



Misjonshøgskolen

EN SAMMENLIGNING AV OFFER-RITUALENE I KANA'ANEISK RELIGION,  
MOSAISK RELIGION OG NORRØN RELIGION, MED FOKUS PÅ  
OFFERDYRETS OG BLODETS VERDI I RITUALENE

MASTEROPPGAVE I TEOLOGI  
30-MOPG

AV  
SIGVE BØ

STAVANGER  
MAI 2014

## Forord

Det var vanskelig å finne den rette oppgaven for å avslutte mine studier av religionsfag, historie og teologi. Fra UIS fikk jeg med meg noe religionsvitenskap i en BA i KRL for noen år tilbake. Senere skrev jeg en MA om de islandske *Fornaldersagaene*. Jeg synes det er spennende å jobbe både med religion og teologi i en historisk kontekst. Under siste høst semester deltok jeg ved MHS på et kurs om monoteismens opprinnelse. Denne ble speilet i informasjonen fra utgravingene i Ugarit og den pågående synkretismen som fantes i Jerusalem før eksilet i Babylon. Ved de refleksjonene som ble gjort omkring kana'aneisk og mosaisk religion, myter og offer-ritualer, slo det meg at der var flere likheter mellom norrøn religion og både kana'aneisk og mosaisk religion. Jeg var klar over at det kunne være universelle likheter jeg observerte. Men jeg så muligheten for at her kunne være en interessant utfordring, og diskuterte muligheten med min veileder, professor Magnar Kartveit, om å gjøre en grundigere undersøkelse på hva disse likhetene egentlig kunne oppvise av spesifikk substans. For å spisse undersøkelsen til et fornuftig omfang valgte jeg å konsentrere meg om offer-ritualene, med fokus på offerdyret og blodets verdi i ritualene. Underveis har jeg vært svært takknemlig for konstruktive innspill fra en meget dyktig veileder.

## Innhold:

Innledning .....	5
Metode .....	5
<b>Historisk tilbakeblikk på de tre aktuelle religionene</b>	
Leirtavlene fra Ugarit .....	7
Synkretisme og behov av revisjon av den mosaiske religion .....	9
Norrøn religionsutøvelse slik den fremstår i det Islandske sagamateriellet ....	16
<b>Fenomenet religion</b>	
Den menneskelige funksjon .....	18
Definisjon av religion .....	20
Religionenes idé og bruksverden .....	21
Religionenes konsekvens .....	22
<b>Religiøs praksis</b>	
Ritualets verdi relatert til mennesket og til gud .....	23
Offerets tiltenkte verdi .....	24
Blodets tiltenkte verdi .....	25
<b>Offeret og blodet i fokus</b>	
Offeret, offerdyret og blodet i religiøse riter fra Ugarit .....	26
Offeret, offerdyret og blodet i mosaisk religion .....	28
Offeret, offerdyret og blodet i norrøn religion .....	30
<b>Forskningsfront mot offer og blod</b>	
Aktuell forskningsfront om offerets rolle .....	34
Aktuell forskning om blodets rolle .....	36

## Drøftinger og sammenligninger

Drøftinger og sammenligninger av offerets funksjoner i kana'anisk religion og i mosaiske religion .....	39
Drøftinger og sammenligninger om offerets funksjoner i de tre religionene ..	48
Drøftinger og sammenligninger om blodets funksjoner i kana'aneisk religion og i mosaiske religion .....	62
Drøftinger og sammenligninger om blodets funksjoner i de tre religionene ..	67

Avslutning og konklusjon .....	73
--------------------------------	----

Litteratur .....	74
------------------	----

## Innledning

Med denne avhandlingen ønsker jeg å sammenligne offer-ritualene i kana'aneisk religion, mosaisk religion og norrøn religion, med fokus på offerdyrets og blodets verdi i ritualene. Med kana'aneisk religion mener jeg i denne avhandlingen i hovedsak religionen slik leirtavlene fra Ugarit fremstiller religionsutøvelsen i samfunnet i denne syriske byen omkring 1200 f.Kr.. Mosaisk religion er gudsdyrkelsen slik i hovedsak Pentateuken fremstiller den, men også med supplerende opplysninger fra hele GT. Når det gjelder norrøn religion og mytologi har vi ingen kjennskap til denne i den samme tidsperioden som leirtavlene fra Ugarit og tekstene i GT representerer. De eldste informasjonene vi har fra denne religionen er nedskrevne historier og kvad på 1000-tallet e.Kr.. I tillegg finnes det et gjenstandsmateriale som kan gi en begrenset informasjon. Dermed vil denne oppgaven bli en sammenligning av religioner med svært stor avstand i tid og geografi. Men i og med at det er de praktiske handlinger ved religionenes offer-ritualer og ikke mytene som skal sammenlignes, vil det sentrale objektet være den utøvende deltakeren, hans tanker og motiv relatert til offeret, offerdyret og blodet.

## Metode

For å løse denne oppgaven trengte jeg i utgangspunktet tre hovedkilder inn mot de tre religionene. For mosaisk religion var bibelen selvskreven. For å få et bredere innsyn i kana'aneisk religion brukte jeg filologi professor Gregorio del Olmo Letes bok *Canaanite Religion. According to the Liturgical Texts of Ugarit* (2004). Dette verket er i hovedsak en gjennomgang av deskriptive tekster relatert til den kana'aneisk religionen slik den ble praktisert i Ugarit. Ut fra denne oppgavens omfang, og ut fra min kompetanse, er det umulig å gå direkte på primærkildene, som i denne sammenheng er leirtavlene funnet i Ugarit, som er skrevet med akkdisk kileskrift. Derfor var det nødvendig å få nytte del Olmo Letes grundige arbeid. At denne forskningen er gjort ut fra en filologs utgangspunkt, heller enn en religionsforskers tilnærming, er trolig en styrke for verket, slik det er brukt i denne sammenheng. Svært nyttig var det også at hans fokus i dette arbeidet var spisset inn mot de liturgiske tekstene. Dermed er det mulig å skape en viss forståelse av de pågående offer-ritualene fra den tiden da dette var en blomstrende by. Som utgangspunkt for norrøn religion valgte jeg å støtte meg på professor i religionshistorie Gro Steinslands verk *Norrøn Religion* (2005). Dette verket søker å ta for seg alle sider ved norrøn religion. Men det blir sterkt preget av stor vekt på mytologisk stoff. Steinsland har tydelig lite forskning å støtte seg på relatert til liturgi og offer-ritualer. Men det jeg fant relevant i hennes kilder har jeg tatt fatt i, for å komme noe bredere inn i aktuell forskning. Her var det Britt-Mari Nässtrøms *Blot. Tro og offer i det førkristna Norden* (2002)

