

Blod, røgelse og rensede sind

Ritualæstetiske betragtninger over græsk-romerske offerritualer

JOHAN CEDERFELDT

ENGLISH ABSTRACT: *This article investigates the sensory and performative qualities of sacrificial rituals in Greek and Roman antiquity. I highlight sacrifice as a performance involving actors, spectators and aesthetic effects working through a variety of senses. This perspective allows for an analysis that breaches the boundaries between 'art' and 'ritual' to seek out a shared foundation of the two. The chronological scope of the analyses is particularly focused on the period spanning the second to the fourth century CE. I argue that we can detect in this period a bifurcation in the ideals of sacrifice in platonically inspired religiosity between what I term a maximalist and a minimalist position. The maximalist position wishes to maintain the outer forms, the pageantry and the sensory stimulation. The minimalist position eschews extravagance and insists on a reduced and simplified sensory profile. Rather than viewing the first as archaising and the second as spiritualising, I interpret them as two variations of a fundamental re-interpretation of sacrifice springing from an axial tradition. Through such a perspective, the 'end of sacrifice'-discussion in late antique studies can be enriched. The article thus aims to contribute both to our understanding of sacrifice in Greco-Roman antiquity and to the general question of the relation between aesthetics and ritual.*

DANSK RESUME: Denne artikel undersøger de sanselige og performative egenskaber ved offerritualer i græsk og romersk oldtid. Jeg betragter offeret som en iscenesættelse, der involverer aktører, tilskuere og æstetiske virkninger, som udfolder sig gennem en række forskellige sanser. Igennem dette perspektiv bliver det muligt at foretage en analyse, der bygger bro mellem 'ritual' og 'kunst' for at undersøge deres fælles grundlag. Analyserne fokuserer især på perioden fra det 2. til det 4. århundrede e.v.t. Jeg argumenterer for, at vi i denne periode kan iagttage en spaltning i offeridealer inden for den platonisk inspirerede religiøsitet mellem det, jeg betegner som en maksimalistisk og en

minimalistisk position. Den maksimalistiske position ønsker at bevare offerets ydre former, pragt og sanselige stimuli. Den minimalistiske position afoiser derimod overdådighed og insisterer på en reduceret og forenklet sanselig profil. I stedet for at betragte den første position som en arkaiserende og den anden som en spiritualiserende tilgang, fortolker jeg dem som to variationer af en grundlæggende nyfortolkning af offeret, der udspringer af en aksial arv. Med dette perspektiv kan diskussionen om 'offerets ophør' i senantikke studier nuanceres. Artiklen har således til formål både at bidrage til vores forståelse af offerritualer i den græsk-romerske oldtid og til det mere generelle spørgsmål om forholdet mellem æstetik og ritual.

KEYWORDS: *sacrifice; ritual; aesthetics; Neoplatonism; paganism; antiquity*

Igennem meget af historien har spektakulære æstetiske oplevelser ikke som i dag været lettilgængelige og allestedsnærværende. Disse har ikke alene været sjældnere, men også i det væsentlige stillet til rådighed igennem religionen. Sanselige virkemidler bidrager til opfattelsen af en given rituel situation som intensiveret og ophøjet og det rituelle rum som særligt. Således beretter f.eks. E. Evans-Pritchard om, hvordan en central motivation for Zande-folkets deltagelse i heksedoktorseancer var, at det var et stimulerende afbræk fra hverdagslivets trummerum, en mulighed for at opleve musik, dans og kuriøse artefakter (Evans-Pritchard 1976, 74). De ydre formers fascinationskraft bidrager til at samle gruppen, at fængsle opmærksomheden og at vække følelserne. De former religiøse subjekters adgang til det ikke-sanselige, de usynlige kræfter og entiteter, der lader sig ane under det rituelle spektakel.

Derfor kan spørgsmålet om ritualers æstetiske profil blive et stridspunkt, som religiøse og filosofiske positioner og oppositioner krystalliserer sig omkring. Dette skal vi se nærmere på i det følgende. Som indgang til dette felt har jeg valgt at fokusere på ofringsritualer i græsk og romersk oldtid. Offeret er et oplagt eksempel på en stærkt multisensorisk rituel kontekst.¹ I det traditionelle offentlige blodoffer, som ikke mindst det græske *bouphonia*-offer står som et af de mest velkendte eksempler på, indgår et auditivt element bestående af musik, sang og lejlighedsvis skrig; et olfaktorisk element, der involverer lugten af blod, røg, brændt kød, korn, kviste, røgelse m.m.;² samt et visuelt element, der blandt meget andet inkluderer en fastlagt, ritualiseret sekvens

¹ Nærværende tekst er en revideret version af Cederfeldt 2026. Tak til Anders Klostergaard Petersen for værdifuld kritik i forbindelse med min udarbejdning af denne danske version.

² Marcel Detienne dedikerer i sit klassiske værk *Les Jardins d'Adonis: la mythologie des aromates en Grèce* betydelig opmærksomhed til det olfaktoriske element i ofringer. Se derudover Weddle, "The Sensory Experience of Blood Sacrifice in the Roman Imperial Cult" for en interessant udlægning af sanseerfaringer knyttet til blodofring undersøgt i krydsfeltet mellem antikke romerske kilder og autoetnografiske oplevelser af nutidige blodofringer.

af handlinger før og efter drabet, udsmykning af offerdyret og mulige tegn på guder-nes vilje aflæst i dyrets adfærd, og efter slagtingen i dets indvolde.³ Offeret udføres typisk på et særligt udformet og helliggjort sted, såsom en lund eller en tempelgård, hvilket yderligere bidrager til ritualoplevelsens ekstraordinære sanselige karakter.

Men som vi skal se i det følgende, er sådanne sanselige aspekter igennem historien blevet udfordret, problematiseret og undertiden afvist. Med den filosofiske kritik af offeret, der vinder frem fra aksetiden og udfolder sig igennem de senere århundreder af antikken, opstår på den ene side idealet om en *interioriseret* offertype blottet for ydre sansestimuli og på den anden en *minimalistisk* offertype, der beholder den ydre, materielle og transitive dimension ved offeret men som afviser alt det prangende, storladne, udsmykkede og underholdende.

Igennem denne artikel vil jeg undersøge de transformationer i offerets æstetik, der kan registreres på tværs af græsk-romersk oldtid fra arkaisk tid til senantikken. Et centralt aspekt af de følgende analyser er forholdet mellem offerets sanselige og performative dimensioner og den sociale virkning, som ritualet udøver. Herunder hører spørgsmålet om de udfordringer, der opstår i takt med de traditionelle æstetiske midlers bortfald: Disse er nemlig ikke alene overfladefænomener, men har vidtrækkende implikationer for offerets kulturelle funktion.

Forbemærkning om religion og kunst

Jeg mener, at der ligger et analytisk potentiale i at anskue ofringen som et fænomen, der – set fra et observatørperspektiv⁴ – deltager i både 'religion' og 'kunst', to kulturelle domæner, der historisk såvel som systematisk indeholder betydelige overlap. Inden for moderniserings- og sekulariseringsnarrativer er det længe blevet hævdet, at kunsten har udfyldt det tomrum, som religionens formindskede status i den moderne verden efterlod.⁵ Dele af nyere religionsforskning vil imidlertid fremhæve, at kunsten ikke blot kan fungere i kulturen på en måde, der er analog med religion, men at de to sfærer desuden i vid udstrækning trækker på det samme reservoir af kognitive, adfærdsmæssige og semiotiske ressourcer. På et semiotisk niveau udviser religionen lighed med den kunstneriske og æstetiske dimension gennem en fælles tendens til at nedtone eller udslette handlingers pragmatiske niveau til fordel for det symbolske og kommunikative (Yelle 2012, 2). Betragtet gennem kognitive og evolutionære studier aktiveres mange af de samme udviklede dispositioner og kognitive mekanismer, herunder opmærksomhedsstyring, emotionel aktivering, symbolsk kognition, adfærdsmæssig koordinering mellem individ og gruppe m.m.⁶

³ I græsk religion har de foreskrevne handlingssekvenser i offerritualer særligt været diskuteret i relation til det, Karl Meuli i sin *Griechische Opferbräuche* kaldte "uskyldskomедier" (*Unschuldskomödien*).

⁴ Her hentyder jeg til G.E.R. Lloyds distinktion mellem deltager- og observatørniveau. Se: Lloyd 1992.

⁵ Dette synspunkt er udtrykt allerede af Friedrich Nietzsche: "Die Kunst erhebt ihr Haupt, wo die Religionen nachlassen." (Nietzsche 1886, 158.)

⁶ Se: Rennie 2020.

En sådan øget opmærksomhed på overlap mellem kunst og religion tilskynder til historiske undersøgelser, der identificerer kunstneriske dimensioner i fænomener, som traditionelt er blevet kategoriseret som religiøse, og religiøse dimensioner i fænomener, der almindeligvis betragtes som kunst. Ikke for at nedbryde ethvert skel mellem de to (afskaffelse af distinktioner udgør i det hele taget sjældent i sig selv noget erkendelsesfremskridt), men for igennem en forandret betragtningsmåde at lade nye aspekter ved vores analysegenstande træde frem. I det følgende vil spørgsmålet om ritualers æstetik vise sig at have betydning langt ud over det blotte spørgsmål om sanseligt velbehag og ubehag. Det har, som vi skal se, dybtstikkende implikationer for et problemfelt, der står centralt for religion i og efter aksetiden, nemlig spændingen mellem religionens interioriserede/spiritualiserede aspekt og dens ydre, materielt og sanseligt forankrede aspekt. Ritualæstetik kan således betragtes som en post-aksial kampzone i religionshistorien.

