategorien. Den ene gælder, at der i forskningen har været en tendens til at begrænse fænomenet til menneske- og dyreofre og derved har udeladt andre offertyper;⁵ men igen har jeg svært ved at se argumentets tungtvejende karakter. Man kan blot sondre mellem de to typer, hvis man mener, det er væsentligt. Derudover kan en kritik rettet mod en hævdvunden brug af kategorien igen ikke være udslagsgivende. I stedet må man forskningsmæssigt kompensere for og overvinde de mangler, der har præget tidligere forskning. Den anden hovedtype af kritik gælder den indflydelse et kristent (navnlig protestantisk) tolkningsfilter har øvet på offerforståelsen. Offer er typisk blevet fortolket fordomsfuldt som ikke alene udtryk for en primitiv religionsform, men også som et religiøst fænomen, der med fremkomsten af tidlig Kristusreligion endegyldigt er forladt. Forestillingen om Hebræerbrevets *ephapax* ('en gang for alle'), at "Kristus ofrede sig selv en gang for alle" (7, 27, jf. 9, 12 og 10, 10) har ikke mindst i bibelforskningen og relaterede felter fået en betydning langt ud over, hvad tekststedet kan bære. Det er blevet forstået eksemplarisk for de to pointer, ofrets arkaiskhed eller primitivitet og den definitive afsked med det i 'civiliserede' former for religion.⁶

Lejlighedsvis har denne kritiktype fået en karakter, der er helt disproportional med den tænkning, der klandres. Det gælder f.eks. kritikken rettet mod René Girards tankevækkende offerteorier om en snæver sammenhæng mellem offer og gruppens sammenhængskraft funderet på en syndebugmekanisme i relation til menneskeligt mimetisk begær.⁷ Paradoksalt nok demonstrerer den fremherskende latterliggørelse og afvisning af Girard i allerhøjeste grad hans teoris relevans. Videnskaben har tydeligvis også behov for syndebugke, hvis dens paradigmer skal opretholdes.⁸

Heller ikke disse to kritikpunkter trækker således fra værdien af en offerkategori. Det er rigtigt, at forskningsdiskussionen har lidt under stærke teologiske dagsordener, ofte med en underliggende supersessionisme, der skal godtgøre en bestemt religiøsitet (oftest protestantisme) overlegenhed i forhold til andre. Men igen er det ikke et argument mod kategorien *per se*, medmindre man abonnerer på en substanstænkning,

⁵ Problemet er tydeligt i de artikler, der stammer fra en konference ved École Pratique des Hautes Études Collège de France, 24.–26. juni 2001, publiceret i Georgoudi, Pietre og Schmidt 2005. Se også den kritiske kommentar i Petropoulou 2008, vii.

⁶ Den mest indflydelsesrige teolog i det 20. årh. Rudolf Bultmann kunne igen og igen bruge ideen om *ephapax*'et som emblematiske udtryk for den unikke og irreversible karakter af Kristus' korsfæstelse og opstandelse tilgængelig i forjættelsesordet. Se Bultmann 1952, 206: "Damit ist das ephapax erst in seinem wahren Sinne verstanden als das Einmal des eschatologischen Geschehens. Denn es meint nicht die datierbare Einmaligkeit eines historischen Ereignisses, sondern lernt – höchst paradox – ein solches als das Ein-für-allemal des eschatologischen Geschehens glauben. Als das eschatologische ephapax hat dieses Geschehen ständig Präsenz im verkündigten Wort. Dieses sagt mir – als Ereignis der Anrede –, daß Gottes zuvorkommende Gnade schon für mich gehandelt hat, – aber nicht so, daß ich auf diese Tat Gottes als auf ein datierbares Ereignis der Vergangenheit zurückblicken kann, sondern so, daß dieses Gehandelthaben al sein eschatologisches Jetzt präsent wird."

⁷ Gennem årene udviklede og forfinede Girard sin teori, men hans to bedste bøger for en forståelse af den generelle offer- og samfundsteori er Girard 1972 og 1982.

⁸ For kritik af Girard, se f.eks. Boustán 2011, 268-270.

der tilskriver begrebet *essens*; men det var den kritik, der blev fremført af tilhængere af forståelsen mod deres modstandere. Egen blindhed ses sjældent!

Forskellige analyseniveauer

Et alvorligt problem i den nyere forsknings kritik af offerkategorien er sammenblandingen af anden- og fjerdeordensniveauer. Det er blevet almindeligt at skelne mellem *emic* og *etic* perspektiver, sådan som jeg også selv har gjort det for år tilbage. Hyppigt glemmes det imidlertid, som ikke mindst Jeppe Sinding Jensen pointerer, at det er analytikeren, der ved at udvælge analysebegreberne er ansvarlig for orkestrering af *emic* niveauet. Derfor synes jeg, at Geoffrey Lloyd's sondring mellem aktør- og observatørniveau udgør et fremskridt (1990, 14, 19-20); men jeg mener, at den kan forfines. Ved alene at operere med en tohed hverken erkender eller får vi fremhævet, at der også på aktørniveauet kan være finere distinktioner. Selvfølgelig beherskede antikke kulturer også sondringer mellem konkret (førsteordenssprog) og abstrakte tækningsniveauer (andetordenssprog, der implicerer brug af abstrakte kategorier), hvilket vi ville gøre os selv en tjeneste ved at anerkende gennem en skelnen mellem første- og andetordenssprog. Men forholder det sig sådan, må det samme gælde observatørniveau. Derved kommer tredjeordenssprog til at modsvare førsteordenssprog på aktørniveau, medens fjerdeordenssprog betegner det specifikt videnskabelige sprog og dermed de bevægelser, der knytter sig til videnskabelig analyse.

Et eksempel på en manglende skelnen er f.eks. Daniel Ullicis argument mod at indplacere offer i den større kategori 'udveksling'. Han hævder, at: "sacrifice depends on the logic of reciprocity" (Ullucci 2011a, 24), som han – med et citat fra Hans van Wees (1998, 20) – definerer som: "the principal of different and deferred return". Han fortsætter med at argumentere, at denne udvekslingstype adskiller sig afgørende fra økonomiske udvekslingsformer, fordi de sidste vedrører varer med en fastsat pris anerkendt af de involverede parter. Økonomisk udveksling gælder en relation mellem udvekslede varer og ikke personerne involveret i udvekslingen. Yderligere er relationen endelig, fordi den bringes til afslutning, når handlen er tilendebragt og prisen betalt, ligesom parterne vedkender sig, at de handler ud fra egen nytte for at få så meget ud af handlen som muligt. Ullucci hævder også, at økonomisk udveksling er underkastet umiddelbar og direkte regulering, som i sammenhænge med bedrageri og i tilfælde, hvor det opdages, vil blive gjort til genstand for intern gengældelse (2011a, 24-25).

Så sande, som disse pointer er, berøver det ikke offerfænomenets karakter af udveksling, skønt det er et forskelligt subsystem fra det økonomiske. Offersystemer har sin *raison d'être* gennem sin kontraritet (men netop ikke kontradiktionaritet) til det økonomiske system, men begge er subsystemer i forhold til den bredere kategori udveksling, men tænkt fra et fjerdeordensperspektiv.⁹ Ullucci har ret i, at offersystemet ikke,

⁹ Jeg betoner den kontrære og ikke kontradiktoriske karakter. De to begreber er netop kontrære, for så vidt som den kontradiktoriske term til begge forudsætter det kontrære begrebs tilstedeværelse. Se opslaget om kontraritet hos Greimas og Courtés 1993a, 69.

som det hyppigt hævdes, baserer sig på et *do ut des*-princip. I sin afvisning af denne forståelse overser han imidlertid muligheden for, hvad jeg opfatter som offersystemets logik, at det hviler på et *do quia dedisti*-princip. Mennesker kan ikke tilbagebetale guderne de goder, som de modtager fra dem. Derfor har Ulucci også ret, når han afviser, at guder har behov for ofre; men igen må påstanden kvalificeres (2011a, 28).

For det første må man præcisere religionstypen. Selvom offersystemets *raison d'être* ikke beror på et princip om *do ut des*, er det ikke desto mindre ofte blevet forstået sådan – ikke blot fra videnskabeligt perspektiv, men også ud fra de studerede kulturers eget perspektiv. I de former for religion, jeg betegner *kosmos*-typen og som andre – i forlængelse af Anquetil-Duperron, Hegel, Alfred Weber, en række andre, *avant la lettre*, og Karl Jaspers – betegner som Aksetidsreligion,¹⁰ er der formentlig en problematisering af forestillingen om, at man kan slå en handel af med guderne. Det ses i de fleste former for *kosmos*-religion, som vi kender det fra f.eks. *TaNaK* og Platon (se f.eks. 1 Sam 15, 22; Es 1, 11-17; Jer 7, 22; Hos 6, 6; Amos 5, 21-22; Mika 6, 6-8; Platon Eutryphon 17c-18b; Staten 364bc). Problemet hos Ulucci er, at han udstrækker kritikken, der hidrører fra *kosmos*-religionstypens fremkomst, til al religion, hvorved han dels ignorerer, at religiøse udøvere flest forstår ofret som bygget på *do ut des*, dels læser offerkritikken tilbage i religionstyper, hvor den ikke findes.

Dertil kommer en anden nødvendig kvalificering. Det gælder brugen af "er afhængig af". Offersystemet hviler rigtignok på logikken indeholdt i *do quia dedisti*, men som enhver, der har læst Mauss' *Essai sur le don* (2012 [1925]), ved, findes gratis gaver ikke. Enhver, som modtager en gave, også en angiveligt guddommelig, må før eller senere tilbagebetale, hvis det ikke skal gå vedkommende ilde. På den måde fortsætter man i guderepræsentationer med at forstå dem som aktører, der "har behov for" ofre fra mennesker, skønt det sjældent er den måde, hvorpå det repræsenteres. Fra et fjerdeordensperspektiv fortsætter guderne alene med at give deres loyale støtter de vel-signelser, som de har til rådighed, under den forudsætning, at tilhængerne vedbliver at anerkende guderne som livets kilde. Det sker, når de udviser loyalitet over for guderne, ikke mindst gennem offersystemet.