som ble til stor nytte. Hyggelig var det også å kunne nyttig-gjøre seg Carsten Lyngrup Madsens kvantitative arbeide som jeg fant i hans internett-publikasjon *Nordboernes gamle tro. Fortellinger fra Edda, saga og kvad.* (2011) Dette er sannsynligvis ikke noe akademisk verk, på linje med de foregående kilder, men Lyngrup Madsen synes å ha samlet og sytematisert alt som finnes i sagamaterialet om flere spesifikke elemeter tilknyttet norrøn religion. Dette var informasjon jeg hadde glede av å bruke for å kunne beskrive et bredere bilde av de forskjellige sider av offer-ritualene og omfanget/utbredelsen av disse. Lyngrup Madsens publikasjon har jeg kun funnet på nettet og har måttet angi referanse til aktuelt kapittel. Dette er ikke helt tilfredsstillende, men for den kvantitative nytten dette arbeidet bidrar med, finner jeg det likevel forsvarlig å bruke det i denne sammenheng. Relevant forskning og publikasjoner av blodets rolle har jeg funnet lite av. Men Dennis McCarthys artikkel *The Symbolism of Blood and Sacrifice* har vært til god hjelp. McCarthy var tilknyttet St. Louise University Divinity School da han publiserte sin artikkel i 1969. Hans akademiske grad er ikke angitt. Artikkelen synes imidlertid å ha et greit akademisk tilsnitt, og jeg finner dens formidling relevant i forbindelse med blodets rolle i offer-ritualene i Ugarit. Artikkelens svakhet kan være at McCarthy har som utgangspunkt å formidle at blodets rolle i mosaisk religion er unik i forhold til blodets rolle i andre religioner. Religionene som den mosaiske bruk av blodet er sammenlignet med befinner seg fra den midtre Middelhavsregionen i vest og til Mesopotamia i øst. For denne oppgavens del er det McCarthys distinksjon mellom blodets rolle i offer-ritene i Ugarit versus det som skjer i Israel, og belegget han har for å underbygge denne forskjellen, som er av interesse. Fra tidligere arbeider kjenner jeg noe til det norrøne sagamaterialet fra en MA i historie ved UIS i 2011. Jeg har også i begrenset grad nyttet meg av informasjon og forståelse fra besøk i Israel. Av praktiske grunner er noe fakta-informasjon hentet fra wikipedia. Andre nettkilder er nyttet der alternativ ikke finnes.

I oppgavens disposisjon vil jeg først gi et kort historisk tilbakeblikk på de tre religionene. Her velger jeg å gi den mosaiske religion en noe bredere omtale, fordi jeg gjennom GT tekstene oppfatter den av å være i en prosess av å rendyrke sine offer-ritualer. For den kana'aneiske religionen sin del, er det historiske tilbakeblikket på den, slik denne religionen trolig ble praktisert i Ugarit, på det tidspunkt denne byen sluttet å leve. Det samme korte innblikket i tid kan langt på vei sies å være tilsvarende om den norrøne religionen, fordi vi først får vite noe om den når kulturen den er en del av begynner å formidle seg skriftlig. Like etter blir den norrøne religion erstattet av kristen tro. Dermed er det bare i et kort tidsrom at denne religionen presenterer seg. Derimot formidler bibelteksten at den mosaiske religionen gjennomgår en kraftig revisjon, med opprydding i en synkretisk religionsbruk, for å gi Jahve en monoteistisk forståelse, som er i tråd med den oppfatning som tillegges Moses noen hundre år tidligere. Fra monoteisme under Moses til

synkretisme i kongetiden, og deretter tilbake igjen til mosaisk monoteisme etter eksilet i Babylon. Dette pågår over en periode på kanskje med enn 700 år. Jeg har valgt å beskrive denne perioden noe utfyllende, fordi jeg finner å måtte forholde meg til både den opprinnelige mosaiske religion så vel som den mosaiske religionen, slik den uttrykkes i en presisert og kanskje forsterket og mer intens utgave etter eksilet.

I beskrivelsene av fenomenet religion og religiøs praksis har jeg prøvd å klargjøre min egen forståelse og mitt utgangspunkt for å arbeide meg igjennom denne masteroppgaven. Jeg bruker her min tilførte kunnskap om religion fra et tidligere BA studium i KRL ved UIS og det jeg har fått med meg av religionskunnskap ved mitt teologistudie. Deretter velger jeg å spisse undersøkelsen inn mot offeret og blodet i de tre religionene, for i fortsettelsen å formidle den generelle forskningsfronten jeg har funnet omkring offeret og blodet, som element i de religiøse ritene. Siste halvdel av avhandlingen bruker jeg til å drøfte praktisk utforming, gjennomføring og motiv, som jeg finner tilknyttet offer-ritualene i de tre religionene. Gjennom dette arbeidet søker jeg etter likhetene som finnes innenfor disse tre. Det kan være likheter mellom alle tre, eller det kan være likheter mellom to av dem, som vil resultere i en ulikhet med den tredje. Men innenfor oppgavens definerte størrelse har jeg valgt å fokusere på likhetene. Ulikhetene blir ikke gitt oppmerksomhet. Gjennom hele arbeidet har det vært en utfordring å finne skillet mellom det universelle, som gjelder for alle religioner, og det spesifikke, som gjelder bare for den ene eller de få. I tillegg til disse to kategoriene må der også tas høyde for at likheter kan fremkomme ved tilfeldigheter.