Mine historiske analyser tager udgangspunkt i græsk-romersk oldtid generelt, men med særlig vægt på senantikken, hvor der kan iagttages markante forandringer både i ofringsinstitutionens teologisk-intellektuelle grundlag og i dens konkrete praksis. Argumentationen udvikles gennem afsnit, der bevæger sig fra generelle overvejelser om ofringens æstetik til en mere historisk situeret analyse af det, jeg betegner som en skillevej i udviklingen af den æstetiske profil for offeret i senantikken. Jeg argumenterer for, at vi her kan identificere både en maksimalistisk og en minimalistisk position, såvel i ofringsteorien som i faktisk udførte ofringer: den ene position betoner elaborerede ydre former, den anden søger enkelhed og simplicitet. En æstetisk tilgang til ofringen muliggør således et nyt perspektiv på denne historiske periode, som siden Guy Stroumsas indflydelsesrige værk *La Fin du Sacrifice* har været genstand for intensive diskussioner om ofringens tilbagegang (Stroumsa 2005).

Sansning og fortolkning

En æstetisk tilgang til ofringen gør det muligt at placere det analytiske fokus et skridt forud for det omstridte spørgsmål om betydningen og symbolikken i ritualer. Givetvis fortolkes rituelle handlinger altid i en eller anden forstand: de kodes enten formelt eller spontant, individuelt eller kollektivt, implicit eller eksplicit, med mening. Ikke desto mindre har – som blandt andre antropologen Roy Rappaport har vist – denne hermeneutiske dimension af ritualitet en flygtig og ustabil karakter og er derfor sekundær i forhold til ritualets status som ritual, det vil sige i forhold til ritualets 'åbenlyse aspekter', de formelle og observerbare karakteristika (Rappaport 1974).⁷ Disse åbenlyse aspekter udgør fundamentet for den rituelle erfaring og bør fungere som udgangspunkt for analysen af ritualet.

De sanselige og performative karakteristika, som jeg betegner ritualæstetik, frembringer en række underdeterminerede betydningsallusioner, der udspringer af deres

⁷ Foruden Rappaport findes hos Dan Sperber en indflydelsesrig kritik af rituel fortolkning. Se: Sperber 1975.

umiddelbart iagttagelige former; analogt til kunstværkers evne til at virke på et præhermeneutisk niveau ved at aktivere vores umiddelbare kognitive og kropslige mekanismer.⁸ Et resultat af denne grundlæggende stimulation er imidlertid, at der antydes et betydningsoverskud for ritualets deltagere og tilskuere, hvilket tilskynder til fortolkning og symbolsk afkodning. Den umiddelbare virkning inviterer således til et spektrum af fortolkninger, som ikke er fuldt kodet i selve ritualet, hvad enten disse tager mytisk, filosofisk eller teologisk form. I denne forstand er ofringens æstetiske profil i stand til at rumme vidt divergerende fortolkninger.

Når jeg i det følgende både vil beskæftige mig med offerritualers sanselige og performative kvaliteter og fortolkninger af disse, som de fremtræder i historiske tekster, sker det med henblik på at undersøge, hvordan religiøse intellektuelle har søgt at forme, styre og rammesætte den måde, hvorpå ofringens æstetik virker på deltagere og observatører, herunder hvordan bestemte sanselige aspekter er blevet de- og revalueret. Modtagelsen af sanselige stimuli er i betydelig grad historisk kontingent, ikke blot på det refleksive, hermeneutiske niveau – dvs. i relation til de artikulerbare betydninger, der kan udledes af det erfarede – men også på niveauet for prærefleksive kropslige og emotionelle reaktioner. Disse er stærkt modtagelige for kulturel og social *priming*.⁹ Perception er grundlæggende formet af den forudsigende orientering, som tidligere erfaringer tilvejebringer, samt af det, den kognitive psykolog Merlin Donald har beskrevet som ”top-down” kognitiv styring af eksterne symbolske systemer, dvs. den kulturelle præfiguration af selve erfaringen: Det, som det religiøse subjekt forventes at erfare under et ritual – håndhævet gennem kulturelt faciliterede repræsentationssystemer – overtrumfer let eventuelle afvigende individuelle erfaringer (Donald 2004). Spørgsmålet om ofringens æstetiske status er således også et spørgsmål om, hvordan den receptive habitus hos historiske subjekter er blevet kultiveret med henblik på at modtage en bestemt virkning. Ritualets før-refleksive indtryk og den efterfølgende kulturelt indlejrede afkodning kan således betragtes som stående i et dialektisk forhold til hinanden.

Det teatraliske offer

Hvordan bør vi forstå ofringens affektive og æstetiske virkning? Hvis perception generelt, som antydet ovenfor, er medieret igennem tidligere erfaringer, skal en del af svaret findes i de måder, hvorpå perceptioner hæfter sig på og danner associative forbindelser til andre erfaringsfelter, som betinger opfattelsen af de sanselige indtryk, der modtages under offerritualet. Ser man mod forskningshistorien, finder man forskellige eksempler på, hvordan denne indsigt kan have implikationer for en historisk under-

⁸ I kunsthistorisk teori bærer Erwin Panofskys begreb om det ’præ-ikonografiske’, forstået som et analyseniveau før fortolkning, en betydelig lighed med Rappaports begreb om ritualets åbenlyse aspekter. Se: Panofsky 1939.

⁹ Pionerarbejde inden for perceptionens sociale formbarhed er at finde hos Mary Douglas. Se bl.a.: Douglas 2013.

søgelse. To klassiske værker illustrerer, hvordan rekonstruktioner af den rituelle erfaring beror på den måde, hvorpå ofringen placeres i relation til andre erfaringsdomæner: Walter Burkerts *Homo Necans* og Marcel Detienne og Jean-Pierre Vernants *La Cuisine du Sacrifice en Pays Grec*.

Den tyske filolog Walter Burkert argumenterede for, at drabshandlingen og den efterfølgende fremvisning af blotlagte indvolde i den antikke græske erfaring primært ville have fremkaldt associationer til slagmarken: 'Dets [offerdyrets] indre organer er nu i fokus, liggende blottet, et fremmed, bizart og uhyggeligt syn, og dog fælles i samme form for mennesker, som det er kendt fra synet af sårede soldater' (Burkert, 1983, 5). Hermed etableres en forbindelse mellem ritualets sfære og krigens sfære, idet sidstnævnte ifølge Burkert udgør den primære associationsramme for førstnævnte i de relevante deltageres psykologiske virkelighed.

Dette fokus på de fremviste indvolde forekommer da også hyppigt i senantikke kilder, men dog primært hos ofringens kritikere, som søger at fremkalde en reaktion af væmmelse og afsky hos deres publikum. Et eksempel herpå findes hos den kristne polemiker Arnobius af Sicca, der skriver i det fjerde århundrede: 'Hvilken nydelse er der i at fryde sig over slagtingen af harmløse skabninger, bestandigt at høre den jammerlige brølen, at se blodstrømmene, livet forsvinde med blodet, indvoldene rulle ud sammen med afføringen, mens de indre organer blotlægges, og hjerterne endnu slår med den sidste livsgnist, og venerne pulserer i det skælvende kød?' (Arnobius af Sicca, *Adv. Gentes*, VII, 4). Denne retorik af blod, vold og død kan have styret forestillingseventen i retning af slagmarkens erfaring, men bør forstås som et interventionistisk forsøg på at knytte negative følelser til ofringens visuelle kvaliteter.

Den tætte forbindelse mellem krig og ofring, som Burkert postulerer, udspringer desuden af hans særlige fortolkning af ofringen, hvor vold og drab tillægges afgørende betydning.¹⁰ Heroverfor fremhævede Marcel Detienne og Jean-Pierre Vernant i *La Cuisine du Sacrifice en Pays Grec* fordelingen og det kollektive måltid som ofringens centrale aspekt, hvorved drabshandlingen reduceres til en nødvendig praktikalitet på vejen mod ritualets egentlige mål (Vernant & Detienne 1979). I en sådan fortolkning ville synet af de blotlagte indvolde ikke udgøre det primære indtryk, der gav resonans til erfaringen, men snarere den velkendte, hjemlige og fællesskabsrelaterede duft af stegt kød. Hermed bliver det tydeligt, hvordan fortolkningen af ofringens relation til andre domæner af det kulturelle liv betinger forestillingen om, hvilke aspekter af det samlede sanselige indtryk, der har været dominerende, og hvilke følelser der er blevet aktiveret.

Over for disse to rekonstruktioner vil jeg foreslå, at en tredje mulighed, som bringer ofringen nærmere det, vi konventionelt forstår som kunstens sfære, ligger i at overveje parallellen mellem ofring og drama. At fremhæve denne parallel vil samtidig være nyttigt som en indgang til at karakterisere ofringen i æstetiske termer. Der kan faktisk identificeres slående konvergenspunkter mellem det antikke græske teater og

¹⁰ Sammen med René Girard er Burkert den primære repræsentant for det perspektiv på ofringsritualer, der stiller drabet og generelt ritualets voldelige karakter i forgrunden. Se i denne sammenhæng: Lundager Jensen 1992.

ofringen. Burkert selv indikerede dette i sine overvejelser om en mulig fælles oprindelse for tragedie og ofring i antikkens Grækenland i artiklen "Griechische Tragödie und Opferritual" fra 1966. Han argumenterer for, at tragedien (τραγωδία) har sin oprindelse i ofringen af geder (τράγοι) forbundet med Dionysos-kulten, og at det tragiske kor har en fælles oprindelse med den gruppe kvinder, der udførte *ololygē*, den obligatoriske klagesang, ved *bouphonia*-ritualet (Burkert 1990). Dette er en omstridt hypotese, men et komparativt perspektiv mellem de to fænomener forbliver ikke desto mindre frugtbart for forståelsen af deres fællestræk – i det mindste på et synkront analyseniveau.