På samme tid som menneskene anerkender gudernes overlegne status i forhold til dem selv, hylder de gudernes rolle som kilde til livets goder. Det er et udvekslingssystem, men det adskiller sig fra det økonomiske, fordi det er baseret på gensidig udveksling mellem asymmetrisk positionerede partnere med mennesker som kontraktuelle parter ellers pagtstjenere – uafhængigt af om pagts- eller kontraktnotifikationen *de facto* anvendes. Jeg bruger semiotisk teori fra fjerdeordensperspektiv (Greimas og Courtés 1993b, 69-71, særligt §§4-5). Ulucci foretager en differentiering mellem det, han kalder diskursive og ikke-diskursive praksisser, idet han hævder, at de sidste – repræsenteret ved ritualkategorien – er meningsløse. Betydningen af disse handlinger: "are not *meanings*, at least not in our normal understanding of the term" (2011b, 61; jf. 2011a, 21-22). Så sandt som det er – og jeg opfatter det som korrekt – at rituelle udøvere

¹⁰ For forskningshistorien om Aksetiden *avant la lettre*, se Assmann 2018. Se min udførlige drøftelse af bogen i 2017a og 2019a.

som oftest har en lang række forskellige grunde til deres ritualdeltagelse, der ofte ligger endog langt fra ritualets semantik, overser Ullucci imidlertid, ligesom i øvrigt også Cathrine Bell i hendes virkningshistorisk betydningsfulde ritualbog,¹¹ at ritualer ikke er diskursivt meningsløse.¹²

For det første har man sjældent ritualer, der ikke ledsages af symbolsk kommunikation (diskursiv praksis i Ullucci's terminologi), hvilket selvfølgelig ikke indebærer, at ritualdeltagerne efterlever endsige forholder sig direkte til kommunikationens propositionelle indhold. De kan have mange forskellige grunde til at deltage i et ritual, ligesom de kan forlene den rituelle praksis med en betydelig vifte af forskellige tolkninger, der er meget forskellige fra ritualets symbolske indhold (i den specifikt peirceske betydning), men det gør hverken det symbolske indhold meningsløst eller irrelevant. For det andet ignorerer Ullucci, at også ikke-diskursive praksisser bærer betydning, skønt den ikke frembringes af symboler, men gennem indeksikal og ikonisk kommunikation, som Roy Rappaport har demonstreret det (1999). Hvad Ullucci betegner ikke-diskursiv praksis er ikke uden mening, men det er en anden meningstype end den symbolske. Ullucci mangler helt sans for, at al menneskelig kultur og dermed også handlinger er indfældet i semiotiske systemer, der forlener dem med betydning. Derfor ignorerer han betydningsspørgsmålet på fjerdeordensniveau uafhængigt af, at resultater opnået her antagelig står i modsætning til tolkninger, der befinder sig på andetordensniveau

Fællesskabet kommer for en pris

Ulluccis betoning af forskellen mellem økonomiske transaktioner og offerudveksling hænger fint sammen med Mauss' kongeniale analyse af gaveudvekslingssystemet. Som allerede antydnet opfatter jeg offersystemet som subvariant til det bredere fænomen gaveudveksling, der på sin side tilhører det mere omfattende udvekslingssystem. Parallelt med Ulluccis iagttagelser omkring det økonomiske system indebærer gaveudveksling to aktører og en genstand: en giver, en modtager og udvekslingsobjektet.

Medens det økonomiske system kan indeholde følelser, uden at det er en del af udvekslingen, spiller følelser en afgørende rolle i gaveudveksling og dermed også i ofre. En vrangvillig giver eller en tvær og muggen modtager er socialt uacceptabelt. Som f.eks. Paulus argumenterer for i 2 Korintherbrev, idet han udøver betydeligt pres

¹¹ Dermed har jeg vist også gjort det klart, hvad jeg mener om tankens klarhed i Bells bog. Den er et forskrækkeligt eksempel på et poststrukturalistisk og kulturrelativistisk angreb på ritualkategorien uden synderlig forståelse for de videnskabsteoretiske problemer knyttet til diskussionen af forskellige ordensniveauer. Det er svært ikke at tage sig til hovedet, når man ser den betydning, bogen har opnået, for så at udbryde: *Si mundus vult decipi decipiatur!*

¹² Prioriteringen af ritual over myte, handling over semantik er selvsagt en ældgammel drøftelse inden for religionsvidenskab og antropologi. Den blev i det sene 19. og tidlige 20. årh. orkestreret som forskellen mellem en intellektualistisk over for en ritual og emotionel tradition med Robertson-Smith og Durkheim som dens to fremmeste repræsentanter og Tylor og Frazer som emblematiske advokater for den intellektualistiske. For ritualets forrang over myten, se Robertson-Smith 1927, 17-18.

på sine modtagere for at gribe dybt i lommerne, skal enhver give, "som han i hjertet har besluttet sig for, ikke af bedrøvelse ej heller af sorg, for Gud elsker en glad giver" (2 Kor 9, 7).¹³ Svarende til det økonomiske system er der ingen gratis gaver, skønt vi foretrækker at opretholde forestillingen om, at gaveudveksling er markant forskellig fra det monetære system baseret på ideen om *quid pro quo*. En gave, der ikke en gang i fremtiden gengældes, vil antagelig bringe relationen mellem de to parter til ophør eller i alt fald skabe kurrer på tråden. Desuden gælder det i symmetriske relationer, at vi har den stiltiende forventning, men dermed også aftale om – det ville være et brud på sociale normer at italesætte den – at udvekslede gaver værdimæssigt modsvarer hinanden. Både den eksorbitante gave og den nærige er socialt uacceptable. I et længere perspektiv skal der være balance, hvis systemet skal fungere. Selv i asymmetriske relationer som mellem forældre og børn efterstræber man en form for ligevægt. Det står forældre frit for at give grandiose gaver til deres børn, når børnene endnu ikke har opnået samme sociale og økonomiske status som forældrene; men der kommer et tidspunkt, hvor hjemmegjorte gaver fra institutioner ikke længere rækker. Børnene må tilbagebetale gaver med præsentar af tilsvarende værdi, ligesom børn på højden af deres økonomiske liv sædvanligvis giver betydeligt dyrere gaver til forældre, end dem de selv modtager. Og således mager det sig med økonomisk ligevægt over et langt liv, i alt fald i forældre-børn-forholdet.

Medens gaver umiddelbart gengældes i form af de følelser med hvilke, de modtages – såsom taknemmelighed, påskønnelse, forbundenhed og taksigelse – bliver økonomiske udvekslinger umiddelbart gengældt i forhold til den vare, der betales for. Relationen bringes til ophør, når artiklen har skiftet ejer og er betalt. Det er anderledes med gaver, hvor tilbagebetalingen forskydes til fremtiden. Yderligere er økonomiske udvekslinger ikke følelsesafhængige. Om min slagter er knarvorn eller ej, gør ikke nogen forskel i forhold til den vare, jeg gerne vil have, når jeg blot kan få mit kød til den pris, der forlanges. Antagelig vender jeg ikke tilbage til en tvær slagter, men de udtrykte følelser er sagen uvedkommende og har ikke umiddelbart noget med selve udvekslingen at gøre. Det er anderledes med gaver. Det gælder så meget desto mere, eftersom gaven er et socialt og materielt tegn for de følelser, jeg investerer i relationen til modtageren.

Det er ikke tale om et naturligt indeks i Peirces forstand. Det er ikke, som træets grene, der blæser i vinden. Her er grenene et naturligt indeks relateret til det, som de betegner, nemlig vinden. Gaven er i stedet for et kulturelt indeks i den forstand, at prisen betalt for gaven stoffligt indikerer giverens velvillighed over for modtageren. Gaven er et kulturelt, materielt tegn for de følelser, velgøreren nærer over for adressaten. Derfor er både gnieren og den nærige person socialt tabuerede karakterer på grund af deres manglende vilje til at give afkald på (noget af) egen ejendom til fordel for den person, som de indlader sig med. Tilsvarende er vi usikre på den, som giver os i overmål. Vi mistænker vedkommende for at forsøge at købe os eller at placere os i en uundvigelig afhængighedsrelation. Eftersom følelser er efemeriske og, yderligere

¹³ Oversættelser fra klassiske sprog er som vanlig mine egne.

problematisk, usikre, fordi vi risikerer at udsættes for forstillelse, hykleri, om ikke snyderi og bedrag, er vi nødt til at have en form for sikkerhed for at løbe risiko i forholdet til den anden. I Rappaports *oeuvre* kastede han uafsladeligt lys over denne dimension ved i forlængelse af Durkheim at fremhæve ritualen som stabilisering af det symbolske system, fordi det indeksikalt opvejer den menneskelige evne til løgn.¹⁴ Endskønt den indeksikale kommunikation ikke fjerner risikoen for at udsættes for løgn og dermed at blive narret, mindsker det faren betydeligt. Hvis man er villig til at give afkald på noget af sin ejendom til fordel for en anden, er det mindre sandsynligt, at vedkommende har fordækte motiver.¹⁵ Ud over problemer knyttet til gratisme, snylteri, løgn og forfalskning er følelser kortvarige. De kommer og går, hvilket udgør et evolutionært problem for en art, der i sin biologiske dybde ikke har synderligt sociale tilbøjeligheder.

Siden antikken har vi tænkt os selv som sociale. Aristoteles f.eks. kunne i sin drøftelse af mennesker som sociale dyr sammenligne os med bier og hævde, at vi overgår dem i socialitet (*Pol* 1.2.1253a 7-9). Andre sammenlignede mennesker med myrer og lagde vægt på deres omhyggelighed og arbejdsomhed. I den berømte fabel om *Myren og Cikaden* – almindeligvis henvist til som Græshoppen (Babrius nr. 140 og nr. 373 i Perry Indekset) – fremhæver Æsop myrens flid. Medens cikaden muntrede sig i leg og sang sommeren bort, arbejdede myren hårdt på at sanke føde til den hårde periode. Da vinteren kom, måtte cikaden se sig selv dø af sult. Derfor beder den myren om at dele ud af dens overskud; men myren skoser den for dens letsindighed og driveri. Den må danse vinteren væk (*cheimōnos orchou*), som den fløjtede sig gennem den varme periode. Tilsvarende hedder det om myrens arbejdsomhed i Ordsprogenes Bog 30, 25: "Myrerne er uden styrke. Alligevel forbereder de deres føde gennem sommeren". Der er imidlertid en afgørende forskel på myrer, bier og mennesker. Medens de første er *eusociale*, er mennesker *ultrasociale*. Bier og myrer er genetisk programmeret til fællesskab. De kan ikke vælge andet. Det kan vi: "Jeg er sågu min egen".

Vi deler 99 procent af vore gener med chimpanser. Det enorme overlap er udtryk for fælles fortid, men det betyder selvfølgelig ikke identitet. Påvirkningen af bestemte gengrupper er ligeså afgørende en faktor som genetisk fællesmængde, så et genetisk

¹⁴ Tragisk døde Rappaport af cancer, da han arbejdede på sit *opus magnum*, *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, offentliggjort posthumt i 1999. Derfor havde han ikke mulighed for at indoptage alle de nye indsigter, der fremkom gennem de sene 80'eres og 90'ernes moralpsykologi og biologi og tilsvarende evolutionsbiologi og psykologi, i argumentationen, skønt de yderligere kunne have øget plausibiliteten i Rappaports enestående tænkning første gang samlet formuleret i artikelsamlingen 1979. Når det gælder den moral- og evolutionsbaserede forskning for argumentationen, se f.eks. Henrich med fokus på *free-rider*-problemstillingen (2016).

¹⁵ En lignende argumentationstype findes inden for den såkaldte *costly signalling*-teori formuleret inden for evolutionsbiologien af Amotz Zahavi og bragt i anvendelse på ritual- og samfundsstudier af Richard Sosis som en af dens fremmeste fortalere. Se Zahavi 1975 og 1993, og Sosis 2004ab samt Sosis og Candace 2003.

fællesskab mellem mennesker og hominider indebærer ikke,¹⁶ at det er de samme gen-grupper, der aktiveres i parallelle situationer. Gener handler og reagerer altid i omverdensrelativitet (Sapolsky 2017, 245-49). Derudover har der gennem flere årtier været en tilbøjelighed til at overvurdere geners indflydelse på menneskelig adfærd (Sapolsky 2017, 223-225). Som kumulativt kulturelle og derfor intentionelle væsener i et helt andet omfang end andre dyr er mennesker også afhængige af andre selektionsmekanismer ud over den traditionelt forståede specifikt naturlige selektion.¹⁷ Ud over disse forhold er det ikke mindre væsentligt, når vi sammenligner os med de øvrige nulevende aber (altså menneskeaber) og særligt med vor sidste fælles forfader og moder for ca. 6,3 millioner år siden, at vi kan iagttage en række problemer omkring gruppedannelse og fællesskabsfastholdelse.¹⁸ Der er, må man også sige, væsentlige tilknytningsfaktorer, som underbygger og stabiliserer det sociale element. Det gælder moderbarn-forholdet, tiltrækningen mellem mand og kvinde, grooming, koalitionsindgåelse, maddeling, sympati og hos homininer en basal retfærdighedssans.¹⁹ Alle disse gode ting til trods, der hver især styrker anlæg for altruisme, er mennesker i deres dybdebilologi grundlæggende selvcentrerede, despotiske og egennyttige.