## Historisk tilbakeblikk på de tre aktuelle religionene

### **Leirtavlene fra Ugarit**

Ugarit<sup>1</sup> er en historisk by som befinner seg helt i nord på kystlinjen til dagens Syria. Byen hadde sin høykonjunktur i perioden 1450 til 1200 f.Kr.. Ca 1200 f.Kr. ble byen forlatt. Muligens er den eldste bymuren fra det sjette årtusen f.Kr.. Ugarit kan dermed være en av verdens eldste byer. Ruinene av Ugarit ble tilfeldig oppdaget i 1928. Byens beliggenhet tilsier at den har vært en viktig havneby for handelsveiene inn mot de Mesopotamiske landområdene, som er tilknyttet elvene Eufrat og Tigris. Trolig har den også vært en transitthavn for varestrømmen, som fulgte silkeveiene fra øst mot vest og fra vest mot øst. Ved siden av handelsvirksomheten hadde også byen en viktig bronseindustri. Dermed er det mulig å tenke seg at denne byen både hentet og leverte kulturelle impulser like til India og Kina i øst og så langt båten seilte mot vest. I en større politisk sammenheng er byens beliggenhet mellom to store maktsentre, nemlig Egypt i sør og det Hattitiske riket i nord. Dermed har byen periodevis vært skattebetaler til Egypt, men fortrinnsvis vært en bidragsyter inn mot det

---

<sup>1</sup> Den følgende fakta informasjonen om Ugarit er hentet fra <http://en.wikipedia.org/wiki/Ugarit>

Hattitiske riket. Det Hattitiske riket var en geografisk enhet som strakte seg fra Mesopotamia til hen i mot Bosporous, tilnærmet Tyrkia i dag. Dog uten at det Hattitiske riket greide å kontrollere verken innseilingen til eller sydkysten av Svartehavet.

Det blir anslått at Ugarit som kongedømme kontrollerte omtrentlig det landområdet som lå innenfor en radius på 100 km fra byen. Ved sin storhets tid omkring 1400 f.Kr. var henimot 100 mindre byer i nærområdet knyttet til Ugarit. Vi omtaler altså et lite kongedømme som pendlet mellom frihet eller vasalvilkår under egypterne eller hettittene. (Ludin Jansen 1958, 93) En gang mellom 1203 og 1178 f.Kr. ble byen innvadert og ødelagt av et sjøfarende folk. Samme skjebne rammet andre byer i det indre Middelhavet på samme tid. Muligens var det fønikerne som hadde behov for å ødelegge en konkurrerende transitt havn for den innbringende øst-vest handelen som allerede var godt etablert. Den politiske årsaken og hvem det sjøfarende folket var vet vi ikke med sikkerhet, men byen Ugarit ble ikke bygget opp igjen og de strukturene som ble igjen av murer og byggningsrester blåste etter hvert fulle av sand . Dermed var tusener av arkiverte brente leirtavler godt gjemt og trygt bevart til de ble gjenopplaget mer enn 3000 år senere. Da var byens siluett kun som en 20 meter høy forhøyning i terrenget. De første utgravinger kom i gang i 1929 og var ledet av arkeologen Claude Schaeffer fra Musée archéologique i Strasbourg. Med unntak av et opphold på syv år under 2v.krig ledet Schaeffer utgravningene til 1970. Utgravningene fortsatte til år 2000. Da var der avdekket et kongelig palass med åtte innebygde forgårder og nitti rom. Mange flotte private boliger var også avdekket. På toppen av forhøyningen, som byen var bygget på, fantes to dominerende templer. Det ene var til Els sønn, Baal. Det andre tjenestegjorde for Dagon. Tjuetre stauer ble gravd fram. Ni av dem ved Baals tempel. Blandt dem en med Baal med hammeren. En hammer han brukte for å lage lyn ved tordenvær. Fire stauer ved Dagens tempel og ti fordelt ellers rundt i byen. De fleste leirtavlene ble funnet i fire biblioteker. Henholdsvis i palasset, i et tempel og i to private hus. Tavlene inneholder tekster på fire språk og syv forskjellige skrift-tegn-systemer. For de ugarittiske tekstenes vedkommend er tekstene på leirtavlene trykket inn med en trekantet trepinne i forskjellig mønster, som representerte 30 forskjellige fonem. Alle disse var konsonanter. Det diskuteres om det ugarittiske eller det fønikiske alfabetet var det første i verden. Der var kongelig korrespondanse med nabo kongedømmer, mytiske tekster i poetisk narrativ form og annen poesi. Men også eiendomsoverdragelser og dokumenter av administrativ karakter. Blandt de mytiske tekstene finnes blandt annet fragmenter av legenden om Keret, legenden om Daniel og Baals taler med detaljer om Baal-Hadads konflikt med Yam og Mot. Yam er her sjøhyret som besitter kaoskreftene i havet. Konflikten med Mot er også kampen mot døden. De leirtavlene som besitter ren deskriptiv informasjon om forbruk og rekkefølge av bruk ved de forskjellige offer-festene synes å gi mest informasjon om praktisert religion, og der finnes mange paralleller mellom gammel kana´aneisk og



israelsk offer-praksis. Funnene i Ugarit har hatt stor betydning for forståelse av kana'aneisk religion sett i lys av GT-tekster. Mark S. Smith skriver:

Since 1928, this site has yielded scores of texts and artifacts detailing its religious practices and notions, including a full-blow polytheism with narratives and rituals involving many of the deities known from the Bible (except Yahweh). Thanks especially to the Ugaritic myths, there is material to probe the indigenous understanding of the deities and their interrelations. Of all the ancient texts found in the Levant containing this kind of information, the Ugaritic texts are also most proximate in time and place to ancient Israel. (Smith 2001, 5)

### **Synkretisme og behov av revisjon av den mosaiske religion.**

*1. Kongebok* begynner med historien om Adonja som prøver å innsette seg selv som farens arvtaker til kongemebetet. I 1 Kong 1,9-10 forsøker han selv å skape et innsettelsesrituale:

Adonja slaktet sauer og okser og gjøkalver ved Sohelet-steinen, som er ved En-Rogel. Han innbød alle sine brødre, kongens sønner, og alle Judas menn som var i kongens tjeneste. Men profeten Natan og Benaja og heltene og sin bror Salomo innbød han ikke.