Forbliver vi i den antikke græske kontekst og anlægger et perspektiv, der fokuserer på formel beskrivelse af offerets synlige egenskaber, kan følgende markante paralleller fremhæves mellem offeret og dramaet. Begge omfatter:

- formaliserede handlingssekvenser,
- træned specialister som aktive udøvere og en mere eller mindre passiv skare af observatører,
- et afgrænset rum, hvori handlingerne finder sted,
- en multisensorisk profil,
- kostumer og til tider masker (bemærkelsesværdigt nok var den langærmede chiton forbeholdt præster og skuespillere, hvilket muligvis indikerer et overlap i forståelsen af disse to roller),
- arkaisme, både i fremførelsen af mytologiske fortællinger og i anvendelsen af arkaiske titler som βασιλεύς og *rex* i en tid, hvor egentlige konger for længst var ophørt med at fungere. Således var både *archon basileus* i Athen og *rex sacrorum* i Rom rituelle embeder involveret i administrationen af ofringer.

Den form for ofring, der udviser disse grundlæggende paralleller med dramaet, vil jeg betegne som teatraliske ofringer, i kontrast til senere udviklinger i ritualæstetik, som aktivt vrager disse teatraliske dimensioner. Vender man blikket fra ovennævnte ligheder i form til ligheder i funktion, afsløres en yderligere væsentlig parallel mellem drama og ofring: sameksistensen af gruppekonsolidering og kollektiv selvkritik. Set fra sociologisk perspektiv rummede både drama og ofring muligheden for at bekræfte fællesskabet såvel som potentialet for at udfordre og problematisere den sociale sammenhængskraft. Teatret havde en kritisk funktion ved at stimulere selvransagelse, blotlægge hykleri og revse offentlige normer. Som funktionel pendant rummede ofringen muligheden for fiasko: når guden afviser et offer, må gruppen søge årsagen i sine egne fejl.¹¹

¹¹ Fejlslagne ofringer er et domæne af religionshistorien, der kun har fået sparsom opmærksomhed. Et væsentligt eksempel er: Naiden 2013, 131–183. Et berømt eksempel på et mislykket offer i romersk historie er tilfældet under kejser Diokletian, hvor tilstedeværelsen af kristne forstyrrede ritualer i en sådan grad, at offerdyrets indvolde viste sig ubrugelige for divination. (Laktans, *De Mortibus Persecutorum*, 10.1-5)

Når de to institutioners bredere kulturelle status endvidere tages i betragtning, er det bemærkelsesværdigt, at vi i senantikken ser en parallel kritik af både ofring og teater som tomme former for underholdning.¹² I Porfyrs biografi om Plotin (204-270 e.v.t.) berettes det eksempelvis, hvordan Plotin irettesatte et medlem af sin nyplatoniske kreds i Rom, Amelios, for at spille sin tid som tilskuer til den ene og den anden offerceremoni. Han blev kaldt *philothytēs*, en 'offerelsker', et udtryk, der generelt bærer en nedsættende betoning og betegner en overdreven og overfladisk fromhed (Porfyr, *Vita Plot.* 10).¹³ Den teatrale offerform, som udviste markante ligheder med teatret, blev således genstand for udbredt mistænkeliggørelse i de første århundreder af vores tidsregning.

Samtidig ser vi i samme periode andre strømninger bevæge sig i den modsatte retning, nemlig mod at fastholde eller forstærke ofringens pragtfulde, sanseligt intense og spektakulære karakter. I den teurgiske tradition inden for nyplatonismen, begyndende hos Jamblichos (ca. 250-325 e.v.t.) og kortvarigt ophøjet til officiel statsreligion i årene 361-363 e.v.t. under kejser Julian ('den Frafaldne'), finder vi en ny filosofisk begrundelse for ofringens ydre former, herunder en høj grad af kropslig involvering, performativitet og materialitet. Det er denne dobbelthed, som jeg vil beskæftige mig med i artiklens senere afsnit, hvor jeg analyserer det, jeg opfatter som en spænding mellem minimalistiske og maksimalistiske offerformer – med andre ord former, der udviser en høj eller lav grad af sanselig iscenesættelse. På den ene side findes en appel til enkelhed og nøjsomhed, på den anden til overdådighed og ekstravagance. Her er ikke blot forskellige filosofisk-religiøse positioner på spil, men også en række sociologiske implikationer, der udspringer af denne spænding: ofringens kollektive dimension transformeres grundlæggende, når de teatrale kvaliteter reduceres eller fjernes, når skellet mellem udøver og tilskuer udviskes, eller når mekanismerne til at registrere en guddommelig afvisning ikke længere er en del af ritualet. Endelig vil vi se, hvordan visse marginale religiøse grupper, såsom Kybele-kulten, organiserede offerritualer med ekstrem sanselig intensitet, et fænomen der kan læses som et udtryk for et behov for en højintensiv ritualæstetik, som ikke blev imødekommet i de udbredte former for offentlig religiøsitet.

Før vi går videre med analysen af de konkurrerende ritualæstetikker i senantikken, er det imidlertid nødvendigt med nogle bemærkninger om ofringens generelle status i denne periode.

Bemærkninger til historisk kontekst: blodofringens forsvinden?

Kritik af ritualet – og af ofringen i særdeleshed – er blevet anerkendt som et kerneelement i den kulturelle og religiøse overgang, der siden Karl Jaspers er blevet betegnet som 'aksetiden'.¹⁴ Robert Bellah placerer i sit hovedværk fra 2011, *Religion in Human*

¹² Blandt senantikkens mest fremtrædende kritikere af drama hører Augustin, *Confessiones*, III.

¹³ Et andet eksempel på denne brug af ordet: Filostratos, *Vita Apollonii*, 4.19.

¹⁴ For en dansk oversættelse af det indledende kapitel i Jaspers hovedværk *Vom Ziel und Ursprung der Geschichte*, hvor aksetidstesen udfoldes, se: Jaspers 2026.

Evolution, den 'aksiale religion' efter den 'arkaiske religion' i en typologi over religiøse former, som tentativt kan ordnes langs en diakron linje, der strækker sig fra før-statslige samfunds religion (tribal religion) over de store oldtidscivilisationers religionsformer (arkaisk religion) til de former for religion, der betoner transcendens, udfoldet filosofisk og teologisk refleksion, indre spiritualitet og askese, og som udfordrede de arkaiske statsreligioner (aksial religion).¹⁵ Oftringen – i vid udstrækning det politiske ritual par excellence i en arkaisk kontekst – blev et centralt mål for de aksiale reformatorers kritik. Først i senantikken ser vi imidlertid en storstilet modstand mod, og efterhånden en overgang væk fra, de traditionsbårne ofringstyper, hvor særligt blodoftringen står centralt.¹⁶

Guy Stroumsas *La Fin du Sacrifice* forbliver et centralt værk i forskningen i senantikken, ikke mindst for dets identifikation af dette brud i det religiøse liv. Den historiske fremstilling i værket er imidlertid siden blevet betydeligt udbygget og nuanceret, ikke mindst i Daniel Ulluccis arbejde. Ullucci har argumenteret for, at ofringens status ikke svækkedes gennem en erosion af dens teologiske grundlag, men gennem forandringer i de materielle og sociale betingelser, som bar institutionen (Ullucci 2012). Anders Klostergaard Petersen har i forlængelse heraf foreslået, at man ikke bør tale om noget ophør i ofringsinstitutionen, men snarere om en overgang fra transitive til refleksive ofre (Petersen 2022). Den øgede "dybdedimension" i religionen efter den aksiale vending fremkaldte interioriserende transformationer af traditionelle praksisser. Genstanden for det refleksive offer bliver således én selv. Dette udgør en radikalisering af ofringens iboende logik, nemlig at indeksikalisere sin forpligtelse over for gruppen ved at opgive noget af værdi – i refleksive ofre ens egen frihed, sundhed, nydelse eller endog livet selv.

Med afsæt i disse indsigter vil jeg argumentere for, at ofringens performative karakter og sanselige virkninger indgår i nye konstellationer og tildeles nye værdiladninger. Et opmærksomt blik herpå gør det muligt at identificere nye konfigurationer af aksiale og arkaiske såvel som transitive og refleksive ofre. Som jeg vil vise, sameksisterede transitive ofre, der signalerer en arkaisk religionsform (i Bellahs terminologi), i det fjerde århundrede e.v.t. – ikke mindst i Jamblichos' teurgi og i kejser Julians såkaldte 'hedenske renæssance' – med stærkt asketiske former for forsagelse og selvofring, dvs. aksiale fænomener. Jeg vil endvidere argumentere for, at disse former ikke blot sameksisterede, men gensidigt supplerede hinanden. For at underbygge dette foreslår jeg, at modsætningen mellem refleksive og transitive ofre bør suppleres med en sondring mellem æstetisk minimalistiske og maksimalistiske ofre. Æstetisk maksimalistiske former – eksemplificeret først og fremmest ved storslåede offentlige blodoftringer – er ikke nødvendigvis forbundet med en arkaisk religiøsitet (selvom de får deres mest iøjnefaldende udtryk i denne), men kan i lige så høj grad tjene aksiale religiøse

¹⁵ Denne typologi udfoldes igennem kapitlerne 3-5 af Bellahs *Religion in Human Evolution*.