Indrømmet, der er en stor forskel til nutidens menneskeaber i forhold til socialitet. Orangutang er den mindst socialt organiserede af de nulevende menneskeaber, idet den lever i en form for sporadisk selskabelighed. Hannen forlader hunnen umiddelbart efter fødsel – fænomenet findes desværre også hos nogle få menneskefædre. Gorillaer er organiseret i løst forbundne heteroseksuelle grupper af typisk ti til 15 individer, der ledes af en silverback og ud over en række hunner har en fire yderligere yngre hanner. Det er silverbacken, som har magt til at parre sig med hvem, den vil. Chimpanser og bonoboer, altså dværgchimpanser, er de mest socialt organiserede aber og lever også i betydeligt større grupper af op til 150 individer.²⁰ Med mennesker deler de blandt primater det forholdsvis sjældne voksne moder-søn-bånd og blandt voksne han-han-relationen, en rudimentær form for venskab.²¹ Yderligere har chimpanser en social tilbøjelighed med stærke moder-datter-bånd, indtil døtrene bryder ud og flytter

¹⁶ Med hominider mener jeg de menneskeaber, som ikke udgøres af den specifikt menneskelige linje. Omvendt bruger jeg hominin og homininer som betegnelse for den særligt menneskelige linje fra pitheciner til den specifikke *homo*-linje. Der findes andre måder, hvorpå begreberne bruges, men dels er den sondring, jeg anvender, almindelig i primatologien, dels er den terminologisk klar.

¹⁷ For hele denne argumentation, se Turner *et al.* 2018, 16-49, med efterfølgende detaljeret udfoldelse af de enkelte socio-kulturelle selektionsmekanismer, og Turner og Machalek 2018, 246-290. Når jeg her henviser til den 'traditionelt forståede', hænger det sammen med, at mange biologer og psykologer i deres opfattelse af naturlig selektion bygger på den såkaldte moderne tese, som den klassisk blev formuleret hos Ernst Mayr i 1942 og sammenfattet i Mayrs testamente fra 2001.

¹⁸ For den sidste fælles forfaders ikke-sociale natur, se Maryanski 2018, 211-257.

¹⁹ For fairness og sympati, se Tomasello 2019, 220-248.

²⁰ Der er en helt anderledes udtalt socialite blandt abekatte (*monkeys*), men de er ikke så interessante i forhold til den hominine linje, fordi de evolutionært ligger betydeligt længere væk.

²¹ Maryanski 2018, 226.

til andre grupper, medens moder-søn-relationen fortsætter, eftersom sønnen som potentiel rival i andre grupper forbliver i gruppen – det samme gælder også i langt størsteparten af menneskehedens historie, at sønnen som mulig ballademager i andre grupper er forblevet i den tætte gruppe, medens man traditionelt har bortgiftet døtre. Omvendt er chimpanser grundlæggende stærkt promiskuøse. Hannerne kan næsten parre sig i det uendelige – godt hjulpet på vej af en forskel fra mandlig anatomi blandt mennesker, nemlig en penisknogle, der tillader næsten kontinuerlig erektion. Der er ikke nogen relation mellem fædre og afkom. Skønt chimpanser lever i forholdsvis store flokke, udgør de imidlertid ikke stabile grupper. De bebor skovarealer (primærskov), hvor de på daglig basis er sammen med slægtninge, enten nogle få minutter, timer eller en hel dag. Ud over disse *impromptu*-møder samles de lejlighedsvis i større flokke. Der er antydninger af, at chimpanser også har ansatser til religion med territorialmarkering og ritualiseret bevidsthed om territoriegrænser markeret gennem trommelyde på hule træstammer og opstabling af klippestykker ved de samme træstammer. Man kan jo overveje, om der er en sammenhæng mellem dette og de stenaltre, patriarkerne i Genesis af Gud får besked på at bygge.²² Sociologisk repræsenterer de fission-fusionsgrupper, dvs. de kommer sammen for en stund for atter at spredes, inden de på ny samles; men der er ikke tale om en stabil fællesskabsformation.

Bonoboer er de mest interessante, når det gælder sammenligning med det moderne menneske. Desværre er der endnu kun gennemført forholdsvis beskedne forskning om dem, fordi det først er i begyndelsen af det 20. århundrede (1933), man overhovedet bliver klar over, at de udgør en selvstændig art inden for *pan*-linjen, *pan paniscus* til forskel fra den almindelige chimpanse, *pan trochodytes* (Wrangham 2019, 96). I løbet af de sidste 60 år er der dog kommet stadigt mere forskning, der understreger forskellen mellem de to chimpansearter og bonoboernes større lighed med *homo*-linjen. Richard Wrangham har i en nylig bog vist, hvordan bonoboer i naturen tilsyneladende har undergået en forædlings- eller tæmningsproces, som vi kender fra intentionel opdræt. Parallelt til mennesker udviser bonoboer proaktive aggressionsmønstre ulig chimpansernes og alle andre dyrs reaktive form for aggression. Det vil sige, at deres voldelige adfærd er den planlagte og beregnende aggression mod artsfæller, men der er ikke tale om en udfarende voldstype, hvor man lader temperamentet løbe af med sig og slår den anden for panden. Skønt bonoboer er væsentligt mindre aggressive end

²² Et studie fra Vestafrika med skjulte kameraer i et skovområde, hvor der ikke tidligere har været mennesker, viser chimpanser lave trommelyde med klippestykker på hule træstammer. Chimpanser er generelt dovne, så det kræver en forklaring, hvorfor de griber til denne form for adfærd. Det kan være leg, men også det kræver en forklaring i forhold til den øvrige leg, de deltager i. Kombinationen af at bære klippestykker, tromme med dem, alt imedens de laver de karakteristiske *hooting*-lyde må have en særlig grund. Yderligere begynder klippestykkerne at stables op, efterhånden som dette sker. Jeg kan ikke lade være med at overveje, om vi her finder en rudimentær form af det, vi kender fra forfædrefortællingerne i Genesis, hvor patriarkerne af Gud får besked på løbende at bygge stenaltre på deres rejse mod Det hellige Land. Under alle omstændigheder kan vi se chimpanseadfærden som en embryonisk ritualiseret bevidsthed om gruppe- og territorialtilhørsforhold. Se Maryanski 2018, 278, og for studiet Köhl *et al.* 2016.

chimpanser, har de dog ikke desto mindre en aggressionsfrekvens, der ligger betydeligt højere end mennesker; men de er også i den forbindelse interessante, fordi den naturlige domesticeringsproces, de har undergået, på en række punkter ligner den, man kan iagttage i *homo*-linjen.²³

Hvad er pointen med alt dette, som jeg af erfaring ved, at JP forholder sig lettere forundret og skeptisk overfor? Det viser et væsentligt forhold, som det er altafgørende at have blik for, hvis man skal forstå dels fremkomsten af religion, dels religionens betydning gennem menneskehedens historie: Mennesker er i deres biologiske dyb despotiske, selvcentrerede, egennyttige og magthungrende væsener. Og derfor står vi over for en stor gåde, når vi ser på menneskelig evolution. Hvordan er vi kommet dertil at samle mennesker i enorme fællesskaber?

Tre byer i Kina har i dag mere end 23 millioner mennesker. Området fra Boston og ned til Washington DC har ca. 56,3 millioner mennesker. Bombay vil i 2050 have ca. 50 millioner mennesker. Sådan kunne jeg fortsætte, men pointen er klar. Menneskelige samfund accelererer mod stadigt større antal samlede mennesker.²⁴ Det kan end ikke udflytning af statslige styrelser eller forlægning af uddannelser til mindre byer gøre noget ved. Det er *bruta facta*. Til trods for vor ikke specielt sociale natur, har vi måttet lære, at fællesskaber er afgørende for vor overlevelse. Det gælder såvel på onto- som fylogenetisk niveau, at den menneskelige evolution i vidt omfang er fortællingen om domesticering af selviskhed og næring af sansen for og tilbøjelighed til socialitet. Svaret på det menneskelige fællesskabs mysterium – i sammenligning med de øvrige nulevende aber – er i tillæg til bevægelsen fra skovarealer til de åbne græsarealer en udvidelse af den menneskelige vifte af emotioner og, yderligere og som et biprodukt, tilblivelsen af religion.²⁵

Intet enkeltmenneske kan overleve på savannen. Derfor er der et naturligt selektionspres mod gruppedannelser. De øvrige nulevende aber er alle forblevet i forskellige typer af skovområder, hvor der ikke er tilstrækkeligt med kilojoule til at opretholde grupper over tid. Det forklarer en væsentlig forskel mellem hominider og homininer.²⁶ Udvidelsen af følelspaletten er også et resultat af selektionspresset for gruppedannelse, eftersom følelser er flygtige og ustabile. Man kan ikke bygge faste og vedvarende fællesskaber på dem, medmindre de lader sig stabilisere og bevare over tid. Det sidste er, hvad religion drejer sig om. I forhold til udvidelsen af følelsspektret har mennesker til forskel fra alle andre dyr en langt bredere vifte af følelser (sekundær- og

²³ Wrangham 2019, 20, cf. 90-94. Hanbonoboer er mindre aggressive end hanchimpanser, men omvendt er hunner mere voldelige end chimpansehunner. Bonoboer er i øvrigt matriarkalsk organiseret med hunner som ledere (2019, 103-109).

²⁴ For den uomgængelige bevægelse mod stadigt større bydannelser og *megalopoleis*, se Smith 2019, 227-240.

²⁵ For en udfoldelse af denne komplekse argumentation, her af pladsgrunde kondenseret givet, se Turner *et al.* 2018

²⁶ Vi ved fra fossiler, at der var andre abearter, som foretog den samme bevægelse som de tidlige pitheciner fra skov til åbent græsareal, men ingen af dem overlevede som bekendt. Her ligger der et væsentligt forskningsprojekt for fremtiden at forsøge at finde en forklaring på det.

tertiærfølelser), der er en forudsætning for at kunne indgå i mere permanente gruppedannelser. Det gælder følelser som f.eks. skam og skyld (se hertil Petersen 2021b; 2022b).

Det er væsentligt i denne sammenhæng at forstå, at forud for moderniteten var religion og kultur identiske ligesom felter som økonomi, jura, underholdning, seksualitet, etc.²⁷ Religion – her forstået som essensen af kultur²⁸ – udgør et genopladningsbatteri, i hvilket mennesker investerer deres følelser. Derved bliver mennesker til ikke blot som individer, men også som et fællesskab. Tilsvarende gælder, at den fortsatte tilbagevenden til batteriet (totemet i Durkheims terminologi, der med fordel kan udskiftes med emblem, se Petersen og Jensen 2020, 194-95) sætter gruppen i stand til at opretholde sig gennem kontinuerlig rituelle genopladning (effervesens i Durkheims terminologi). Følelser er, som jeg har fremhævet, og som vi vel alle ved, forbigående og efemeriske. Derfor er orienteringen mod et stabiliserende emblem, der forlener følelsernes episodiskhed med varighed, uomgængelig, hvis gruppen skal bestå. Men hvad har alt dette med offer at gøre, vil JP antagelig indvende?