Når Adonja slakter ved Sohelet-steinen, velger han et sakralt sted som trolig ligger utenfor Jahves helligdom. 1 Kong 1,19 forteller at presten Abjatar er tilstede:

Han har slaktet okser og gjøkalver og sauer i mengdevis og innbudt alle kongens sønner og presten Abjatar og hærføreren Joab. Men Salomo, din tjener, har han ikke innbudt.

Ritualet har sannsynligvis en verdi av å underbygge enhet. At en prest er tilstede og deltar borger for at høyere makter er innvitert inn i offersermonien/måltidsfelleskapet som pågår.

Jahves navn er ikke nevnt. Sermonien kan i seg selv se ut for å være en legitimering av Adonja som den nye kongen over Israel. Motstykket til innsettelses-sermonien som Adonja hadde valgt seg kan vi lese versene 1 Kong 1,32-39:

Og kong David sa: Kall hit til meg presten Sadok og profeten Natan og Benaja, Jojadas sønn! De kom da og trådte fram for kongen. Kongen sa til dem: Ta deres herres tjener med dere og la min sønn Salomo ride på mitt eget muldyr og før ham ned til Gihon! Der skal presten Sadok og profeten Natan salve ham til konge over Israel. Dere skal blåse i basunen og rope: Leve kong Salomo! Så skal dere følge ham hit opp. Og når han kommer, skal han sette seg på min trone, og han skal være konge i mitt sted. Det er ham jeg har utsett til fyrste over Israel og Juda. Da tok Benaja, Jojadas sønn, til orde og sa til kongen: Amen! Måtte også Herren, min herre kongens Gud, si dette! Måtte Herren være med Salomo, som han har vært med min herre kongen, og gjøre hans trone enda større enn min herres, kong Davids trone! Da drog presten Sadok og profeten Natan og Benaja, Jojadas sønn, og livvakten dit ned. De lot Salomo ride på kong Davids muldyr og førte ham til Gihon. Og presten

Sadok hentet oljehornet fra teltet og salvet Salomo. De blåste i basunen, og alt folket ropte: Leve kong Salomo!

Det bør her legges merke til at presten Sadok henter olje-hornet fra teltet for å salve Salomo til konge. Salomo føres til Gihon-kilden og blir salvet, deretter blir han ført til sin far Davids kongesete. Den aldrende kong David er selv tilstede og sier: "Lovet være Herren, Israels Gud, som idag har gjort..." David anerkjenner sin sønn Salomo som innsatt av Jahve, Israels El (Elohim i pl.) Adonja innser sitt nederlag og tar tilflukt til alterhornene for å berge livet. Muligens var det alteret som tilhørte Tabernaklet i Gibeon han søkte tilflukt ved.

I denne episoden av to brødre som begge ved en hellig rite søker seg inn i rollen som den nye Israels konge etter sin far David, finnes vesentlige elementer som beskriver religionsutøvelsen i Israel på 900-tallet f.Kr..

Her finnes to helligdommer. Først nevnes steinen Solhelet, som representerer en offerplass utenfor Tabernaklet. Oljehornet, som hentes fra teltet, innehar en autoritet på grunn av hellig tilhørighet, som en del av inventaret i teltet, som inneholder den hellige pakts ark. Den av brødrene som salves med olje fra dette hornet vil ha en langt større autoritet enn den som innsettes ved en annen hellighets-markør, som ikke er tilknyttet Jahve. Adonjas reaksjon forteller oss at han kjenner til de forskjellige hellighetenes rangering, da han går til alteret ved Tabernaklet for berge livet.

Vi har to religionsutøvelser som lever side om side, men den ene er tydelig rangert høyere enn den andre. Tabernaklets autoritet er den som kongemakten hviler seg på. Tabernaklet autoriserer kongsmakten og symboliserer på sin måte statens religion, men like utenfor byen finnes der ett annet alter som fortsatt brukes. Disse to bildene sammen kan beskrive et uttrykk av synkretisme, hvis situasjonen er at to forskjellige religioner sammen skaper en nytt bilde. Hvis der derimot ut av en gammel kanaaneisk religionsutøvelse er i ferd med å vokse fram en ny religionsforståelse med et nytt gudsbilde, da er det neppe et synkretisk religionsbillede som observeres men heller en utvikling inn i en ny religionsforståelse og en ny uttrykksform. I tråd med GTs egen framstilling er det heller en tiltagende synkretisme enn ny Mosaisk religionsforståelse som er i utvikling.

Med bakgrunn i 1 Kong 3 kan vi muligens også se noe av synkretismens utviklingsprosess. 1 Kong 3,2 meddeler:

Folkene ofret den gang bare på haugene, for til den tid var det enda ikke bygd noe hus for Herrens navn.

At folket ofret på haugene fordi der ikke var bygd noe hus i Jahves navn, står i et historisk lys i kontrast til den bibelteksten som formidler at Tabernaklet befant seg i Shilo og fungerte der som en

helligdom for folkets offer-fester. Det fortelles om Elkana, Samuels far:

Denne mannen drog år etter år opp fra sin by for å tilbe og ofre til Herren , hærskares Gud, i Silo. Der var Elis to sønner, Hofni og Pinehas, prester for Herren. (1 Sam.1,3)

Muligens er det forfatteren av *1 Kongebok* som fokuserer for mye på templet og glemmer deler av sitt eget folks historie. I denne sammenheng får vi fokusere på at folket ofret på haugene og at Salomo gjorde det samme, selv om han fulgte sin far Davids forskrifter. Davids forskrifter må antas å være den mosaiske forståelse av Jahves posisjon. Når Salomo likevel velger å ofre på haugene, kan det gjerne speiles i episoden om stammene øst for Jordan-elven, som mot sine brødres religiøse forståelser, slik det fremstilles i *Josvas bok* kapitel 22, bygde et alter i sitt landområde, og dermed gjorde seg skyldig i opprør mot Jahve.