¹⁶ Det skal i denne sammenhæng nævnes, at denne diskussion ikke berører den type hverdags-oftringer, der har foregået i hjemmet som en integreret del af det daglige liv.

former, når pragt og ekstravagant ressourceforbrug begrænses til den rituelle sfære og kombineres med personlig forsøgelse på andre livsområder.

Lad os nu gå videre til en nærmere undersøgelse af de forskellige artikulationer af ofringens æstetik, som jeg opdeler i en minimalistisk og en maksimalistisk position.

Den minimalistiske position

I det første århundrede e.v.t. kritiserer forfattere som Plutark (ca. 45-120 e.v.t.) og Cornutus (fl. 1. årh. e.v.t.) overdådige former for ofring som *δεισιδαιμονία*, et udtryk der på overfladen betegner gudsfrygt, men som her anvendes i en nedsættende betydning som overdreven eller excessiv fromhed, svarende til det latinske *superstitio* (som – i modsætning til nutidens engelske *superstition* – ikke betegner falsk tro).¹⁷ I *Moralia* beretter Plutark om gedeofringerne ved Dionysos-festivalen: 'Vores traditionelle Dionysos-fest var tidligere en jævn og munter procession. Først kom en vinkande og en vinstok (κλήμα), dernæst trak én deltager en buk med sig, en anden fulgte med en kurv tørrede figner, og fallosbæreren kom sidst. Men alt dette er nu tilsidesat og forsvundet, når kar af guld bæres frem, kostbare klædedragter vises, vogne kører forbi og masker optræder; således er det nødvendige og nyttige i rigdommen blevet begravet under det unyttige og overflødige' (Plutark, *Moralia*, 527D). Plutark indlejrer sin kritik i en bredere karakteristik af sin tids åndelige tilstand som udslukt. I det, der er blevet identificeret som et af de tidligste eksempler på et affortryllesesnarrativ,¹⁸ forbinder Plutark enkelhed i ritualformen med en generel bevægelse mod enkelhed i individuelle smagspræferencer – en afvisning af ornamentik, som endog afspejles i en overgang fra vers til prosa i oraklerne. 'Men efterhånden som livet ændrede sig i takt med menneskenes kår og deres natur, og brugen forviste det usædvanlige og afskaffede de gyldne hårknuder og de bløde klædedragter, og undertiden klippede det statelige lange hår af og fjernede koturnen, vænnede man sig (og det var ikke en dårlig ting) til at sætte sparsommelighed op imod kostbart forbrug og til at anse det enkle og nøgterne for smukt snarere end det udsmykkede og forfinede (τὸ λιτὸν καὶ ἀπλοῦν ἀντὶ τοῦ ποικίλου καὶ περιέργου)' (Plutark, *De Pythiae Oraculis*, 24).¹⁹

Det er således upassende at engagere sig i de storladne ofringer, man læser om hos Homer, fordi tidsånden er en ganske anden. De 'kostbare klædedragter', som Plutark kritiserer, markerer derfor et rituelt anakronistisk træk. Ikke desto mindre er Plutarks minimalisme én, der bevarer den overordnede ramme for den teatral ofring: processionen, de fremviste ritualgenstande og dyreofringen hører stadig til det acceptable. Det er overdådigheden, der kritiseres, ikke institutionens legitimitet som sådan. Generelt var hedensk offerkritik ikke rettet mod en afskaffelse af dyreofring i almindelighed. I de tilfælde af afstandtagen til dyreofringer, der findes hos pythagoræisk og platonisk inspirerede filosoffer, handler det i højere grad om et påbud til filosofen om

¹⁷ Plutarch, *On Isis and Osiris*, 355d; Cornutus, *De Superstitione. Compendium Theologiae Graecae*, 35. For en undersøgelse af begrebet *deisidaimonia*, se: Bowden 2008.

¹⁸ Se bl.a.: Yelle 2013, 18–19.

¹⁹ Danske oversættelser af antikke tekster er mine egne.

afholdenhed fra dyrefringen end om et ønske om transformation af den offentlige kult. Fremtrædende eksempler herpå er den pythagoræiske vismand Apollonius af Tyana (ca. 15-100 e.v.t.) og den nyplatoniske filosof Porfyr af Tyros (ca. 234-305 e.v.t.), som begge formulerer idealer om særlige, spiritualiserede offertyper forbeholdt en filosofisk-religiøs elite. Begge er dog samtidig udtalte kritikere af den offentlige religions æstetiske maksimalisme. Lad os kaste et nærmere blik på disse to repræsentanter for den minimalistiske position.

Apollonius af Tyana

Vores kendskab til Apollonius, der levede i første århundrede af vores tidsregning, kommer først og fremmest fra Filostratos' biografi om ham, skrevet i fjerde århundrede. Filostratos skriver, at 'Apollonios holdt en tale om, at man ikke bør gå til yderligheder, hverken med ofringer eller votivgaver (τὰς θυσίας μηδὲ τὰ ἀναθήματα)²⁰ (Filostratos, *Vita Apol.* 5.3). I et bevaret fragment fra *Om ofringer* skriver Apollonios: 'Det eneste passende offer til Gud er menneskets bedste fornuft (*nous*), og ikke det ord (*logos*), der udgår fra munden' (Apollonios, citeret i Mead 1901, 154). Apollonios, sådan som han fremstilles hos Filostratos, modsatte sig imidlertid ikke materielle ofringer som sådan. Tværtimod fremstår ofringshandlingen i værket som et middel til at stabilisere den naturlige orden,²¹ og Apollonios beskrives flere gange hos Filostratos som engageret i ikke-animalske ofringer. Under et ophold i Babylon beskriver Filostratos for eksempel, hvordan Apollonios besøger kongen, der opfører en hesteofring til solen. Apollonios væmmes ved synet af den rigt udsmykkede hest, der skal ofres, og siger til kongen: 'De må ofre på Deres måde, Majestæt, men tillad mig at ofre på min' (Filostratos, *Vita Apol.* 1.31). Herefter frembærer han et offer af røgelse.

Dette rækker ud over vismandens rituelle 'smag'. Filostratos artikulerer en modsætning mellem dyd kultiveret som en indre kvalitet og dyd fremvist udadtil gennem ofring. Hvis man er 'selvbehersket og retfærdig', hævder Apollonios, 'vil man ikke misunde nogen; man vil skræmme tyranner snarere end være underlagt dem; man vil behage guderne mere med beskedne ofre end dem, der udgyder tyreblood for deres skyld' (Filostratos, *Vita Apol.* 6.11). Senere uddyber han: 'Af en sådan retfærdighed udspringer andre dyder, især dem, der angår dømmende og lovgivende retfærdighed. Et sådant menneske vil dømme mere retfærdigt end dem, der sværger eder over offerdyrene' (Filostratos, *Vita Apol.* 6.21).

Måske ser vi her, at en reduktion i ofringens omkostning ledsages af en tilsvarende reduktion i dens funktion som indeksikalt tegn på gruppetilhørsforpligtelse. I tråd med den aksiale vending garanterer den subjektive kultivering af dyd – trods manglen på ydre verificerbarhed – sand troværdighed. 'Beskedne ofre', der ikke indebærer

²⁰ Apollonius forholder sig generelt nedladende til offentlige underholdningsspektakler, som når han kritiserer befolkningen i Efesos for at være betaget af dansere, gademusikanter og andre former for billig underholdning. Filostratos, *Vita Apol.* 4.2).

²¹ Se diskussionen af Filostratos i: Kindt 2012, 155–190.

overgivelsen af noget egentligt materielt gode, bevæger sig således fra at være et *indeks* for gruppetilhørsforpligtelse til at fungere som et *symbol* på indre dyd.

Det mest radikale brud med ofringens grundlæggende logik som afgivelsen af noget værdifuldt findes i påstanden om, at kun *nous* (fornuft) er et egentligt offer. Denne position synes fuldstændigt at afvise ofringens teatrale form og at benægte værdien af enhver æstetisk form, der er tilgængelig for sanserne. Hvordan skal vi da forstå dette ideal, som selv Apollonios ikke lever op til i praksis? Den teoretiske prioritering af et offer renses for enhver ydre manifestation, bestående udelukkende af uudtalte tanker som udtryk for sjælens højeste fakultet, genfindes – som vi skal se – også Porfyr af Tyrus, elev af Plotin og en af den senantikke nyplatonismens centrale figurer. Hos både Porfyr og Apollonios fremsættes idealet om et offer af tanker ikke med henblik på at udelukke alle andre offerformer, men som den højeste form, tilgængelig kun for de få.

Porfyr

Porfyr fremstår som den mest markante hedenske kritiker af blodofring i senantikken. I værket *De Abstinencia*, som næsten er fuldstændigt bevaret, kulminerer en lang filosofisk kritiktradition af ofringen. Porfyr trækker eksplicit på Aristoteles' elev Theofrast, der konstruerede en etiologi for blodofringen, som i det væsentlige delegitimerede den som en misforstået fromhedspraksis opstået i en periode præget af krise og moralsk forfald i menneskeheds historie. For Porfyr er materielle, transitive ofringer et nødvendigt onde, da idealet om immaterielle ofringer kun kan efterleves af de få. Men selv blandt materielle ofringer er de sparsomme og simple dem, der er mest egnede: 'For ting, som er billige og lette at få fat i, er mere hellige og mere velbehagelige for guderne end ting, som er vanskelige at skaffe; og det, som er lettest for dem, der bringer ofre, er altid ved hånden og gør det muligt at udvise en vedvarende fromhed.' (Porfyr, *Abst.* 2.13) Porfyr henviser til et udsagn fra Pythiaen i Delfi, ifølge hvilket Apollon foretrak én mands offer af en håndfuld korn frem for en andens ofring af tyre med forgyldte horn, og drager herfra en generel konklusion om gudernes smag for simplicitet (Porfyr, *Abst.* 2.15).