Alt, hævder jeg. Som mennesker er vi afhængige af socialitet for vor overlevelse, uanset hvor fremmede vi i øvrigt står over for den. Det skyldes, som det efterhånden gerne skulle være fremgået, at vi i vort biologiske gendyb som de øvrige aber er udpræget selviske. For en umiddelbar betragtning betaler gratisme, snylteri og snyderi sig indtil et punkt, hvor det bliver for dyrt for den enkelte, fordi det resulterer i sanktioner, som gruppen pålægger vedkommende. I det omfang det ikke opdages, er det imidlertid evolutionært fordelagtigt. Derfor må vi altid være på vagt over for andre. Britta Nielsen og Sanjay Shah lurar om hjørnet. Så meget desto mere, fordi jo større den genetiske afstand er til den anden, desto mere øges risikoen for de omtalte laster, eftersom vi er mindre tilbøjelige til at snyde vore nærmeste og især dem, der som vor familie står os genetisk tættest. Denne menneskelige last indebærer selvsagt, at vi altid må vogte os mod andre, fordi vi risikerer, at de tager røven på os. Vi ved ikke, hvornår vi udsættes for snyderi, løgn eller slet og ret udnyttes. Som Rappaport klarere end nogen anden har forstået det, er det den vægtigste grund til rituel adfærd.

Ritualet etablerer en autokommunikation, gennem hvilken vi sender signaler til andre og ikke mindst os selv, at vi efterlever det fællesskabs normer, værdier, idealer og regler, som vi tilhører. Den person, som deltager i nadveren, transformerer sin krop ved at knæle for alteret til en kulturelt indeksikal positur af den korsfæstede Jesus.²⁹ Der-

²⁷ Det er essensen i Max Webers sekulariseringsopfattelse, hvor Weber, svarende til Durkheim, ikke forstår sekularisering som religionens minimering eller forsvinden, men som dens selvstændiggørelse – parallelt med sport, underholdning, politik, jura, økonomi, etc. – fra den øvrige kultur til en semiautonom livssfære (Weber 1920; Durkheim 1912, 544-545, cf. 12).

²⁸ Og med kultur mener jeg enhver form for læring, der transmitteres mellem mennesker og på tværs af generationer ad ikke-genetisk vej, og som er udviklet gennem naturlig selektion for psykologiske tilpasninger til læring.

²⁹ I sidste instans argumenterer Rappaport for, at indeksikale beskeder, rituelt kropsliggjorte, materialiserer og gør de Ultimative Hellige Udsagn, som det semiotiske system bygger på, nærværende (1999, 263-65, 326-28).

ved indeksikaliserer den knælende person til både gruppen og sig selv, at vedkommende tilslutter sig og er loyal over for det semantiske univers, som Jesus' korsfæstelse ikke alene indgår i, men også er emblematiske udtryk for. Om den knælende efterfølgende handler i overensstemmelse med det indeksikalt transmitterede budskab, er en anden ting; men som Rappaport lakonisk gør opmærksom på, overflødiggør den manglende evne til at honorere ritualer hverken ritualer eller sætter det ud af kraft. Snarere har ritualdeltageren gjort sig selv modtagelig for at dømmes efter de normer og regler, som den rituelle handling har defineret. Det er så meget mere væsentligt i offersammenhængen, hvor ritualdeltageren giver afkald på eller ofrer noget af sin ejendom. Igen fjerner det ikke problemet med gruppeloyalitet, men det mindsker risikoen for, at man udsættes for udnyttelse. Hvis den anden vil ofre sin ejendom, er sandsynligheden for vedkommende som tilforladelig koalitionspartner, som man kan indgå i udvekslinger med og regne for en kontinuerlig alliancepartner, væsentligt større. Det er i et sådant perspektiv, jeg nu vender mig mod en offerdefinition. Skønt det ville være meningsfuldt også at diskutere forholdet fra et første- og andetordensperspektiv, begrænser jeg mig her til fjerdeordensniveauet for efterfølgende at fokusere på bevægelsen fra den transitive til den reflektive offertype.

Offeret fra et fjerdeordensperspektiv

Det er, som vi har set, ofte i nyere tid blevet hævdet, at det skulle være umuligt at definere et så komplekst og omfattende fænomen som offer, fordi det omfatter en mangfoldighed af såvel forskellige fremtoninger som fænomener. Det første er jeg enig i. Det andet er jeg skeptisk overfor. Dertil kommer, at en væsentlig del af den videnskabelige opgave består i at præsentere entydige definitioner. Dermed mener jeg ikke, at jeg nødvendigvis med min offerdefinition har indfanget hele fænomenet eller grebet det i ethvert verdensforhold. Punkt et abonnerer jeg ikke på nogen forestilling om direkte korrespondens mellem kategori og verden, der uundgåeligt ville indebære en teori om korrespondenssandhed. Punkt to anvender vi teorier for at vide – både vi selv og andre –, hvad vi præcist mener, når vi bruger bestemte begreber. Punkt tre gælder, at der selvsagt består en forbindelse mellem de kategorier, vi bruger, og de fænomener (inden for det anvendte semiotiske system), der refereres til, men den er åbenlyst ikke ligefrem. Den eksisterer netop i kraft af det symbolske system.

Der er mange facetter, man kan rette opmærksomheden imod ikke alene i forhold til at definere offer, men også at fremlægge en teori om dets oprindelse. Vender vi tilbage til Robertson-Smith, kan man tage udgangspunkt i fællesskabets samling ved fortærelse af offerdyret. Man kan alternativt betone soningsaspektet i nogle offertyper og lade det være omdrejningspunkt for en generelt offerteorier. Tilsvarende kan man fokusere på Girards tænkning med en fremhævelse af offerets fordækte voldselement opnået gennem syndebugmekanismen, der gennem dæmonisering og efterfølgende gruppeudstødelse tjener til at skabe social ligevægt i gruppen. En anden mulighed, men beslægtet med Girards forståelse (se hertil Jensen 1992) er Burkerts tanke – ud-

viklet i forlængelse af Karl Meulis optagethed af ofre og begravelsesskikke i jæggerreligion og Konrad Lorenz' aggressionsstudier – om mennesket som *homo necans*. I det blodige måltidsoffer spiller mennesket en uskyldighedskomedie, hvor det skjuler for sig selv, at forudsætningen for festens fryd og gammen er et drab (se Burkert 1972, 45-59). Mulighederne er, som man kan se, og som forskningshistorien viser, meget vide. Ikke desto mindre vil jeg hævde, at alle de forskellige aspekter lader sig forklare som forskellige dimensioner i relation til en idé mesterligt fremlagt i Hubert og Mauss' geniale studie *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice* fra 1898 – og senere videreudviklet i Mauss' *Essai sur le don* fra 1925 (Mauss 2012, 86-96). Uden yderligere falbelader vender jeg mig nu mod en semiotisk funderet definition.

Jeg har tidligere fremhævet sammenhængen mellem offer og gavegivning, ligesom jeg har pointeret ligheder og forskelle til det monetære system. De eksemplificerer forskellige varianter af det overordnede udvekslingssystem baseret på tre elementer: en giver, en modtager og udvekslingsgenstanden. Hvad der adskiller ofret fra de øvrige udvekslingssystemer er, at offermodtagerne er kulturelt postulerede supermenneskelige magter eller aktører, som ikke udgør en del af givernes kontaktunivers.³⁰ Som tegn er de selvsagt del af kontaktuniverset, men ikke som aktører i tegnbrugernes verden. Yderligere gælder, at begrebet *sacri-ficere* betegner den transformation, udvekslingsobjektet gennemgår. Gennem den rituelle handling flyttes ritualgenstanden, dvs. ofret, fra en sfære til en anden, fra menneskets profane verden til gudernes hellige rige. Der er ingen grund til at være trætkekær, når det gælder brugen af profan-hellig, skønt også denne sondring i den grad har fået sin del af kritik i forskningen; men også her hviler meget af kritikken på elementære misforståelser,³¹ så det er svært ikke at fundere over, om de pågældende kritikere overhovedet har læst den Durkheim, som de kritiser. De har tydeligvis ikke forstået ham! Sfærerne konnoterer netop ikke kategorisk uafhængige verdener. Derudover taler vi om en idealmodel med to zoner, der tildeles forskellig semiotisk værdi. Her er det i alt fald tilstrækkeligt at pointere, at jeg bevidst bruger skelnen til at betegne to forskelligt værdisatte autoritetsrum.

Det mest iøjnefaldende i ethvert offer er, at nogen giver noget væk, hvorved vedkommende mindsker sin eller gruppens ejendom ved at overgive det til en anden. Derved står vi over for et basalt kontraktuelt forhold, der består af en pagtsherre og en

³⁰ Med kontaktunivers betegner jeg den kontakt, der etableres, når tegn, tegnbruger og reference er tilstede og gensidigt relaterede i same fysiske univers. Betegnelsen bygger på den tyske lingvist og psykolog Karl Bühler og hans begreb *Bedeutungsverleihung* (1965 69, 350), hvormed han henviser til den betegnerfunktion, der markerer et fælles fysisk rum, i hvilket tegn, bruger og objekt lokaliseres i relation til hinanden. Se Johansen og Larsen 1994, 278, 290.

³¹ For kritisk drøftelse af forskningshistorien, se Idinopoulos og Yonan 1996. Megen af denne drøftelse beror efter min mening på en fejllæsning af Durkheim, hvor hans kategorier opfattes som absolute og kontradiktoriske, medens de hos ham er relative og kontrære. Tingene bliver ikke bedre, når enkelte modernere forskere sidestiller Durkheims begreb om profanitet med sekularisering. Faktisk ville de samme forskere gøre sig selv og verden en tjeneste, hvis de omgikkedes begreber med samme akribi som Durkheim. Også her har Jens Peter Schjødt positivt gjort sig gældende i diskussionen (2001).

pagtstjener. Eftersom kommunikationen foregår mellem mennesker og ikke-menneskelige magter eller aktører, er relationen asymmetrisk i forhold til suveræniteten. Offerhandlingen etablerer hverken forholdet, pagten eller kontrakten. Den er forudsat; men ritualhandlingen tjener til at fastholde og bekræfte båndet mellem de to kontraktuelle parter. Offer er på den måde en kulturelt indeksikal handling, hvorigennem en kontraktuel tjener gennem en ressourceoverførsel, udtrykt i en værtdiafgivelse, *in actu* demonstrerer sin trofasthed, loyalitet og tilforlidelighed over for den kontraktuelle herre. Handlingen ligner andre symbolske indeksikale handlinger, som vi udfører. Når vi giver gaver til familie, venner eller andre, viser vi også i handling vor pålidelighed, troskab og sandhed over for den gruppe, som vi forholder os til, hvorved vi sender et tydeligt signal til andre om, at vi er loyale koalitions partnere. Selvfølgelig kan vi snyde og bedrage, også med ofre, ligesom vi kan gøre det i mellemmenneskelige forhold. Det er, som vi skal se, en af grundene til, at man fra et bestemt tidspunkt i religionshistorien begyndte at kritisere og problematisere offerinstitutionen. Ofret kan mindske risikoen for at stå over for en gratist, bedrager eller snylter, men eliminere faren kan det ikke.