Så vendte Rubens barn og Gads barn og den halve Manasse stamme tilbake, de skiltes fra Israels barn og brøt opp fra Silo, som ligger i Kana'ans land, for å dra til Gilead, sitt eget land, hvor de hadde fått sin eiendom etter den befaling Herren hadde gitt ved Moses. Da de kom til landet ved Jordan, den delen av det som tilhører Kana'ans land, bygde Rubens barn og Gads barn og den halve Manasse stamme et alter der ved Jordan, et stort alter, som en kunne se lang vei. Da hørte Israels barn at det ble sagt: Se, Rubens barn og Gads barn og den halve Manasse stamme har bygd et alter nær grensen av Kana'ans land, i landet ved Jordan, midt i mot Israels barn. Da Israels barn hørte dette, kom hele Israels barns menighet sammen i Silo for å gå til krig mot dem. (Josva 22,9-12)

Ved denne historien gis der inntrykk av at all form for ofring, av en hvilken som helst form for offer, kun skal skje ved Jahves alter, som da er plassert i Shilo. På Salomos tid eksisterer fortsatt dette alteret. Da er det plassert i Gibeon. Selv om Salomo ofrer på haugene er det ved dette alteret han ofrer 1000 brennoffer og opplever at Jahve kommer til ham i en drøm. (1 Kong 3,4) Salomo blir ikke irettesatt for å ofre på haugene. Muligens offret han også der til Jahve? I så fall hadde der skjedd en synkretisk utglidning av forståelse i forhold til Jahves monoteistiske posisjon, slik det fremstilles i Josva 22. David hadde tydelig heller ikke brukt sin politiske makt og posisjon for å komme tilbake til den religiøse forståelse som er beskrevet i Josva 22. I så fall ville sannsynligvis ikke Sohelet-stenen eksistert. Dermed er der grunn til å tro at de to forskjellige forståelsene, som beskrives i Josva 22 og i de første kapitlene i *1 Kongebok*, har sin årsak i at den mosaiske religionsforståelsen gjennom de første århundrene etter tilbakekomsten fra Egypt ble sterkt påvirket av den kana'anske religionsforståelsen, slik den presenterer seg i det ugarittiske kildematerialet. I *1 Kongebok* kapitlene seks og sju blir templet bygget og ferdigstilt med inventar.

Salomo lot være å veie alle disse tingene fordi mengden var så stor, kobberets vekt ble ikke

undersøkt. Salomo laget også alle de andre tingene som skulle være i Herrens hus: gullalteret og gullbordet som skuebrødene skulle ligge på, og lysestakene, fem på høyre og fem på venstre side – foran det innerste rommet – av fint gull, og blomstene på dem og lampene og lysesaksene av gull, og fatene og knivene og skålene til å stenke blod med, og røkelsesskålene og fyrfatene av fint gull, og hengslene til dørene i det innerste rommet i huset, Det aller helligste, og dørene til det forreste rommet i huset, Det hellige – alt var av gull. (1 Kong.7,47-50)

For denne undersøkelsens del er det verd å merke seg at av utstyret til ritene, som er tiltenkt å utføres ved templet, blir der laget skåler for å stenke blod med. Da arken i 1 Kong 8 settes inn i templet ofres småfe og storfe i slike mengder at de ikke kan telles eller regnes. Da alteret igjen er blitt avkjølt stiger kong Salomo opp på alteret og utfører en profetisk bønn på grunnlag av Jahves utvelgelse ved Moses, da han førte dem ut av Egypt.

I denne bønningen, som Salomo utfører mens han ligger på kne på alteret med hendene løftet mot himmelen, er alle offer tatt bort. Bønningen fokuserer i sin helhet på menneskets omvendelse og bønn om nåde vendt mot dette huset. Sannsynligvis vendt mot dette huset fordi 1 Kong 8 forteller at Jahves herlighet nå har flyttet inn i huset. En sekvens av bønningen lyder:

Når de synder mot deg – for det finnes ikke noe menneske som ikke synder – og du blir vred på dem og gir dem i fiendens hånd, så de tar dem til fange og fører dem bort til fiendens land, fjernt eller nær, men de så tar seg dette til hjertet i det land hvor de holdes fanget, slik at de omvender seg og bønnfaller deg om nåde der i fiendens land hvor de blir holdt fanget, og sier: Vi har syndet og båret oss ille at, vi har vært ugudelige, ja, hvis de så omvender seg til deg av hele sitt hjerte og hele sin sjel der i sine fienders land, hos dem som har ført dem bort i fangenskap, og de ber til deg, vendt mot sitt land, som du har gitt deres fedre, og mot den byen du har utvalgt, og det huset jeg har bygd for ditt navn – så vil du høre deres bønn og ydmyke begjæring i himmelen, der du bor, og hjelpe dem til deres rett. Du vil tilgi ditt folk det de har syndet mot deg, og alle dine misgjerninger de har syndet mot deg. Og du vil la dem finne barmhjertighet hos dem som holder dem fanget, så de forbarmer seg over dem. (1. Kong.8,46-50)

I Salomos bønn hviler forventningene til Guds inngripen på menneskenes omvendelse og bønn om nåde, og dermed ikke på et handlingsmønster hvor et offer har en sentral plass. Lydigheten har i denne bønningen tatt offerets plass. Dette stemmer over ens med 1 Sam 15,22 hvor Samuel sier:

Har vel Herren like meget behag i brennoffer og slaktoffer som i lydighet mot Herrens ord?  
Nei, lydighet er bedre enn offer, lydhørhet er bedre enn fett av værere.