Materielle ofringer devalueres således, men nægtes ikke fuldstændigt legitimitet. De opretholdes som det nederste trin i et rituelt hierarki med skarpt kontrasterende poler: materielle ofre til materielle væsener på den ene side og immaterielle ofre til den højeste, transcendent Gud på den anden. De ydre offerformer kan kun forlades af dem, der i tilstrækkelig grad har kultiveret deres rationelle evner til at kompensere for denne reduktion gennem sjælens indre forfinelse. Når *hoi polloi* udfører deres ofringer, og når modtagerne er dæmoner, der skal formildes, er blod det eneste passende offer.

Heidi Marx-Wolf har argumenteret for, at det polemiske formål med denne stratificering af offerformer er 'at degradere og miskreditere almindelige præster' (Marx-Wolf 2016, 10). Det er kun den sande filosof, der som en ny ypperstepræst-type for det guddommelige hierarki henvender sig til den højeste Gud, der bør ofre rene tanker: 'Til den gud, der hersker over alt, skal vi, som en vis mand sagde, intet frembære, der

opfattes af sanserne, hverken ved forbrænding eller i ord. For intet materielt er ikke samtidig urent i forhold til det immaterielle. Derfor er heller ikke logos udtrykt i tale passende for ham, ej heller den indre logos, når den er besmittet af sjælens lidenskaber. Vi skal tilbede ham i ren tavshed og med rene tanker om ham' (Porfyr, *Abst.* 2.34.2).

Renhedsbegrebet, som påkaldes i 'rene tanker', betegner kvaliteten af en fuldstændig frigørelse af *nous* fra materielle indviklinger, således at den kan hæve sig mod sit transcendent ophav. Visse tankeformer blev hos Porfyr endog betragtet som materielle i sig selv, bestående af dampe, der opstår af blod opvarmet af hjertet, og som derfor er bundet til legemliggjorte billeder og lidenskaber (Marx-Wolf 2016, 27). Meget af det, vi ville betragte som centrale elementer i æstetisk kognition – såsom følelser og forestillingsevne – hører derfor til den 'urene' tanketype, der er uløseligt bundet til materien og således uegnet til det højeste offer. Man kan antage, at de ydre ritualformer med deres mangfoldige sanselige stimulation i Porfyr's øjne blot tjente til at fastholde det menneskelige sind i denne urene tilstand.

Det kan hævdes, at renhedsretorikken, som her anvendes på de mest ikke-fysiske af objekter – rene tanker – kan ses som en videreførelse af en fysisk renhedsdiskurs, der hører til de traditionelle offerformer. I en klassisk græsk kontekst angik renhed både offerdyret og den materielle ramme for ofringen og betegnede ofte en æstetik af uddifferentierethed. Dyret var rent (*katharos*), hvis det var uden deformiteter og sygdomme, men termen kunne også betegne farvehomogenitet, som faktisk ofte var et krav for forskellige aspekter af den rituelle situation. Som Adeline Grand-Clément har påpeget, indtog termen 'hvid' (*leukos*) ofte det samme semantiske felt som *katharos* (Grand-Clément 2016, 127–147). Vand, olie og endog mudder kunne være *leukos*, når deres funktion var at gøre en overflade ensartet, hvad enten det drejede sig om et alter, en statue eller en hellig bygning. Et alter kunne således udmærket 'renses' ved at blive smurt ind i mudder; renheden var identisk med det uddifferentierede udseende. Stræben efter 'hvidhed' gjaldt også ritualdeltagernes beklædning, som ofte bestod af hvide dragter (denne gang 'hvid' i bogstavelig forstand). Denne æstetisering af ritualet var afgørende, idet det ikke blot blev betragtet af mennesker, men ligeledes udgjorde et skuespil for gudernes *theoria*. I de senere former for platonisme, som er beskrevet ovenfor, overføres det her skitserede renhedsideal fra de ydre elementer af ritualet til en indre dimension. Og det vil ikke være en overilet spekulation i denne sammenhæng at hævde, at denne transition forbinder sig til et ændret forhold til gud(erne)s tilskuere karakter: Det guddommelige blik vendes i stigende grad mod menneskenes indre.

I det følgende afsnit vil jeg i en kort ekskurs give mere indgående opmærksomhed til idéen om 'rene tanker', nemlig sådan som disse optræder i en interessant passage hos Plotin, som kan tolkes som et ekstremt tilfælde af rituel minimalisme. Allerede her bør det imidlertid påpeges, at der opstår en tvetydighed mellem observatør- og aktørkategorier i denne sammenhæng. Kilderne selv fastholder kategorien ofring (*thusia*) selv i tilfælde af ord- og tankeofre. Men kan kategorien ligeledes opretholdes som en observatørkategori i vores analytiske vokabular? Gives der noget af værdi afkald på? Finder der et refleksivt offer, et offer af selvet, sted, når tanker eller ord ofres? Det er muligt, set fra et observatørperspektiv, at argumentere for, at den strenge askese, der

ledsager filosofens liv, er det egentlige offer, og at vi her således har et klart tilfælde af en overgang fra transitive til refleksive ofre, som stadig opretholder en ydre manifestation i selve filosofens krop. Samtidig må vi imidlertid fastholde opmærksomheden på ofringens forandrede status som aktørkategori; ellers risikerer vi at miste blikket for, hvordan asketisk selvfornægtelse på én gang kan knyttes til både minimalistiske og maksimalistiske ofringsæstetikker. Vi vil se, hvordan maksimalistiske æstetikker repræsenterer et religiøst fænomen, der adskiller sig på væsentlige punkter fra de former, der er behandlet i dette afsnit, ikke mindst ved at vi her står over for en ny konstellation af arkaiske og aksiale religionsformer.

Ekskurs: Plotin og ofringen af rene tanker

Lad os et øjeblik dvæle ved, hvad det kan betyde at ofre 'rene tanker'. Hvad siger Porfy selv om dette? Han foreslår, at når filosofen ofrer rene tanker til den højeste Gud, sker det efter samme logik, som når bonden ofrer afgrøder. Man giver noget tilbage af det, man har modtaget: 'For ofring er en gave til hver gud af det, som han har givet, og hvormed han opretholder os og fastholder vores væsen i tilværelse. Ligesom bonden således frembærer kornaks og frugter, sådan frembærer vi ophøjede tanker om dem' (Porfy, *Abst.* 2.34.5).

Hvad er det da, filosofen har modtaget, som kan sammenlignes med bondens afgrøde? Først og fremmest er det den uhindrede brug af *nous*. Og *nous* / intellektet er i nyplatonisk tænkning ikke blot en kapacitet ved det individuelle sind, men en transcendent dimension, hvori det inkarnerede individ har del. Filosofen deltager i højere grad end ikke-filosoffer i denne første hypostase i Plotins emanationsystem, som er hjemstedet for de platonske former. Ved at tænke rene tanker anerkender filosofen således sin gæld til *nous* ved at bringe sin tænkning i tilnærmelse til denne metafysiske dimension.

Dette rummer imidlertid et paradoks, når det forstås som et offer, idet der logisk set ikke kan finde nogen overførsel sted i selve intellektet. Det individuelle intellekt indeholder intet, som ikke allerede findes i hypostase-intellektet. Man kan ikke give en del af intellektet på samme måde, som man kan give en del af høsten. Selve tilnærmelsesakten må derfor udgøre offerhandlingen. I denne sammenhæng vil jeg henlede opmærksomheden til et sted i Plotins *Enneader*, som – vil jeg hævde – kan læses som en udfoldelse af en metode til en sådan tilnærmelse. *Enneaderne* betragtes generelt som værende uden referencer til ofring. Med ideen om ofringen af rene tanker for øje kan man imidlertid overveje følgende passage:

Lad os da ved diskursiv tænkning (διὰ τῆς διανοίας) gribe dette kosmos som en helhed, som ét, idet hver af dets dele forbliver, hvad den er, og ikke sammenblandes, hvis det er muligt, således at hvis blot én af disse kommer os i hu – for eksempel sfæren uden for kosmos' periferi – følger straks et billede af solen og sammen med den alle de andre stjerner, og jord og hav og alle levende væsener ses, som om alt dette i virkeligheden var synligt i en gennemsigtig sfære. Lad der da i din sjæl formes billedet af en lysende sfære, som rummer alt, hvad enten det bevæger sig eller står stille, eller

noget bevæger sig og noget står stille. Bevar dette billede, og tag derefter et andet for dig selv ved at abstrahere massen fra det. Abstraher også stederne og det billede af materien, som du har i dig selv. Forsøg ikke at tage en anden sfære, mindre i omfang, men påkald den gud, der har skabt det, som du har et billede (*φάντασμα*) af, og bed ham om at komme (Plotin, *Enn.* 5.8.9).