Gennem introduktion af gavegivning i sammenhæng med superhumane magter eller aktører eller for nu at bruge JPs sprogbrug 'den anden verden' (DAV!),³² løftes grupperelation op under den himmelske baldakin, hvorved man påkalder sig himmelske magter til at udøve kontrol over gruppe-medlemmer i mellemmenneskelige udvekslinger (Petersen 2022c). Gennem den symbolske kommunikation hæves barren betydeligt for mennesker, som tænker på at snyde, snylte eller hoppe af i forhold til fællesskabet. De vil blive pågrebet, hvis de opdages, med alvorlige konsekvenser som resultat. Det afgørende og usikre element her er imidlertid, hvis de opdages. Det gælder omvendt, når fællesskabet placeres under en himmelsk hvælving, at snyderne ikke kan undgå at blive afsløret i deres selviske handlinger, eftersom superhumane aktører eller magter holder øje med dem. Man kan antagelig undvige gruppe-medlemmernes opdagelse, men man kan ikke fly guddommelige magters alseenhed. På den måde styrker og skærper gavegivning i form af ofre til guderne eller de superhumane magter gruppereguleringer, værdier, normer og idealer, der tjener til at styrke gruppeidentiteten og kulturen.

Som vi ved fra Mauss, er ingen gave gratis, skønt vi fortsat opretholder forestillingen om det. Det er også offerinstitutionens *raison d'être*. Eftersom offeret forudsætter et kontraktuel forhold mellem de kontraktuelle tjenere og herrer, bygger logikken ikke på *do ut des*-princippet, men på *do quia dedisti*-maksimen. Ofret er verdensbejærende. Det bekræfter den eksisterende verden, i hvilken gruppe-medlemmer ved at ofre til de hellige magter bekræfter deres fortsatte troskab mod dem som forudsætning for samfundets opretholdelse. På samme tid sætter ritualhandlingen den ontologiske forskel mellem det hellige og profane (DV og DAV i JPs terminologi) ved indeksikalt at

³² I den mere anekdotiske afdeling hører, at jeg ved min første skriftlige eksamen som eksaminator ved Religionsvidenskab stod kendelig forbavset og usikker over for de studerendes uproblematisk brug af DV og DAV. Jeg havde ingen idé om, hvad de indforstået henviste til. Det var Profeten selv, Hr. professor, dr. Schjødt!

betegne menneskenes rolle som kontraktuelle tjenere afhængige af guddommelig velvilje.

Jo mere dyrt offeret er i form af ressourcer ofret til den anden verden, desto større er dets betydning i forhold til gruppeindeksikalitet. At ofre mange mennesker eller hundrede okser (den berømte hekatombe i græsk religion, jf. *Il I*, 428-50), der givet de krævede ressourcer har været en enormt sjælden begivenhed, er et ekstremt udtryk for loyalitet, eftersom gruppen derved giver afkald på en betydelig rigdom, hvorved de i bogstavelig forstand bliver fattigere og derved reducerer deres evolutionære duelighed. Det positive modstykke til det er graden af effervescent, der bruges på at oplade gruppens symbolske batteri, emblematiske repræsenterende dets idealer, værdier, regler og normer. Igen kan sådanne handlinger ikke eliminere menneskelig selvished og despotisk adfærd, men det kan mindske risikoen. Derved opnår gruppemedlemmer med den kulturelle fundering, der tilskynder dem til troskab mod fællesskab og fæller og derved sikrer gruppens fortsættelse.

Det kan meget vel være, at kun en del af ofret tilintetgøres gennem brænding eller anden form for destruktion. Men mennesker har alle dage været udspekulerede, når det gjaldt om mytologisk at gøre afbigt for, hvorfor guddommelige aktører eller magter kunne stille sig tilfreds med en mindre del af det foretagne offer, medens menneskene selv kunne mæske sig i offerkødet (se f.eks. Hesiod *Theog* 537-555). Det er imidlertid forholdsvis enkelt, trods alt, at forstå, hvorfor den fælles fortæring af de spiselige dele af ofrene spiller så afgørende en rolle. Det hører den postliminale del af offeret til – eller i JPs udvidede femfase-model, finalfasen (1992, 16). I forlængelse af den rituelle genkaldelse og indeksikale gennemspilning af de Ultimative Hellige Påstande, som gruppens kultur/religion hviler på, kommer gruppen her sammen og bliver atter til som kultur, inden den igen opløses i enkeltindivider, som hver især bevæger sig ud i deres egen verden.

Og så er vi ved offerdefinitionen baseret på dels en semiotisk forståelse, dels en omfattende brug af menneskelig evolution som tolkningsramme. I offeret udfylder mennesket rollen som kontraktuel tjener placeret i aktualiseringsfasen – kendetegnet ved modaliteterne viden og duelighed – i relation til den kontraktuelle herre.³³ Ritualhandlingen tjener til indeksikalt at godtgøre de ofrende menneskers loyalitet, tilforlidelighed og troværdighed over for de(n) kontraktuelle herre(r), hvorved de genbekræfter deres håb om også fremtidigt at være under de(n) kontraktuelle herre(r)s beskyttelse. Ritualhandlingen beror på et kontraktuelt skema formuleret på grundlag af det mønster, som vi finder i et utal af votivindskrifter fra antikken: "Vi/jeg giver denne gave til NN, hvorved vi/jeg bekræfter min troskab mod NN, under hvis beskyttelse vi/jeg er og vort/mit ønske om at forblive under NNs varetægt". Det er ofrets basale grammatiske form (*langue*) uafhængigt af den varierende karakter (*parole*), fænomenet fremtræder i.

³³ Se Greimas og Courtés, "Modalité", 1993c, 230-232, og med henblik på de forskellige narrative programmer med focus på den kontraktuelle tjener, se mere udfoldet Bremond 1973, 162-213.

De to grundlæggende offerformer: Fra det transitive til det refleksive offer

Det siger sig selv, at fremkomsten af ofret fortøner sig i en meget fjern fortid. Ja, man kunne fristes til med Purusha-hymnen i *Rg Veda* (X 90, 1-16) at hævde, at ofret kort og godt er altings begyndelse. Gravgaver tyder i alt fald på, at ofret er snævert forbundet med fremkomsten af religion. Altså ingen religion uden offer. Studier af oprindelige folks religion viser fænomenets panhumane karakter. Udgravninger af de tidligste former for agrarreligion vidner om ofrets udbredelse. Det berømte hulemaleri i Addaura Hulen, på Nordøstsiden af Monte Pellegrino tæt på Palermo og fra ca. 12.000-10.000 f.v.t. (Filippi, 33-57), viser antagelig en shamanfigur, der leder et menneskeoffer. Desværre er der meget af dette, der fortøner sig i en fjern fortid, som vi desværre ved uendelig lidt om. Vi er på sikrere grund, når vi kommer til de tidligste tempelbyggerier og dermed også de spæde former for bykultur.³⁴ De tidligste templer, vi kender, er Göbekli Tepe og Çatal Höyük fra ca. 7.500 f.v.t.³⁵ På ny er der megen viden, vi gerne ville have, som vi ikke har, men der er tilstrækkelige vidnesbyrd om offerhandlinger.

Huse i Çatal Höyük har en mindre ophøjning midt i rummet og vægudsmykninger. I nogle huse stikker kvindebryster, lavet af vildsvinekæber ræve- og væselkranier, ud fra væggene (Hodder 2006, 29, 49). Gipsrelieffer viser kvinder, som føder vædderokse- og leopardhoveder. Tilsvarende er døde begravet under husgulvet. Utvivlsomt har man i disse samfund, der antagelig har huset et sted mellem fem til ti tusind indbyggere, dyrket forfædre og formødre og en kvindelig guddom, der står i særlig relation til leoparden. Malerier underbygger dette, fordi man her ser unge mænd, initianter, klædt i leopardskind, der vel må tænkes emblematiske (foto hos Hodder 2006, 65).

³⁴ Jeg bruger en anden nomenklatur for de faser, Robert N. Bellah i sin fremragende og skarpe tænkning om biokulturel religionsevolution, der går helt tilbage til hans tidligste artikel om emnet fra 1964 til hans *opus magnum* færdiggjort to år før hans død (2011), anvendte. Jeg gør det dels af komparative grunde – en løsrivelse af terminologien fra dens bundethed til eurasisk kontekst -, dels for at opnå en videnskabeligt mere neutral begrebsbrug, f.eks. er Aksetidsbegrebet en religiøs kategori og en betegnelse som arkaisk religion fastlåser begrebet til den eurasiske kontekst. Dertil kommer den manglende stringens i begrebsbrug, hvor kategorierne nogle gange henviser til social fremtræden (tribalreligion), andre gange til periode (arkaisk og moderne religion) og atter andre har et religiøst-teologisk indhold (Aksetid), der blot skal udstrække kristendoms-kategorien til at være en verdensreligionsbetegnelse. Det er meget tydeligt hos Jaspers. Begrebet religion kan i min terminologi udskiftes med kultur frem til sekulariseringen forstået som kulturens opløsning eller uddifferentiering i forskellige semi-autonome livssfærer (jf. Assmann 2018, 179-89). I min nomenklatur – baseret på gruppens sociale organisering og dens ideologiske rækkevidde – består typologien af samler-jæggerreligion (i en overholdelse af den tidlige forrang, uafhængig af akustisk vellyd), agrarreligion, byreligion, *kosmos*-religion og globalreligion. Til disse kan man så føje en yderligere differentiering hhv. tidlige og sene manifestationer af de enkelte former. Endelig har typologien en idealkarakter med fokus på fremherskende religionstype. F.eks. har agrarreligion været dominerende i tidlig byreligion og tilsvarende byreligion dominerende i tidlig *kosmos*-religion.

³⁵ For Göbekli Tepe, se Schmidt 2007, og for Çatal Höyük, se Hodder 2006. Den tidligste fase af Göbekli Tepe går dog helt tilbage til det 10. årtusinde, se Schmidt 2007, 61. Mulige offerskåle er blevet identificeret i Göbekli Tepe, see Schmidt 2007, 133 med billede 134.

Når vi bevæger os blot nogle få tusinde år frem i tid, er tempelbygninger og offeraltre blevet uomgængelig del af bybilledet. På sit højdepunkt 3000 f.v.t. havde mesopotamiske Uruk ca. 50.000 indbyggere og dækkede et område svarende til 2,5 km² (Mierop 2015, 26, 39). Det er denne form for byreligion, som vi kender fra klassisk nærorientalsk, indisk og græsk religion, der har templet og offerinstitutionen som omdrejningspunkt.