Dermed synliggjør forfatteren av historieverket at han oppfatter at en offerløs religiøs forståelse rangeres høyere enn forståelsen som inkluderer offeret.

Når Salomos bønn er avsluttet og kongen har velsignet folket for andre gang, legges der igjen ved

på alteret. Ved denne andre del av festen av templets innvielse ofres 22000 storfe og 120000 småfe. I ettertid ofrer Salomo brennoffer og fredsoffer på dette alteret tre ganger i året. (1 Kong 9,25) På slutten av sitt liv har Salomos hustruer bøyet hans sinn, da bygger han altere for sine hustruers guder. Han bygget en offerhaug for Kamos, Moabs styggedom, på det fjellet som ligger midt i mot Jerusalem, og for Molok, Ammons barns styggedom. Det samme gjorde han for alle sine fremmede hustruer. (1 Kong 11,7-8) Når så riket blir delt under Salomos sønn Rehabeam ved at Jeroboam, sønn av Nebat, får den ene delen beskriver 1 Kong 13,26-33:

Og Jeroboam tenkte ved seg selv: Riket kunne snart komme tilbake til Davids hus. Dersom dette folket drar opp for å bære fram offer i Herrens hus i Jerusalem, så vil deres hjerter igjen vende seg til deres herre Rehabeam, Judas konge. Og så vil de drepe meg og vende tilbake til Judas konge Rehabeam. Kongen holdt rådslagning. Så laget han to gullkalver, og han sa til folket: Lenge nok har dere dratt opp til Jerusalem. Se, her er dine guder, Israel, som førte deg opp fra landet Egypt. Og han stilte opp den ene gullkalven i Betel, den andre satte han i Dan. Dette ble en årsak til synd. Folket gikk helt til Dan og trådte fram for den ene gullkalven der. Jeroboam bygde også hus på offerhaugene og gjorde hvem han ville av folket til prester, enda de ikke var av Levis sønner. I den åttende måneden, på den femtende dagen i måneden, holdt Jeroboam en fest i likhet med den som holdes i Juda. Og han ofret på alteret. Slik gjorde han i Betel, han ofret til kalvene som han hadde laget. Og han lot dem som han hadde gjort til prester ved offerhaugene, gjøre tjeneste i Betel. Han ofret på det alteret han hadde laget i Betel, den femtende dag i den åttende måned, den måneden som han hadde valgt etter sitt eget hode. Da holdt han en fest for Israels barn og ofret på alteret og brente røkelse.

Jeroboam, som får de ti stammene i nord, er tydelig redd for at folket i hans del av riket fortsatt skal dra opp til Jerusalem og delta i de tre årlige offerfestene der. For å hindre dette bygger han egne helligdommer innenfor den geografien han selv råder over. Dette medfører etablering av to helligdommer, den ene i Betel og den andre i Dan. På disse to offerhaugene bygger han hus og insetter prester som ikke er av Levis stamme, slik Moses hadde foreskrevet. Tilknyttet hvert av husene setter han opp en gullkalv på hvert sted. Gullkalvene skulle være bilde på guden som førte israelfolket opp fra Egypt. Helt uten tilknytning til ritualene i Jerusalem velger han dato for en ny kult, og han innfører eget rituale for ofring til gullkalvene på de alterene som var laget for det nye religiøse ritualet. Dermed er der innført enda en religiøs forståelse og praksis innenfor den israelske kulturen.

I tiden som fortsetter finner vi at synkretismen med den kana'aneiske religionsforståelsen tiltar. Om Juda, den delen av Salomos rike som Jeroboam ikke fikk og som fortsatt hadde Jerusalem og templet som sin kulthovedstad kan vi lese:

Også de bygde seg offerhauger og gjorde seg støtter og Astarte-bilder på hver høy bakke og under hvert grønt tre. Det var til og med folk i landet som drev tempelutukt. De tok etter de motbydelige skikkene hos alle de hedningefolk som Herren hadde drevet bort for Israels barn.

(1 Kong 14,23-24)

Denne teksten forteller at folket der bygde seg offerhauger og gjorde seg støtter og astarte-bilder på hver høy bakke og under hvert grønt tre slik som det var blitt gjort i Jeroboams rike. I en mer presis beskrivelse er det ikke bare de to gullkalvene som tilbes i Nord-riket, men der er også kommet til, eller hadde hele tiden vært, andre offerhauger som var tiltenkt andre guder også i Juda. Asa, Salomos sønnesønn, forsøker å rydde opp:

De som drev tempelutukt, drev han ut av landet, og han fikk bort alle de motbydelige avgudene som hans fedre hadde laget. Han avsatte endog sin farmor Ma´aka fra hennes verdighet, fordi hun hadde laget et avskyelig bilde for Astarte. Asa hogg hennes avskyelige avgudsbilde og brente det i Kidrons dal. Men offerhaugene ble ikke nedlagt. Likevel var Asas hjerte helt med Herren så lenge han levde. (1 Kong 15,12-14)

Da Akab blir konge i Nord-riket bygger han et Ba´al-tempel med et alter for Ba´al i Samaria by. Hans far, Omri, hadde før Akab overtok tronen, dyrket tomme avguder. (1 Kong 16,27; 32) Synkretismen mellom den mosaiske religionsforståelsen og den kana´aneiske religionsforståelsen som etterhvert inntar Nord-riket bekrefte ved spørsmålet og utfordringen profeten Elias retter til folket på Karmelfjellet:

Hvor lenge vil dere halte til begge sider? Dersom Herren er gud, så følg ham! Og dersom Ba´al er det, så følg ham! Men folket svarte ham ikke et ord. (1 Kong 18,21)

Den samme synkretismen var også tilstede i Jerusalem hvor også et Ba´al-tempel for en tid var bygget like i nærheten av Jahve-templet.