Passagen præsenteres som en metode til at ophøje sig selv til den enhed med det guddommelige, som Porfyr bemærker, at Plotin opnåede fire gange, mens han studerede hos ham.²² Denne passage kan give en nøgle til at forstå, hvad den senere nyplatoniske tradition havde i sinde, når den talte om rene tanker. Men er Plotins meditation et offer? Ikke for en umiddelbar betragtning. Men jeg mener, at man kan spore konturerne af en underliggende offerstruktur i teksten.

For det første er der tale om 'rene' tanker i en meget direkte forstand: tanker, der gradvist og metodisk renses for deres materielle indhold. Første trin er *dianoia*, en tankeform, der udfolder sig i tid og hører til den inkarnerede eksistens. Dernæst fratrækkes materien, som mennesket deler med kosmos: man fremstiller for sig selv i tanken 'det billede af materien, som du har i dig selv'. Dette kan ses i lyset af den platoniske tradition for at forstå det fysiske offer som refleksivt, idet afbrændingen af det materielle offerobjekt fungerer som en analog renselse af sjælen for dens hyletiske binding til verden. De ydre handlinger spejler en indre transformation. Plotin eliminerer ganske enkelt det fysiske offer og lader denne proces finde sted udelukkende i interioritetens domæne. Det er ikke et dyr, der ofres, men det i mennesket, som det deler med dyrene.

Endvidere ledsages kontemplerationen af en bøn om, at guden må komme – et stabilt element i traditionelle ofringer, hvis formål er at anmode om, at de frembårne goder må blive vel modtaget. En mulig indirekte reference til ofringen kan også spores i parallellen mellem opfordringen til at 'bede ham om at komme' i ovenstående passage og det sted i Porfyrs biografi, hvor Plotin iredesætter Amelios (den førnævnte 'offerelsker') for at søge Gud i en traditionel religiøs fest, som Plotin selv undgår at deltage i, netop for at Gud i stedet kan komme til ham (Porfyr, *Vita Plotini* 10).

Porfyrs insisteren på ofringen af rene tanker som det fornemste middel til at opnå assimilation med den højeste Gud²³ – ofringens ultimative formål for ham – gør det sandsynligt, at Plotins redegørelse for den noetiske renselse og assimilation til intellektets sfære kan forstås som en ofring af rene tanker.

Den maksimalistiske position

Den maksimalistiske form for ritualæstetik kan påvises både inden for den nyplatoniske tradition – som også gav anledning til Porfyrs minimalisme – og i visse nicheformer for religiøsitet, der typisk samles under betegnelsen 'mysteriereligioner'. Faktisk forenes disse to strømninger i den kortvarige nyplatoniske statskult under kejser Julian

²² Theosis skal efter Plotin blive den etablerede term for denne form for guddommelig forening.

²³ Hele denne forestilling om assimilation med guden er en nyplatonisk grundtanke hentet fra Platon, mest tydeligt Theaitetos-dialogen. For en nærmere undersøgelse, se: Sedley 1999.

i årene 361–363 e.v.t., hvor kulterne for Kybele og Mithras blev integreret i den politiske religion.

Et særligt iøjnefaldende eksempel i diskussionen af rituel maksimalisme er taurobolium-offerret, som hørte til Kybele-kulten. Dette ritual var i bogstavelig forstand et blodbad: initianden – eller præsten selv – blev placeret enten i en gravet fordybning i jorden eller under en konstrueret platform, der kunne bære vægten af en tyr. Tyren blev derefter ført hen over personen, immobiliseret og fået halsen skåret over, hvorved blodet strømmede ned over den underliggende. Den kristne forfatter Prudentius (ca. 348-410 e.v.t.) giver i sit digt *Peristephanon* den mest levende beskrivelse af ritualet. Nogle passager fortjener at blive inddraget for at give et indtryk både af offerhandlings spektakulære karakter og af den vægt, der lægges på ornamenteringen af både præst og offerdyr:

Sandelig, pontifex stiger ned, dybt i jorden,
i en udgravet grav – stiger ned for at helliges, ikklædt
vidunderlige klæder. Og bånd til ritualet bindes
om hans pande, hans hår holdes af en gylden krone.
Hans silkeklæde er omgjordet med et gabinsk bælte.

Ovenover lægger de planker for at skabe en scene,
spredte bjælker, løse, med sprækker imellem.
Og så saver de eller borer huller gennem det midlertidige gulv,
gennemborer træet gentagne gange med skarpe redskaber,
så det får et væld af små åbninger.

Dernæst føres en stor og frygtindgydende tyr med busket pande
frem, omkranset af guirlander, med blomster hængende
over skuldrene og omkring hornene. Offerets
tindinger glitrer af guldet, der binder dem,
mens metalpladerne giver det ru hår et gyldent skær.

Og da offerdyret endelig står dér,
gennemborer de dets bryst med et helligt jagtspyd.
Det vældige sår udspyr sit rødglødende blod,
som strømmer ned over den perforerede bro nedenunder –
en dampende flod, der bølger i sin udbredelse.

(Prudentius, *Peristephanon* X, 1010–1035)

Prudentius fortsætter med at beskrive, hvordan præsten overskylls af blodet – en proces han gengiver med åbenlys mishag og sandsynligvis udsmykker med opdigtede detaljer såsom præstens indtagelse af blod. Selve beskrivelsen af ritualets visuelle og materielle rammer giver imidlertid ikke i sig selv grund til at mistænke fabulation.²⁴

Det slående visuelle præg ved hele forestillingen formidles minutøst: silkeklædet båret i gabinsk stil (traditionelt forbeholdt præster ved betydningsfulde offentlige ritualer), den gyldne krone, tyren udsmykket med traditionelle offerornamenter – guirlander, blomster, guldplader. Den 'scene', der konstrueres til tyrens slagtning, er på

²⁴ Kilder til taurobolium-offerret findes længe før Prudentius, med det første attesterede tilfælde fra omkring år 160 e.v.t. Se: Turcan 2001, 114-115.

latin *pulpitum*, et ord der kalder associationer til offentlige taler og teaterforestillinger frem.

Tauroboliet blev oprindeligt udført af små grupper af særligt dedikerede tilhængere og repræsenterede en ekstrem form for religiøsitet, set med samtidens romerske øjne. Præsteskabet omfattede de berygtede *galli*, der i ekstatiske bevidsthedstilstande gennemførte offentlig selvkastration. Senere bevægede tauroboliet sig ind i den hedenske overklassekultur i en periode, hvor denne kultur i stigende grad var truet af kristendommen. Vi ved eksempelvis, at den hedenske aristokrat Praetextatus gav sin hustru et taurobolium som en form for dåbsgave (Salzman 2011, 172). Den mest sandsynlige forklaring på denne statusændring er, at ritualet – med dets stærke signalværdi og høje grad af iscenesættelse – fungerede som en kraftfuld identitetsmarkør for medlemmerne af en betrængt hedensk elitekultur. Yderligere kontekst kan findes i den ændrede kulturelle status for offentlige ofre i det tredje århundrede.

Jás Elsner har argumenteret for, at ofringer omkring år 200 e.v.t. synes delvist at forsvinde fra de romerske bycentre (Elsner 2012). Dette ses tydeligt i det arkæologiske materiale, hvor fremstillinger af offerscener og af kejseren som ofrende figur gradvist ophører. I den tidlige kejsertid havde overdådige ofringer ofte fungeret som midler til at udstille politisk euergetisme – dvs. offentligt gavnlige handlinger, der demonstrerede rigdom og status (Bradbury 1995, 345–347). Ved begyndelsen af det tredje århundrede synes dette system imidlertid at være brudt sammen. Den romerske verden befandt sig da i det, der ofte betegnes som 'det tredje århundredes krise': en sammensat krise bestående af økonomisk, politisk og militært sammenbrud tilføjet et udbrud af pest. Når kejser Decius midt i det tredje århundrede krævede, at hans undersåtter (med undtagelse af jøderne) skulle ofre, kan dette ses som et forsøg på at genoplive en traditionel institution med henblik på at fremme samhørighed i en tid præget af social opløsning. Offeret blev her en rutinemæssig politisk forpligtelse, hvis formål var at dokumentere loyalitet (Rives 1999).

Dette kan belyses yderligere igennem et kort teoretisk udblik: I Thomas Lawson og Robert McCauleys "ritual form hypothesis" klassificeres offeret som et "special patient ritual", dvs. et ritual hvor den postulerede overmenneskelige agent ikke handler på de menneskelige deltagere, men selv er genstand for handling (Lawson & McCauley 1993). I den post-decianske offerkultur kan man endog hævde, at modtagerens særlige status i høj grad er udhulet som følge af ritualets politisering. Offeret kendetegnes her af høj frekvens og lav følelsesmæssig intensitet, hvilket muligvis gav anledning til en stigende efterspørgsel efter ritualer med lav frekvens og høj intensitet – en kategori, som tauroboliet, der kombinerer offer og initiation, passer ind i.²⁵

Prudentius fremstiller tauroboliet som et renselses- og genfødselsritual, men kvinderne tillader os ikke at rekonstruere et konsistent og systematisk idékompleks bag ritualet. Et sådant intellektuelt fundament findes imidlertid i rigt mål inden for den nyplatoniske tradition. I det tredje århundrede opstår der en tydelig skillelinje mellem

²⁵ Denne hypotese er igennem tiden blevet udsat for kritik fra forskellige vinkler. Dette skal ikke opholde os her, hvor den anvendes primært med heuristisk hensigt.