Templerne udgjorde gudernes huse (Liverani 1998, 59-62). Guden boede i den inderste del af templet, der ikke var tilgængeligt for de religiøse tilbedere. Lejlighedsvis skulle den guddommelige bolig renses for den kontinuerlige urenhed, som profane mennesker gennem deres berøring med jordisk cyklicitet (sædafgang, menstruation o.l.) påførte den. Tempel og offer bejaede sammen den eksisterende verden i kontrært, men ikke kontradiktorisk forhold til den guddommelige. Medens templet i den klassiske æra først og fremmest blev forstået som hjem for guden, fandt ofre typisk sted i det fri uden for templet på altre, hvorfra offerløgen, hvis der var tale om dyreofre, kunne behage gudernes næsebor: *open air religion*. Der er i denne form for religion ingen plads til tanken om evigt liv. Der kan være sjældne tilfælde, hvor en hero eller kongen som den ægyptiske farao opnår en næsten guddommelig eksistens, men byreligionen rektificerer den eksisterende verden gennem fastholdelse af de forestillede ontologiske grænser. Parallelt til de vertikalt etablerede grænser mellem det menneskelige og det guddommelige er der horisontalt opretholdte grænser mellem det byfunderede etniske samfund og dets nabosamfund. Der er sjældent et direkte angreb på deres guder, fordi de grundlæggende tænkes som 'vore guder', om end i mindre overlegen skikkelse.³⁶

Byreligionen fungerer glimrende i en verden, hvor stat og by udgjorde samme ting. Metøker og slaver kom ofte udefra, men eftersom de ikke forstås som rigtige mennesker, udgjorde de ikke nogen udfordring mod de forestillede grænsedragninger. Det gælder så meget desto mere, som de blev holdt i skak af byens suveræn eller styre eller en forening af bysamfund som i Grækenland i det sjette århundrede f.v.t. En sådan kultur-, samfunds- og religionstype begynder imidlertid at udfordres af alvorlige adaptive problemer i en situation, hvor grupperne vokser ud over bystatens grænser. Det er netop, hvad der skete i løbet af det syvende og sjette århundrede f.v.t., hvor vi i udvalgte dele af det eurasiske område ser fremkomsten af en ny religionstype: *kosmos*-religionen. Denne religionsform er ikke så meget, som andre har argumenteret for, en konsekvens af øget velstand, tiltagende skriftlighed, forøget befolkningstæthed, betragtelig udvidelse af urbaniseringsprocesser, tiltagende differentiering i arbejdsdeling, skønt alle disse faktorer utvivlsomt var medvirkende. Men de bidrog formentlig som proksimative eller afledte årsager og ikke som ultimative. Årsagen skal snarere søges i den arealeksponering, som fulgte med nye typer af gruppedannelser. Vi begynder så småt at bevæge os ind i imperiernes tidsalder, hvor ikke mindst Alexander den

³⁶ Hele denne problemstilling glimrer ved sit totale fravær i Whitmarsh (2016), ligesom sansen for forskellige religionstyper helt mangler.

Stores storrigge repræsenterer en ny form for fællesskabsdannelse med en dertil hørende ny type suverænitet konfronteret med den enorme udfordring, hvordan man hersker over et umådeligt areal, der strakte sig fra det nuværende Afghanistan i øst til Nordmakedonien i nordvest og Ægypten og det nuværende Pakistan i syd. Antallet af forskellige etniciteter og dermed internt genetisk fremmede populationer er umådeligt. Hvordan man kunne herske over sådan et område og fastholde det over tid, har været en kæmpe udfordring, som det heller ikke var muligt at overvinde. Efter Alexanders død deltes riget i fire mellem hans generaler, de såkaldte diadoker, men ingen af disse riger fik lov at bestå i mere end 350 år. Og kun Ptolemæerriget bestod så længe. De øvrige forsvandt væsentligt tidligere. Det er imidlertid ikke pointen. I forhold til religion ville det, set bagudskuende med argumentationstyngden hentet i den efterfølgende religionshistoriske udvikling, have været umuligt at forene et så kolossalt rige med byreligionens symbolske genopladningsbatteri.

Fremkomsten af imperier går hånd i hånd med tilblivelsen af de tidligste former for *kosmos*-religion. Vi kan redegøre for denne nye religionstype ved at se på de skift, der fandt sted i forhold til de tidligere omtalte akser inden for byreligionen. Det burde være indlysende, at den vertikalitetshøjde, der repræsenterer byreligionen, aldrig ville kunne indfri den imperiale verdens behov. Derfor forskydes guddommelige magter til et væsentligt højere punkt på den lodrette akse. Det er denne udvikling, der ad åre resulterer i fænomener som henoteisme og, når vi kommer til formativ islam, skønt allerede foregrebet af manikæismen, en konsekvent monoteisme.³⁷ Hvis imperieverdenen kendetegnes ved en mangfoldighed af etniciteter, må der ske en skærpelse af kontrolmekanismer til f.eks. regulering af beskatning og inddæmning af potentiel vold mellem grupper. Ingen lokal gud kan opfylde dette formål, uanset hvor meget en sådan gud i øvrigt måtte tilskrives kosmiske egenskaber som vindens herre, solens og månens skaber og lignende.³⁸ Men en gud, som hersker over alle lande og alle mand, er langt mere adaptiv til de behov, som en storverden bestående af en mangfoldighed af etniciteter har. Med andre ord er de udfordringer, der vedrører frembringelsen af en fælles moral, betydeligt skærpet, jo større det areal er, der skal herskes over. Hvad

³⁷ Skønt det ofte hævdes, at israelitisk, judæisk og tidlig Kristusreligion, jødedom og kristendom repræsenterer monoteisme, eksemplificerer ingen af dem en stringent monoteisme. Israelitisk religion er kendetegnet ved monolatri, medens jødedom og kristendom i deres formative faser altså i det fjerde og frem til sjette århundrede kæmper med hhv. binarisme og trinitarisme. Fra et nichekonstruktionsperspektiv kan fremkomsten af tidlig islam med en konsekvent monoteisme ses som direkte reaktion på disse problemer. For vedvarende problemer med binarisme i jødedommen, se Schäfer 2017.

³⁸ I den standende diskussion mellem Hans Jørgen Lundager Jensen og mig omkring den mest adækvate nomenklatur for en religionsevolutionær taksonomi har Jensen fremhævet dette punkt som det vigtigste i hans indvending mod at tale om *kosmos*-religion. Jensen har efter min mening imidlertid ikke forstået, hvori det specifikt *kosmiske* består. Det gælder bevægelserne på de tre akser og vedrører ikke tilskrivninger af forskellige kosmiske aspekter til *ethnos*- eller byguder. Det kan man sagtens have. Det bliver det blot ikke til kosmisk religion af.

jeg hævder, er, at forskydningen på den religiøst vertikale akse er et resultat af udvidelsen af suverænitionsarealet på den horisontale akse; men der fandt også en anden væsentlig forskydning sted med fremkomsten af *kosmos*-religionen i Kina, Grækenland, Indien og Israel.

Modsvarende bevægelserne på de horisontale og vertikale akser skete der en forskydning på dybdeaksen. Her introduceres et skarpt skel mellem interioritet og eksterioritet, hvor interioriteten korresponderer til den lodrette akse topunkt og apex på den horisontale akse. I modsætning til byreligionen er *kosmos*-religionen verdensnegerende, for så vidt som den sande væren placeres uden for verden i den guddommelige sfære. Det betyder, at der intet i denne verden er, der kan korrelere med den anden verden, medmindre det har fået indgydt noget fra den anden verden i denne verden. Det er baggrunden for sidestillingen mellem den guddommelige verden og det indre hos de mennesker, som har undergået en forvandlingsproces fra den nuværende verden til den guddommelige.³⁹ Inden for denne religionstype forstås den umiddelbart tilgængelige verden som et rum, hvor de udvalgte tilskyndes til at frigøre sig fra de bånd, som binder dem til verden. Målet er at undergå en diviniseringsproces, der skal forandre både deres indre og ydre til himmelstof og derved berede vejen for deres postmortale ligedannelse med det guddommelige (Petersen 2013, 23-28).

Som den tyske filosof og essayist Peter Sloterdijk har argumenteret, bliver askese (i den basale græske betydning af *askēsis* som 'træning') indbegreb af den nye religionsform. Livet selv kommer til at udgøre et fitnesscenter, i hvilket *kosmos*-religionernes fællesskaber stiger ud af den fremherskende kultur, ligesom de lægger afstand til rivaliserende former for *kosmos*-religion, for at danne en gruppe, der her og nu foregriber den fremtidige guddommelige verden.⁴⁰ I denne sammenhæng kunne den franske filosof og klassiske filolog Pierre Hadot tale om det centrale i de græsk-hellenistiske filosofiske skoler som filosofi *comme une manière de vivre*, en livsform (2001, 159-64; jf. Nussbaum 1994, 33-34, 353-54). I lyset af en klassisk tradition for at forstå filosofi og religion som kategorialt forskellige pointerer jeg, at antik filosofi, græsk eller kinesisk, fra fjerdeordensperspektivet eksemplificerer religion.⁴¹

Før jeg vender mig mod betydningen af dette skifte for offerforståelsen, er der en yderligere pointe, det er vigtigt at fremhæve. I forhold til den relative fredfyldthed, der består mellem de forskellige former for byreligioner, fremstår *kosmos*-religionen gennem sin insisteren på at repræsentere det sande liv og den sande fortolkning af virkeligheden fjendtlig dels over for den fremherskende kultur, dels over for konkurrerende former for *kosmos*-religion. I den forstand mener jeg, at der er mere end en

³⁹ For væsentligheden af de forskellige akser, se Petersen 2015, 88-89.

⁴⁰ Petersen 2019b, 488-92. Samme pointe var en hovedtanke i min guldmedaljeafhandling fra 1993, hvor jeg imidlertid endnu ikke havde den teoretiske ramme til rådighed, der i dag gør det muligt for mig at udfolde forståelsen.

⁴¹ Skønt jeg udfolder argumentationen i forhold til Platon, er den underliggende opfattelse, at antik filosofi udgjorde en subform af religion, dvs. set fra et fjerdeordensperspektiv. Se Petersen 2017b, 9-37, 31-34.

kerne af sandhed i, hvad Assmann betegner som 'det mosaiske skel' (*die mosaische Unterscheidung*). Her betoner han den tætte relation mellem monoteisme og religiøs vold (2003, 28-37, 54-58). Ser man bort fra, at Assmann i nogen grad sammenblander monolatri og monoteisme (jf. min fodnote 38), mener jeg, at han gennem sit fokus på monoteismen mistolker fænomenet. Dilemmaet hidrører fra fremkomsten af *kosmos*-religionstypen. Inden for et sådant verdensbillede, hvor verdensfortolkningen (verden her forstået i den brede heideggerske forståelse) er total i den forstand, at den ikke efterlader plads til anerkendelse af rivaliserende verdenstolkninger. *Kosmos*-religionens ideale higen mod at levere en totaltolkning af verden (derfor *kosmos*-begrebet) horisontalt, vertikalt og på dybdeaksen, udelukker accept af og forståelse for anderledes verdensforståelser og adfærd.

Men hvad har det nu med ofret at gøre, vil JP antagelig indvende. Alt hævder jeg. Hvis, i sidste instans, den eksisterende verden alene udgøres af tilsynekomst og forløjethed, så må alt, der bejaer denne verden, komme til kort i den *kosmos*-religiøse kontekst: *Sein* for *Schein*. Væren for forløjethed, forlorenhed og forsorenhed. Tempel- og offerinstitutionen er verdenskonfirmative, fordi de gennem tilslutning til de forestillede grænser bekræfter den eksisterende verden. Den ontologiske differens mellem menneskeligt og guddommeligt opretholdes på den lodrette skala med parallelle konsekvenser på horisontalaksen i den arkitektoniske udformning af templerne. Templerne er for den etniske gruppe, hvis præster lejlighedsvis kan træde ind i templets allerinderste (græsk *adyton*, dvs. det, der ikke må betrædes), hvor guden tænkes at bo. Ved at bruge eksisterende velsignelselementer som offermiddel bekræfter offerinstitutionen også verden i dens afhængighed af guddommelig velvilje. Hvis denne verden imidlertid begrebsmæssigt negeres som den sande, kan ingen af disse institutioner længere etablere relationen til den anden verden; men må i stedet forsvinde, kritiseres og omdefineres, så de modsvarer den verdenstolkning og ethos, der passer til *kosmos*-religionsformen. Det var præcist denne verdensforagt, Nietzsche fremdrog i sin tale i *Jenseits von Gut und Böse*, når han betegnede tidlig Kristusreligion som "Platonismus fürs Volk" (KSA 5: 11). Templet fastholdes i tidlig Kristusreligion som metaforisk felt, hvor de udvalgte indre omdøbes til helligåndens tempel: "Eller ved I ikke, at Jeres legeme er helligåndens tempel i Jer, som I har fra Gud" (1 Kor 6, 19a). Tilsvarende forstås den religiøse gruppe som tempel, i hvis indre guden har taget bolig: "Ved I ikke, at I er Guds tempel og Guds ånd bor i Jer" (1 Kor 3, 16, jf. 2 Kor 6, 16). Parallelt hermed forskubbes ofre metaforisk til at være fællesskabets eller gruppens asketiske praksis og gudsyndyrkelse:

Jeg tilskynder Jer altså brødre gennem Guds barmhjertighed at fremstille Jeres legemer som et levende offer, helligt, velbehageligt for Gud, Jeres erkendelsesmæssige gudsyndyrkelse. I må ikke ligedanne Jer med denne verden, men I skal forvandle Jer i erkendelsens fornyelse, så I agter på, hvad der er Guds vilje, godt, velbehageligt og fuldkomment (Rom 12, 1-2).