Og hele folkemengden gikk inn i Ba´als hus og rev det ned. Hans altere og hans bilder knuste de fullstendig. Ba´als prest Mattan drepte de foran altrene. - Og presten satte vaktmenn ved Herrens hus. (2 Kong 11,18)

Dette fortelles om religionsutøvelsen i Jerusalem i Hiskias sønn Manasses kongstid:

Han bygde altere i Herrens hus, enda Herren hadde sagt: I Jerusalem vil jeg la mitt navn bo. Han bygde altere for hele himelens hær i begge forgårdene til Herrens hus. Han lot sin sønn gå gjennom ilden og gav seg av med å spå av skyene og å tyde varsler. Han skaffet seg dødningemanere og spåmenn. Han gjorde mye som var ondt i Herrens øyne, så han vakte hans harme. Han satte det Astarte-bildet, som han hadde laget, i det huset som Herren hadde talt om til David og hans sønn Salomo, da han sa: I dette hus og i Jerusalem, som jeg har utvalgt blant alle Israels stammer, vil jeg la mitt navn bo til evig tid. (2 Kong 21,4-7)

Synkretismen var kommet så langt på Manasses tid at han fikk satt opp Astarte billedet og bygget

altare for andre guder inne i templet, og han bygget også altare for hele himlens hær i begge templets forgårder. Josia iverksetter enda en opprydding:

Kongen stod ved søylen og sluttet den pakt for Herrens åsyn at de skulle følge Herren og holde hans bud og hans vitnesbyrd og hans forskrifter av hele sitt hjerte og av hele sin sjel – at de skulle holde denne paktens ord, de som var skrevet i denne boken. Og hele folket trådte inn i pakt. Så befalte kongen at ypperstepresten Hilkia og de prestene som var nest etter ham, og vokterne ved dørterskelens skulle føre ut av Herrens tempel alle de redskaper som var laget til Ba'al og Astarte og til hele himlens hær. Og han brente dem opp utenfor Jerusalem på Kedronmarkene og lot støvet av dem føre til Betel. Han avsatte de prestene som Judas konge hadde innsatt, og som brente røkelse på haugene i Judas byer og rundt omkring Jerusalem, og dem som brente røkelse for Ba'al, for solen og månen og dyrekretsens stjernebilder og hele himlens hær. Han tok Astarte-bildet ut av Herrens hus og førte det utenfor Jerusalem til Kedron-dalen. Han brente det opp i Kedron-dalen og knuste det til støv, og han kastet støvet av det på folkets gravplass. Han rev ned husene hvor de som drev tempelutukt holdt til, de lå like ved Herrens hus. Her var også kvinnene som vevde telt for Astarte. Han lot alle prestene komme fra Judas byer. De haugene hvor prestene hadde brent røkelse, erklærte han for urene, fra Geba til Be'er-seba. Og han brøt ned haugene ved portene, både den som lå ved inngangen til byhøvdingen Josvas port, og den som lå til venstre ved byporten. De som hadde vært prester på haugene, fikk ikke ofre på Herrens alter i Jerusalem. Men de fikk ete usyret brød sammen med sine brødre. Han erklærte også Tofet i Hinnoms barns dal for å være urent, så ikke noen skulle la sin sønn eller datter gå gjennom ilden for Molok. Han tok bort de hestene som Judas konger hadde innviet til solen, tett ved inngangen til Herrens hus, ved hoffmannen Netan-Meleks kammer i Parvarim. Og solens vogner brente han opp med ild. Altrene på taket av Akas'sal, som Judas konger hadde reist, og de altrene som Manasse hadde reist i begge forgårdene til Herrens hus, rev kongen ned. Han brøt dem ned og skaffet dem bort derfra og kastet støvet av dem i Kedrons bekk. De offerhaugene som lå rett imot Jerusalem på høyre side av Ødeleggelsens berg, erklærte kongen for urene. Israels konge, Salomo, hadde bygd dem for Astarte, sidoniernes styggedom, og for Kamos, Moabs styggedom, og for Milkom, Ammons barns styggedom. Han slo billedstøttene i stykker og hogg ned Astarte-bildene og fyllte stedet hvor de hadde stått, med menneskeben. Han rev også ned alteret i betel, den offerhaugen som Jeroboa, Nebats sønn, hadde bygd, han som fikk Israel til å synde. Også dette alteret og denne offerhaugen rev han ned. Han brente opp hagen og knuste den til støv, og han brente opp Astarte-bildet. Da Josia vendte seg om og så gravene som var der på fjellet, sendte han folk dit og tok benene ut av gravene og brente dem på alteret og gjorde det urent. Slik oppfylte han Herrens ord, det som Guds mann hadde ropt ut, han som ropte ut at dette skulle skje. (2 Kong 23,3-16)

Vendepunktet for å stoppe den pågående synkretismen synes å komme ved Josias opprydding og reformering av gudsbilledet og religiøs praksis i Jerusalem og Juda omkring år 600 f.Kr.. Kort tid etter bortføres folket til Babylon og den Jahvistiske revisjon fortsetter og resulterer i detaljerte beskrivelser av offer-ritualene for den Mosaiske religion. De fleste nye skrifter som etter hvert blir introdusert belegger den nye forståelsen i Jahves møte med Moses. Disse møtene finner sted fra Moses er en gjeter i Midian og til han har ledet hele israelsfolket ved en førti år lang vandring gjennom ørkenen. Det Deutronomistiske historieverket, fra 5 Mosebok til 2 Kongebok, var trolig skrevet omkring 600BC. Dette er trolig mer enn 100 år før Presteskriftene fullfører den Jahvistiske

revisjon med deler av 1 og 2 Mosebok, hele 3 og det meste av 4 Mosebok.<sup>2</sup>

### **Norrøn religionsutøvelse slik den fremstår i det Islandske sagamateriellet.**

Den norrøne religionsutøvelsen var knyttet til *hovet*. *Hovet* kunne være et sted i skogen. Det kunne være en bygning som inneholdt statuer av guder. Bygningene var av forskjellig størrelse. Fra det lille som knapt rummet mer enn gudene som stod der, til de største bygninger som kunne være flere hundre kvadratmeter store. Ingemunds gudehov i Vatnsdal på Island er oppgitt å ha vært 100 fot langt. (Lyngrup Madsen 2011, kap 5) Utenfor bygningen ville der naturlig være et alter for offer som skulle brennes. Dette kunne være en enkel steinkonstruksjon for et enkelt offer eller en større innretning som kunne ta unna større mengder offerdyr. Ved Ranheim, ti kilometer nord for Trondheim sentrum, er avdekket et offeralter som var 15 meter i diameter.<sup>3</sup> Etter datering av beinrester funnet der synes alteret å ha vært i bruk til like over tusenårs-skiftet.