Porfyr og den næste store nyplatoniske skikkelse og grundlæggeren af den teurgiske tradition, Jamblichos (ca. 250-325 e.v.t.). Teurgien er kendetegnet ved en genudfoldelse af de ydre former for hedensk filosofisk religion og en genindsættelse af dens rituelle rekvisitter, herunder inddragelsen af et bredt spektrum af materielle objekter, hvis rituelle effektivitet begrundes i en teori om kosmiske korrespondancer og sympatier. "Den teurgiske kunst forbinder i mange tilfælde sten, planter, dyr, aromatiske substanser og andre lignende ting, der er hellige, fuldkomne og guddommelige, og sammensætter ud fra alle disse et integreret og rent medium (καθαρόν ὄχημα)"²⁶ (Jamblichos, *De myst.* V.23). Ofre af naturlige objekter virker på andre naturlige fænomener, således at der 'hverken kan ske ophør af pest, hungersnød eller ufrugtbarhed uden dem, ej heller bønner om regn, eller endnu mere ophøjede mål, såsom dem der bidrager til sjælens renselse eller fuldkommengørelse eller til dens befrielse fra generationens bånd' (Jamblichos, *De myst.* V.6).

Den sociale kontekst for teurgiske ritualer har sandsynligvis været små grupper af dedikerede nyplatonikere, selvom vi ikke med sikkerhed kan rekonstruere ritualernes sociale struktur – f.eks. om der fandtes en tydelig tilskuer-aktør-opdeling. I midten af det fjerde århundrede oplevede den romerske verden imidlertid, under kejser Julians korte regeringstid, en storslået genopførelse af de klassiske teatral offerformer, denne gang motiveret af den jamblichæiske teurgis teologisk-filosofiske system.

Inden for Bellahs religionshistoriske typologi vil jeg hævde, at Julian tilhører både den arkaiske og den aksiale kategori. Han legemliggør på én gang personaen af den arkaiske hellige konge og den aksiale asketiske filosof. I Bellahs teori er et kendetegn ved fremvoksende arkaiske samfund adskillelsen mellem tilskuere og aktører i det rituelle rum, hvor herskeren hævder sin magt ved bogstaveligt eller symbolsk at placere sig selv i centrum for ritualets udførelse. I arkaiske samfund 'bliver de centrale ritualer ikke længere udført kollektivt; folket bliver ikke længere ét med de magtfulde væsener gennem musik og dans. Selvom hele fællesskabet er involveret i ritualprocessen, er det alene høvdingen, der udfører ritualet og fungerer som mellemlid mellem folket og guderne' (Bellah 2011, 186). Den teatral offerform finder således sit mest markante udtryk i arkaisk religion.

Den revolution af den offentlige kult, som Julian gennemførte, integrerede mange former kendt fra arkaisk religion med dens skarpe skel mellem politisk-religiøs elite og masserne samt dens imponerende demonstrationer af rigdom og magt. Julians offeræstetik var imidlertid ikke blot en tilbagevenden til før-konstantinske former, men antog homeriske proportioner og stræbte efter at realisere et mytisk ideal om rituel pragt. Teateranalogien er her særligt rammende: Hans ofre må have fremstået stærkt arkaiserende og samlede store skarer af tilskuere omkring offentlige rituelle optrin på en måde, der i det fjerde århundrede var dybt usædvanlig.

²⁶ Ochema er en nøgleterm i Jamblichos' filosofi, som er svært oversættelig til dansk. "Receptacle" og "vehicle" er de typiske oversættelser på engelsk.

Set i ritualteoretisk perspektiv fremstår Julians offentlige ofringer som en ejendommelig kombination af høj intensitet og høj frekvens. Ifølge Lawson og McCauleys ritualformhypotese ville man forvente enten lav frekvens kombineret med høj intensitet eller omvendt lav intensitet kombineret med høj frekvens. Denne særlige offeræstetik kan derfor have resulteret i en følelse af overstimulering hos tilskuerne. Ligesom den klassiske athenske borger ikke overværede teaterforestillinger dagligt, må Julians ofringer hurtigt være kommet til at fremstå som redundante eller overstimulerende. Et normalniveau af lav stimulus er nødvendigt, for at et spektakel kan hæve sig over det ordinære. Samtidige kilder vidner da også om en udbredt utilfredshed med hans offentlige kult. Selv Julians mest loyale apologeter, såsom oratoren Libanios og historikeren Ammianus Marcellinus, distancerede sig fra hans offerprogram på grund af dets overdrevne karakter. Ammianus betegner ham som *superstitiosus magis quam sacrorum legitimus observator*, en udøver af overdrevet snarere end legitim kult (Ammianus Marcellinus, *Res Gestae* 25.4.17).

Vi råder faktisk over en beskrivelse af, hvordan Julian forventede, at en offerscene skulle forløbe. Under et besøg i Antiokia, hvor han bidrog til genoprettelsen af kultaktiviteten i et Apollon-tempel, forestillede han sig følgende modtagelse: 'Jeg forestillede mig i mit eget sind, som en mand der ser syner i en drøm, hvilken procession det ville være: offerdyr, libationer, kor til gudens ære, røgelse og byens unge mænd, der omgav helligdommen, deres sjæle prydet med al hellighed og de selv iført hvide og strålende klæder' (Julian, *Misopogon* 362a).

Myten kolliderede med virkeligheden, og Julians drøm brast, da han ved templet mødte en ensom præst med en gås, han selv havde bragt hjemmefra, som offer. Interessant nok anklager Julian antiokenerne for gudløshed, luksus og ekstravagance: de kanaliserede ganske enkelt deres overskud i den forkerte retning, mod det verdslige liv frem for mod guderne. Julian selv var udpræget asketisk og berømt for at have forvist barberer og kosmetikere fra sit hof. Men guderne burde ikke behandles med samme strenge minimalisme. Jeg fortolker Julians personlige askese og hans overdådige udførelse af statskulten som gensidigt forstærkende komponenter i hans selv-fremstilling som idealhersker: forsagelse i den private sfære komplementerer ekstravagance i den rituelle. Dette udgør en ny måde at legitimere den arkaiske religions spektakulære karakter på. Julian fremstår således som et paradigmatiske eksempel på, hvordan den maksimalistiske position i offeræstetik ikke er en simpel tilbagevenden til før-aksiale ritualformer, men snarere en integration af arkaiske og aksiale elementer. Denne kombinations kulturelle effektivitet er imidlertid tvetydig. Mens hans askese var umiddelbart forståelig – idet den trak på både den platonisk-pythagoræiske tradition og idealiseringen af kejser Marcus Aurelius – var de komplekse filosofiske rationaliseringer, som Julian udviklede, naturligvis fuldstændig utilgængelige for langt størstedelen af tilskuerne ved hans mange ekstraordinære offerscener. Han tilrettede sin kult for en yderst raffineret elite-receptivitet. Den rituelle habitus, der blev kultiveret i de teurgiske kredse af spirituelle virtuoser omkring Jamblichos' skole, må have adskilt sig radikalt fra den, der prægede den brede befolkning i en romersk verden, som i et halvt århundrede havde levet under kristne kejsere.

Julian selv og den intelligentsia, der omgav ham, forsøgte dog i deres skrifter at udbrede kendskabet til det filosofiske grundlag for hans religiøse revolution. Et særligt interessant dokument, muligvis med oprindelse i Julians inderkreds, fortjener her at blive nævnt, da det kan give yderligere indsigt i den filosofiske begrundelse for hans offerkult: Sallustius' *Om guderne og verden*.²⁷ I dette pamfletlignende skrift, som undertiden behandles som et manifest for teurgisk nyplatonisme, skriver Sallustius om offeret, at 'al indøvelse frembringes gennem imitation og lighed; derfor imiterer templerne himlene og alterne jorden; statuerne ligner livet og er derfor lig dyr; bønnerne imiterer det intellektuelle; tegnene de overordnede ineffable magter; urter og sten ligner materien; og de dyr, der ofres, det irrationelle liv i vores sjæle' (Sallustius, *Peri theon* XV). De ydre ritualformer legitimeres således gennem deres analogiske relationer til sjælens indre liv. Her ser vi et foreningspunkt mellem maksimalistiske og minimalistiske traditioner i forbindelsen mellem offer og sjælens renselse for dens irrationelle elementer og dens bindinger til den materielle verden. Men mens den minimalistiske position hævder, at materielle ofre – hele komplekset af templer, altre, statuer, dyr, urter og sten, som Sallustius omtaler – i sig selv binder mennesket til det materielle og irrationelle og derfor bør forlades af dem, der er i stand til det, vender den af Sallustius (og formentlig Julians kult) repræsenterede position logikken på hovedet og hævder, at det netop er gennem ofringen af disse materielle objekter, at vi frigør os fra materiens bånd.

Konkluderende bemærkninger: Offerets æstetik?

I hvilket omfang bekræfter denne undersøgelse værdien af at anlægge et perspektiv, der ser et overlap mellem kunst og religion? Jeg har i det forudgående forsøgt at fremhæve den rolle, som offerets æstetiske status og dets transformationer spillede i den antikke græsk-romerske kultur. Dermed har jeg ikke identificeret offeret som en kunstform tout court. Analytisk forekommer det mig mere frugtbart at tale om æstetiske kvaliteter ved ritualer og om ritualistiske eller religiøse dimensioner ved kunst end helt at ophæve skellet mellem de to domæner.