Nidkærlighed og ildhu, der hører *kosmos*-religionen til, kalder på martyriet som det rette svar på troskaben. Selvom en martyrideologi sjældent tages til de ekstremer, der kendetegner enkelte former for *kosmos*-religion i bestemte faser, er det en sådan ideologi, der ligger bag hele betoningen af askese og villigheden til at lide afkald og tab. Det er netop udtryk for skiftet fra by- til *kosmos*-religion: forandringen fra det transitive til det reflektive offer. Menneskeofre forsvandt blot ikke. De fortsatte, men i reflektiv form. Mennesker ofrer ikke længere andre mennesker for at vise troskab mod gruppens idealer, værdier og regler. Tværtom; men de har taget alvoren – fordret af de guddommelige magter – et skridt videre ved at rette offerkravet eller Isakfordringen mod sig selv. Den kristne middelalderlige bodsteologi kunne tale om behovet for *mortificatio sui*, selvdødelsen, og væsentligheden af metaforisk at slå sig selv ihjel i en ligedannelse med den selvofrende Jesus på korset. For kristne munke og nonner – parallelt med buddhister, stoikere, hinduer, muslimer, etc. – bestod afkaldet i at opgive eget begær og jeghigen til fordel for underkastelse under de guddommelige magter, der i sidste instans udgør gruppen selv, men vel at mærke som ideal, der aldrig lader sig indfri. Som de forskellige repræsentanter for *kosmos*-religionen alle er enige om, kan mennesker ikke længere nøjes med gennem offerinstitutionen at tilbagebetale guderne. Der er langt mere på højkant. Guddommelige magter kræver adgang til menneskets inderste, og det er ikke længere muligt at undgå deres gennemborende blik. Reflektive ofre har forvandlet og erstattet de traditionelle transitive gennem placeringen af mennesket i en uhjælpelig situation, som man kun kan befris fra ved at underkaste sig gudens stirrende øjekast og tænke og handle i overensstemmelse med dets ønsker.

Der er imidlertid to kvalifikationer til denne fortælling, som jeg kort skal berøre. Den første gælder umuligheden i at opgive det transitive offer. Da tidlig Kristusreligion i løbet af det sene fjerde og femte århundrede udviklede sig til det, vi i dag kalder kristendom, vendte de transitive offerformer tilbage, ligesom også tempelbygningen genopstod i den kristne kirkearkitektur. Ofre til helgener tillod genkomsten af den arkaiske offertype. Tilsvarende skete det i andre former for *kosmos*-religion. Mennesket kunne øjensynligt ikke slippe den gamle transitive type, men det er en anden historie, som jeg vil fortælle ved anden lejlighed.

Den anden kommentar gælder nutidens offerpraksis. Skønt det næppe er udbredt at tænke det som så eller som fortsættelse af middelalderens daglige selvdødelse, lever asketiske praksisser videre. Da Kierkegaard fremhævede overensstemmelsen mellem subjektivitet og sandhed, forudså han næppe konsekvenserne i nutiden. Det samme gælder Casper David Friedrichs enlige vandringsmand udødeliggjort på utallige lærreder. Heller ikke han forudså, at sandheden skulle søges i diminutive lycrashorts på eksorbitant dyre racercykler. Man kan kalde det vulgarisering, men i så fald bør man vel også pointere, at vulgarisering er demokratisering. Det er et resultat af romantikken og dens insisteren på relationen mellem individualitet og den særegne oplevelse, når asketiske livsformer i dag udleveres på lettere bizarre måder. Den overordnede religiøse ramme har fortonet sig, men mennesker, som underkaster sig askens diætregimer, midaldrende og ældre mænd udstyret i lycrakiløjer på dyre sportscykler, unge mennesker, der tilbringer oceaner af tid med fitnesscentrets kropsforbedrende øvelser

eller midaldrende kvinder optaget af coaching eller et utal af spirituelle handlinger, er nutidens munke og nonner. På denne måde lever kaldet til selvforandring og forbedring videre, som Sloterdijk elegant intonerer det med allusion til Rilkes digt *Archaischer Torso Apollos*: "Du mußt dein Leben ändern!" (Rilke 1991, 313). At skildre denne fortælling hører også hjemme i en anden sammenhæng, men i al korthed har jeg peget på den form, et sådant narrative vil følge.

Konklusion

I modsætning til de mange forskere, som de seneste år har argumenteret for et farvel til offerkategorien, præsenterer jeg en definition, som jeg anser for at være fuldt dækkende for det fænomen, definitionen har til formål at indkapsle. Jeg fører argumentationen inden for en biokulturel evolutionær ramme. Påstanden er enkel, om end ligefrem. Fra et religionshistorisk perspektiv kan ofrets historie inddeles i to: det transitive offers æra og det refleksives epoke. Medens den første er kendetegnende for de tidligste religionsformer frem til og med byreligionen, opstår den anden med fremkomsten af *kosmos*-religion. Den ultimative årsag til skiftet skyldes de tidligste former for imperialdannelser. Det har på tre forbundne akser betydning for den måde, hvorpå religion tænkes, den lodrette, den vandrette og dybdeaksen. Afslutningsvis bør to væsentlige diskussioner inddrages i fremtidige undersøger. Den første gælder genkomsten af den transitive offertype i *kosmos*-religionen fra det punkt, hvor den har opnået en betydelig grad af institutionalisering. Det andet gælder offerets kontinuitet i postromantiske former for exhibitionisme, voyeurisme og askese. For at forstå argumentationen er det afgørende at anlægge et evolutionært perspektiv – biokulturelt som biologisk *pura*. Det indebærer en forståelse af offeret som subsystem i det bredere fænomen udveksling, hvor gavegivning og monetære udvekslinger repræsenterer andre subsystemer.

LITTERATUR

- Assmann, Jan. 2003. *Die mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*. München: Carl Hanser Verlag.
- Assmann, Jan. 2018. *Die Achsenzeit. Eine Theorie der Moderne*. München: C. H. Beck.
- Baumgarten, Albert I. 2002. "Introduction". In *Sacrifice in Religious Experience*, edited by Albert I. Baumgarten, vii-viii. Leiden: Brill.
- Bell, Cathrine. 1992. *Ritual Theory Ritual Practice*. Oxford: Oxford University Press.
- Bellah, Robert N. 1964. "Religious Evolution." *American Sociological Review* 29 (3): 358-374. <https://doi.org/10.2307/2091480>
- Bellah, Robert N. 2011. *Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press. <https://doi.org/10.4159/harvard.9780674063099>
- Boustan, Ra'anan S. 2011. "Confounding Blood. Jewish Narratives of Sacrifice and Violence in Late Antiquity". In *Ancient Mediterranean Sacrifice*, edited by

- Jennifer Wright Knust og Zsuzsanna Várhelyi, 265-286. Oxford: Oxford University Press.
- Bremond, Claude. 1973. *Logique du récit*. Paris: Seuil.
- Bühler, Karl. 1965. *Sprachtheorie*. Stuttgart: Gustav Fischer Verlag.
- Bultmann, Rudolf. 1952. "Zum Problem der Entmythologisierung". In *Kerygma und Mythos*. Band 2, edited by Hans-Werner Bartsch, 177-208. Hamburg: Evangelischer Verlag.
- Burkert, Walter. 1972. *Homo Necans. Interpretationen griechischer Opferriten und Mythen*. Berlin: De Gruyter.
- Durkheim, Émile. 1912. *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*. Paris: Félix Alcan.
- Filippi, Antonio. 2015. *I danzatori dell'Addaura. Le radiche preistoriche della religiosità Sicilia*. Erice: Il sole editrice.
- Frankfurter, David. 2011. "Egyptian Religion and the Problem of the Category 'Sacrifice'." In *Ancient Mediterranean Sacrifice*, edited by Jennifer Wright Knust og Zsuzsanna Várhelyi, 75-93. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199738960.003.0003>
- Georgoudi, Stella. 2020. "Reflections on Sacrifice and Purification in the Greek World." In *Animal Sacrifice in the Ancient Greek World*, edited by Ian C. Rutherford og Sarah Hitch, 105-135. Cambridge: Cambridge University Press 2020. <https://doi.org/10.1017/9781139017886.005>
- Georgoudi, Stella, Renée Koch Piettre, og Francis Schmidt (eds.). 2005. *La cuisine et l'autel. Les sacrifices en questions dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*. Turnhout: Brepols. <https://doi.org/10.1484/M.BEHE-EB.5.106519>
- Girard, René. 1972. *La violence et le sacré*. Paris: Grasset.
- Girard, René. 1982. *Le Bouc émissaire*. Paris: Grasset.
- Greimas, Algirdas Julien, og Courtés, Joseph. 1993a. "Contrariété". *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, 69. Paris: Hachette.
- Greimas, Algirdas Julien, og Courtés, Joseph. 1993b. "Contrat". *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, 69-71. Paris: Hachette.
- Greimas, Algirdas Julien, og Courtés, Joseph. 1993c. "Modalité". *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, 230-232. Paris: Hachette.
- Hadot, Pierre. 2001. *La Philosophe comme une manière de vivre. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*. Paris: Albin Michel.
- Henrich, Joseph. 2016. *The Secret of Our Success: How Culture Is Driving Human Evolution, Domesticating Our Species and Making Us Smarter*. Princeton: Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9781400873296>
- Hodder, Ian. 2006. *The Leopard's Tale: Revealing the Mysteries of Çatalhöyük*. London: Thames and Hudson.
- Hubert, Henri, og Mauss, Marcel. 2016 (1899). *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*. Paris: PUF.
- Idinopoulos, Thomas A. og Yonan, Edward A. (red.). 1996. *The Sacred and Its Scholars*.