Det, jeg har forsøgt, er at betragte offeret på en måde, der minder om den, hvorpå man kunne betragte kunstværker, og at tilgå samtidige tekster om offeret som dokumentation af positioner vedrørende passende smag. Vi har set smagpræferencer, der orienterer sig mod stærke sanselige erfaringer, og andre, der bevæger sig i den modsatte retning, hvor offeret af ren tanke helt opgiver den ydre form. I en verden, hvor offeret forventedes at have et materielt aspekt, kan offeret af ren tanke have virket provokerende på en måde, der kan sammenlignes med John Cages 4'33", som præsenterer stilhed for et publikum, der er indstillet på at modtage lyd.

²⁷ Der er uvished om den historiske person bag forfatternavnet Sallustius (og denne skal ikke forveksles med den romerske historiker af samme navn fra 1. årh. f.v.t.). Nogle historikere argumenterer for, at forfatteren bag *Om Guderne og Verden* er identisk med den Flavius Sallustius, der var prætorianerpræfekt i Gallien under kejser Julian.

En indvending mod at sammenfalde religion og kunst kunne være, at kunsten i sit væsen rummer et moment af spontanitet og udforskning, som religionen – med dens funktionelle formål om at fremme social kohæsion – ikke gør. I denne ånd skrev filosofen Theodor W. Adorno i sin korte tekst "Theses on Art and Religion Today", at 'kunsten, såvel den såkaldt klassiske kunst som dens mere anarkiske udtryk, altid har været og fortsat er en protestkraft for det humane mod presset fra dominerende institutioner, religiøse såvel som andre' (Adorno 1945, 678). I antikken var religionen imidlertid så altomfattende, at kunstnerisk opposition nødvendigvis måtte finde sted inde fra religionen selv. I det omfang vi overhovedet kan tale om et domæne for ikke-religiøs kunst i antikken, var dette ikke i stand til at udfordre religionens strukturer. Ikke desto mindre kunne religionens æstetiske dimensioner anvendes til at udtrykke modstand mod den dominerende religiøs-politiske magt: Offeret fungerer ikke blot som et indeks for gruppetilhørsforhold, men bliver også et middel til differentiering fra andre grupper samt en arena for social og religiøs innovation og potentiel subversion. Ritualformer med høj grad af iscenesættelse kan fremkalde stærke forpligtelsesfølelser, når den offentlige religion er blevet stivnet, uinspirerende eller reduceret til en pligt, der blot skal opfyldes. Men subversion kan også udspringe af reduceret iscenesættelse. Som det fremgår af Apollonios' eksempel, kan idealer om ofringer, der værdsætter en nedtonet æstetisk profil eller en fuldstændig afvisning af offerets ydre former, mindske betydningen af det offentlige offer som målestok for troværdighed og dermed udskære et undtagelsesrum i forhold til de normative standarder, som statskulten håndhæver.

LITTERATUR

Primærkilder

Ammianus Marcellinus. *Res Gestae*. Red. C. Z. Weber. Leipzig: Teubner, 1914–1915.

Arnobius af Sicca. *Adversus Gentes*. Red. B. Dombart. Leipzig: Teubner, 1897.

Augustin. *Confessiones*. Red. R. P. H. Green. Oxford: Oxford University Press, 1990.

Jamblichos. *De Mysteriis*. Red. H. S. Schmitt. Leipzig: Teubner, 1926.

Julian Apostata. *Misopogon*. Red. W. G. Kent. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1913.

Laktans. *De Mortibus Persecutorum*. Red. J. H. Waszink. Leiden: Brill, 1950.

Filostratos. *Vita Apollonii*. Red. K. Reiz. Leipzig: Teubner, 1926.

Plutarch. *De Pythiae Oraculis*. I *Moralia*, bd. 15. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1936.

Plutarch. *Moralia*. Red. F. C. Babbitt. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1936–1969.

Plotin. *Enneades*. Red. H. S. Schwyzer. Leipzig: Teubner, 1964–1980.

Porfyri af Tyros. *De Abstinencia*. Red. H. S. Schmitt. Berlin: Akademie-Verlag, 1923.

- Porfyr af Tyros. *Vita Plotini*. Red. A. Westermann. Berlin: Teubner, 1894.
- Prudentius. *Peristephanon*. Red. R. F. Krueger. Berlin: Weidmann, 1926.
- Sallustius. *Peri Theon kai Kosmou*. Red. E. Schwartz. Leipzig: Teubner, 1892.

Sekundærkilder

- Adorno, Theodor W.
- 1945 "Theses Upon Art and Religion Today", *The Kenyon Review* 7 (4), Gambier, OH, Kenyon College: 677–682.
- Bowden, Hugh
- 2008 "Before Superstition and After: Theophrastus and Plutarch on Deisidaimonia", in: *Past and Present* 199 supplement 3, Oxford, Oxford University Press: 56–71
- Bradbury, Scott
- 1995 "Julian's Pagan Revival and the Decline of Blood Sacrifice", *Phoenix* 94 (4): 331–356.
- Burkert, Walter
- 1983 *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, Berkeley/London, University of California Press.
- 1990 "Griechische Tragödie und Opferritual" i *Wilder Ursprung: Opferritual und Mythen bei den Griechen*, Berlin, Verlag Klaus Wagenbach: 13–39.
- Cederfeldt, Johan Brun Mendes
- 2026 "The Aesthetics of Sacrifice: Performance and Sensation in Ancient Greek and Roman Sacrificial Rituals" in: Bryan Rennie, ed., *Religion and the Work of Art*, Equinox Publishing.
- Detienne, Marcel & Vernant, Jean-Pierre
- 1979 *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, Gallimard.
- Donald, Merlin W.
- 2004 "The definition of human nature" in *The New Brain Sciences: Perils and Prospects*, Cambridge, UK, Cambridge University Press: 34–58.
- Elsner, Jás
- 2018 "Sacrifice in Late Roman Art" in: Christopher Faraone & F.S. Naiden, eds., *Greek and Roman Animal Sacrifice*, Cambridge, Cambridge University Press: 120–164.
- Evans-Pritchard, E. E.
- 1976 *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford, Clarendon Press.
- Grand-Clément, Adeline
- 2016 "Couleurs, Rituels et Normes Religieuses en Grèce Ancienne", *Archives de sciences sociales des religions* 174: 127–147.
- Jaspers, Karl
- 2026 "Aksetiden", *Slagmark* 89, Aarhus, Aarhus Universitetsforlag, overs. Johan

Cederfeldt: 113-133.

Kindt, Julia

2012 *Rethinking Greek Religion*, Cambridge, Cambridge University Press.

Lawson, E. Thomas & Robert N. McCauley

1993 *Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture*, Cambridge, Cambridge University Press.

Lloyd, G. E. R.

1992 "Methods and Problems in the History of Ancient Science: The Greek Case", *Isis* 83 (4): 564–577.

Lundager Jensen, Hans J.

1992 "Genese og funktion – offeret ifølge Walter Burkert", *Religionsvidenskabeligt tidsskrift* 20: 25-46.

Mead, G. R. S.

1901 *Apollonius of Tyana*, London and Benares, Theosophical Publishing Society.

Marx-Wolf, Heidi

2016 *Spiritual Taxonomies and Ritual Authority: Platonists, Priests, and Gnostics in the Third Century C.E.*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

Naiden, F. S.

2013 *Smoke Signals for the Gods: Ancient Greek Sacrifice from the Archaic through Roman Periods*, New York, Oxford University Press.

Nietzsche, Friedrich

1886 *Menschliches, Allzumenschliches*, E.W: Fritzs.

Panofsky, Erwin

1939 *Studies in Iconology: Humanistic Themes in the Art of the Renaissance*, New York, Oxford University Press.

Petersen, Anders Klostergaard

2022 "Fra transitive til reflektive ofre: En offerteori fra fortid til nutid", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 74: 184–214.

Rappaport, Roy A.

1979 "The Obvious Aspects of Ritual" in idem, *Ecology, Meaning and Religion*, Richmond, CA, North Atlantic Books.

Rennie, Bryan S.

2020 *An Ethology of Religion and Art: Belief as Behavior*, London/New York, Routledge.

Rives, James B.

1999 "The Decree of Decius and the Religion of Empire", *The Journal of Roman Studies* 89: 135–154.

Salzman, Michele R.

2011 "The End of Public Sacrifice: Changing Definitions of Sacrifice in Post-Constantinian Rome and Italy" in: Jennifer Knust & Zsuzsanna Varhelyi, eds., *Ancient Mediterranean Sacrifice*, New York, Oxford University Press: 167-184.

Sedley, David

- 1999 "The ideal of Godlikeness" in: Gail Fine, ed., *Plato, vol. 2: Ethics, Politics, Religion and the Soul*, Oxford University Press: 309-328.
- Sperber, Dan
1975 *Rethinking Symbolism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Stroumsa, Guy G.
2005 *La fin du sacrifice: Les mutations religieuses de l'Antiquité tardive*, Paris, Odile Jacob.
- Turcan, Robert
2001 *The Gods of Ancient Rome: Religion in Everyday Life from Archaic to Imperial Times*, New York, Routledge.
- Ullucci, Daniel C.
2012 *The Christian Rejection of Animal Sacrifice*, New York, Oxford University Press.
- Weddle, Candace
2013 "The Sensory Experience of Blood Sacrifice in the Roman Imperial Cult" in: Jo Day, ed., *Making Senses of the Past: Toward a Sensory Archaeology*, Southern Illinois University Press: 137-159.
- Yelle, Robert
2013 *The Language of Disenchantment*, New York, Oxford University Press.
- Yelle, Robert A.
2012 *Semiotics of Religion*, London: Bloomsbury Publishing.

*Johan Cederfeldt, ph.d.-studerende
Afdeling for Religionsvidenskab, Aarhus Universitet*