- Comparative Methodologies for the Study of Primary Religious Data*. Leiden: Brill.
<https://doi.org/10.1163/9789004378957>
- Jensen, Hans Jørgen Lundager. 1992. "Genese og funktion – offeret ifølge Walter Burkert." *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 20: 25-46.
<https://doi.org/10.7146/rt.v0i20.5335>
- Jensen, Jeppe Sinding. 2009. "Conceptual Models in the Study of Religion." In *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion*, edited by Peter B. Clarke, 245-262. Oxford: Oxford University Press.
<https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199279791.003.0014>
- Johansen, Jørgen Dines, og Larsen, Svend Erik. 1994. *Tegn i brug*. Bagsværd: Amanda.
- Knust, Jennifer Wright, og Várhelyi, Zsuzsanna. 2011. "Introduction: Images, Acts, Meanings and Ancient Mediterranean Sacrifice." In *Ancient Mediterranean Sacrifice*, edited by Jennifer Wright Knust og Zsuzsanna Várhelyi, 3-31. Oxford: Oxford University Press.
<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199738960.003.0000>
- Kühl, Hjalmar S., Kalan, Ammie K., Boesch, Christophe et al. 2016 "Chimpanzee accumulative stone throwing," *Scientific Reports* 29.02. 2016 at <https://www.nature.com/articles/srep22219> - læst 05.08.21.
<https://doi.org/10.1038/srep22219>
- Liverani, Mario. 1998. *Uruk: The First City*, London: Equinox.
- Lloyd, Geoffrey E. R. 1990. *Demystifying Mentalities*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511607691>
- Lorenz, Konrad. 1963. *Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression*. Wien: G. Borotha-Schoeler Verlag.
- Maryanski, Alexandra. 2018. *Émile Durkheim and the Birth of the Gods: Clans, Incest, Totems, Phratries, Hordes, Mana, Taboos, Corroborees, Sodalities, Menstrual Blood, Apes, Churingas, Cairns, and Other Mysterious Things*. London: Routledge.
<https://doi.org/10.4324/9780429503993>
- Mauss, Marcel. 2012 (1925). *Essai sur le don*. Paris: PUF.
- Mayr, Ernst. 1942. *Systematics and the Origin of Species*. Cambridge: Harvard University Press.
- Mayr, Ernst. 2001. *What Evolution Is?* New York: Basic Books.
- McClymond, Kathryn. 2015. "Sacrifice." In *Vocabulary for the Study of Religion*. P-Z, Index. Volume Three, edited by Robert A. Segal og Kocku von Stuckrad, 264-270. Leiden: Brill.
- Meuli, Karl. 1975. "Griechische Opferbräuche." In *Karl Meuli Gesammelte Schriften*. Zweiter Band, udg. af Thomas Gelzer, 907-1021. Basel/Stuttgart: Schwabe & Co.
- Mieroop, Marc van de. 2015. *A History of the Ancient Near East, ca. 3000-323 BC*. Hoboken, NJ: Wiley-Blackwell 2015.
- Nietzsche, Friedrich. 1988. "Jenseits von Gut und Böse." In *Kritische Studienausgabe*, edited by Mazzino Montanari og Giorgio Colli (anden udg.). Berlin: De

Gruyter.

- Nussbaum, Martha. 1994. *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton: Princeton University Press.
- Parker, Robert. 1983. *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Petersen, Anders Klostergaard. 1994. *Paulus' forståelse af den kristne dåb som hermeneutisk nøgle til hans teologi. En teologisk afhandling over dåbens betydning og funktion i den paulinske teologi*. Aarhus: Aarhus Universitet – uddgivet gulmedajleafhandling.
- Petersen, Anders Klostergaard. 2013. "Attaining Divine Perfection through Different Forms of Imitation." *Numen* LX (1): 7-38. <https://doi.org/10.1163/15685276-12341250>
- Petersen, Anders Klostergaard. 2015. "The use of historiography in Paul: A case-study of the instrumentalisation of the past in the context of Late Second Temple Judaism." In *History and Religion. Narrating a Religious Past*, edited by Bernd-Christian Otto, Susanne Rau og Jörg Rüpke, 63-92. Berlin: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110445954-005>
- Petersen, Anders Klostergaard. 2017a. "The Tangled Cultural History of the Axial Age." *Journal of Cognitive Historiography* 4 (2): 257-271. <https://doi.org/10.1558/jch.38766>
- Petersen, Anders Klostergaard. 2017b. "Plato's Philosophy – Why not just Platonic Religion?" In *Religio-Philosophical Discourses in the Mediterranean World: From Plato, through Jesus, to Late Antiquity*, edited by Anders Klostergaard Petersen og George van Kooten, 9-36. Leiden: Brill. https://doi.org/10.1163/9789004323131_003
- Petersen, Anders Klostergaard. 2019a. "Om Jan Assmanns aksetidsforståelse, kosmos-religion og biologisk og kulturel evolution i kultur- og religionshistorien." *Fønix*: 66-106.
- Petersen. 2019b, Anders Klostergaard. "A New Take on Asceticism: Asceticism as Training and Seclusion Suspended between Individuality and Collectivity." *Numen* LXVI (5-6): 465-498. <https://doi.org/10.1163/15685276-12341551>
- Petersen, Anders Klostergaard. 2021a. "How Should We Understand Ancient Judaism?" *Journal for Study of Judaism* 52 (1): 105-125. <https://doi.org/10.1163/15700631-BJA10029>
- Petersen, Anders Klostergaard. 2021b. "Den nøgne hud: Om rødme, følelser og fællesskab." *Slagmark* 80: 31-51.
- Petersen, Anders Klostergaard. 2022a. "From Sacrificed Humans to Self-Sacrificing Humans: A Longue-durée Bio-Cultural Evolutionary Perspective on Sacrifice." In *The State of Human Sacrifice Research – A Global Perspective from Northern Europe*, edited by Matthew J. Walsh, Rane Willerslev og Sean O'Neill. London: Routledge.
- Petersen, Anders Klostergaard. 2022b. "Bridging the Textual Gap: From Textual Representations to the Experiential Level and Back." In *Cognitive Approaches to*

Ancient Religious Experience, edited by Esther Eidinow, Armin W. Geertz og Jon North. Cambridge: Cambridge University Press.

- Petersen, Anders Klostergaard 2022c. "From Watching Humans Acts to Penetrating Their Minds and Souls: The Aggrandisement of Divine Omniscience in the History of Religions." In *The Minds of the Gods*, edited by Benjamin Purzycki og Theiss Bendixen. London: Bloomsbury.
- Petersen, Anders Klostergaard, og Hans Jørgen Lundager Jensen. 2020. "Review-artikel: Alexandra Maryanski om Durkheim og religionens oprindelse." *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 70: 189-204. <https://doi.org/10.7146/rt.v0i70.121829>
- Petropoulou, Maria-Zoe. 2008. *Animal Sacrifice in Ancient Greek Religion, Judaism, and Christianity, 100 BC to AD 200*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199218547.001.0001>
- Rappaport, Roy A. 1979. *Ecology, Meaning, and Religion*. Berkeley: North Books.
- Rappaport, Roy A. 1999. *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511814686>
- Rilke, Rainer Maria. 1991. *Werke in drei Bänden. Erster Band. Gedicht-Zyklen*. Frankfurt am Main: Insel Verlag.
- Robertson-Smith, William. 1927 (3ie udg.). *Lectures on the Religion of the Semites*. The Fundamental Institutions. London: A. & C. Black.
- Sapolsky, Robert. 2017. *Behave: The Biology of Humans at Our Best and Worst*. London: Bodley Head.
- Schäfer, Peter. 2017. *Zwei Götter im Himmel. Gottesvorstellungen in der jüdischen Antike*. München: C. H. Beck Verlag. <https://doi.org/10.17104/9783406704130>
- Schjødt, Jens Peter. 1992 "Ritualstruktur og ritualklassifikation." *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 20: 5-23. <https://doi.org/10.7146/rt.v0i20.5334>
- Schjødt, Jens Peter. 2001. "Det 'Hellige' i religionsvidenskaben: en diskussion af det hellige som konstituerende for vor forståelse af begrebet religion." In *Religionsvidenskabelige sonderinger: Festskrift i anledning af et 10 års jubilæum*, edited by Vagn Andersen, 189-198. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.
- Schmidt, Klaus. 2007. *Sie bauten die ersten Tempel. Das rätselhafte Heiligtum der Steinzeitjäger. Die archäologische Entdeckung am Göbekli Tepe*. München: C. H. Beck Verlag.
- Sloterdijk, Peter. *Du mußst dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Smith, Monica L. 2019. *Cities. The First 6,000 Years*. New York: Viking.
- Sosis, Richard B. 2004a. "The Adaptive Value of Religious Value: Rituals promote group cohesion by requiring members to engage in behavior that is too costly to fake." *American Scientist* 92: 166-172. <https://doi.org/10.1511/2004.46.928>
- Sosis, Richard B. 2004b. "Why aren't we all Hutterites? Costly signalling theory and religious behaviour." *Human Nature* 14: 91-127. <https://doi.org/10.1007/s12110-003-1000-6>

- Sosis, Richard B. og Candace, Alcorta. 2003. "Signalling, Solidarity, and the Sacred: The Evolution of Religious Behavior." *Evolutionary Anthropology* 12: 264-274. <https://doi.org/10.1002/evan.10120>
- Straaten, Folkert van. 2005. "Ancient Greek Animal Sacrifice: Gift, Ritual Slaughter, Communion, Food Supply, or What? Some Thoughts of Simple Explanations of a Complex Ritual." In *La cuisine et l'autel. Les sacrifices en questions dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, edited by Stella Georgoudi, Renée Koch Piettre & Francis Schmidt, 15-29. Turnhout: Brépols. <https://doi.org/10.1484/M.BEHE-EB.4.00018>
- Sørensen, Jesper Frøkjær, og Anders Klostergaard Petersen. 2021. "Manipulating the Divine: An Introduction." In *Theoretical and Empirical Investigations of Divination and Magic: Manipulating the Divine*, edited by Jesper Frøkjær Sørensen og Anders Klostergaard Petersen, 1-20. Leiden: Brill. https://doi.org/10.1163/9789004447585_002
- Tomasello, Michael. 2019. *Becoming Human: A Theory of Ontogeny*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press. <https://doi.org/10.4159/9780674988651>
- Turner, Jonathan H., Alexandra Maryanski, Anders Klostergaard Petersen, og Armin W. Geertz. 2018. *The Emergence and Evolution of Religion: By Means of Natural Selection*. London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315111995>
- Turner, Jonathan H., og Richard S. Machalek. 2018. *The New Evolutionary Sociology. Recent and Revitalized Theoretical and Methodological Approaches*. London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781351173889>
- Ullucci, Daniel. 2011a. *The Christian Rejection of Animal Sacrifice*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199791705.001.0001>
- Ullucci, Daniel. 2011b. "Contesting the Meaning of Animal Sacrifice." In *Ancient Mediterranean Sacrifice*, edited by Jennifer Wright Knust og Zsuzsanna Várhelyi, 57-74. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199738960.003.0002>
- Weber, Max. 1920. "Zwischenbetrachtung. Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung." In *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Vol. 1, 546-554. Tübingen: Mohr-Siebeck.
- Weber, Max. 1994. "Wissenschaft als Beruf (1917/19)." "Politik als Beruf (1919)." In *Max Weber Studien-Ausgabe*. Tübingen: Mohr-Siebeck. <https://doi.org/10.3790/978-3-428-07724-3>
- Wees, Hans van. 1998. "The Law of Gratitude: Reciprocity in Anthropological Theory." In *Reciprocity in Ancient Greece*, edited by Christopher Gill, Norman Postlethwaite og Richard Seaford, 13-49. Oxford: Clarendon Press.
- Whitmarsh, Tim. 2016. *Battling the Gods. Atheism in the Ancient World*. New York: Knopf Doubleday.
- Wrangham, Richard. 2019. *The Goodness Paradox: The Strange Relationship Between Virtue and Violence in Human Evolution*. New York: Pantheon Books.
- Zahavi, Amotz. 1975. "Mate Selection – a Selection for a Handicap." *Journal of*

Theoretical Biology 51 (1): 205-214. [https://doi.org/10.1016/0022-5193\(75\)90111-3](https://doi.org/10.1016/0022-5193(75)90111-3)

Zahavi, Amotz. 1993. "The fallacy of conventional signalling." *Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series B. Biological Sciences* 340 1292: 227-230. <https://doi.org/10.1098/rstb.1993.0061>