Offerplassen ved Ranheim slik tegneren i Aftenposten forestilte seg den 23.12.2011

*Hov* og *ting*-steder hadde en noenlunde lik strukturutbredelse i den befolkede geografien. *Hovet* var en institusjon som krevde investeringer og vedlikehold. Dermed ble det ofte til at et etablert *hov*

<sup>2</sup> <http://en.wikipedia.org/wiki/JEPD>

<sup>3</sup> <http://www.aftenposten.no/nyheter/iriks/Fant-hedensk-helligdom-uten-sidestykke-6727104.html#.UwsqrLCYbcs>



kunne betjene det naturlig nære nedslagsfeltet. Men sagaene gir også opplysninger om at der finnes *hov* som tilhører et gårdsanlegg. Når der også finnes større anlegg, som det avdekket på Ranheim, eller i Leire i Danmark, eller som i Uppsala i Sverige, er trolig disse å forstå som større regionale institusjoner. Uppsala i Sverige synes i følge Snorre å ha en utstående plass over alle andre. Her blir avholdt store *blót*-fester hvert niende år, hvor både dyr og mennesker ofres ved å henges opp i trærne som omkranset *hovet*. Adam von Bremen beskriver endog dette hovet i Uppsala til å være kledd innvendig med gull. (Steinsland 2005, 295) I Uppsala inneholdt *hovet* tre gudestatuer. Det var av gudene Tor, Odin og Frøy. Tor var stilt opp i midten av disse tre. I andre *hov* kunne også Njord være representert. Av beskrevne innredninger i forskjellige *hov* fortelles det at veggene innvendig kunne være dekket av vevde tepper. I en beskrivelse om *hovet* til Sigurd Ladejarl fortelles det at guder og vegger både innvendig og utvendig var dekket av blod. Av inventar i dette hovet nevnes *laut*-boller og *laut*-teiner. *Laut*-bollene skulle brukes til å samle opp blodet fra ofrene, med *laut*-teinene skulle blodet stenkes – norrønt *støkkves* - på inventaret og *hov*-bygningen (Snorre 2006, 84)<sup>4</sup> Tilsvarende inventar finnes også nevnt i *Viga-Glums Saga* hvor der i *hovet* blir beskrevet å være et kar fullt av blod. I *Kjalnesinga Saga* omtales også *hlautbollen*, skåla som inneholdt offerblodet. Blodet som nevnes her er tenkt å skulle stenkes på mennesker eller dyr. (Lyngrup Madsen 2011, kap 5) Et annet element i inventaret som nevnes i flere sagaer er ringen. Det kan synes å være at en ring av en viss størrelse har hatt en funksjon i ritene tilknyttet *hovet*. Ringen skulle stenkes med eller dyppes i blod når offeret var slaktet. Skulle der avholdes *ting* var det den blodige ringen som borget for sannhets ed. Denne ble da hentet i *hovet* og brakt til *þinget*. Ringen hadde sin hellighet i funksjonen. Ólafía Einarsdóttir uttrykker at religion og lov var på sett og vis samme sak i det gamle Skandinavia. (Einarsdóttir 2009, 152)

Ordet *blót* i sagatekstene brukes synonymt om offer. Det var mulig å *blóte* både tørre matvare og levende skapninger. Offer-ritene ble forestått av *blót-goden/hov-goden*. Denne innehadde en prestefunksjon tilknyttet riten som skulle gjennomføres. I følge trønderen Toraldes ord til kong Olav Haraldsson, var det tradisjon at alt folket samlet seg til tre årlige *blót*. Disse festene var hovedritualene og bar oppe den religiøse forståelsen. Disse tre hoved-*blótene* fant omtrent sted ved høstjevndøgn, midtvinters og ved vårjevndøgn. (Snorre 2006, 289) Ved høsten ble det ofret til fruktbarhetsguden Frøy og til pris for vinteren. Under Midtvinters-*blótet* ble det offret til gudene for grøden, for fred og godt vintervær. Forårs-*blótet* var inrettet mot fred og seier. Utenom disse *blót*-festene, som inkluderte alle, var der mindre fester som inrettet seg mot hverdagbegivenhetene. Om Torstein Guldknapp fortelles det at han hver morgen legger seg på kne ved *blót*-steinen sin og utfører sin daglige bønn. Sagaene har flere fortellinger om levende okser som av privatpersoner blir

---

4 Referansen her burde vært angitt med Sturlasson, men Snorre brukes fordi verket omtales som dette på folkemunne.

ofret til. Der er også nevnt andre dyr som kan holdes hellige. Av disse er hjorten, kua, hunden, hanen og grisen. Ved slaktingen av *blótet*, blir blodet samlet opp i et kar. Den delen av slaktet som er tiltenkt å serveres kokes og spises av de tilstedeværende. Ved enkelte anledninger blir der ofret mennesker. På den store festen hvert niende år beskriver både Adam av Bremen og Thietmar av Merseburg at der ble ofret mennesker. (Lyngrup Madsen 2011 kap.7) Dette spesielle vårjevndøgns-*blótet* er beskrevet å bestå av ni dyr av åtte slag pluss ni mennesker. Muligens er det også dette *blótet* som er inspirasjonen bak et av de vevde billedene som ble funnet i Osebergskipet. Billedveven viser ni personer hengt i trær. (Steinsland 2005, 296-297)

## Fenomenet religion

### **Den menneskelige funksjon**

Livsvilkårene for menneskene har til en hver tid vært prisgitt krefter utenfor menneskets kontroll. Disse kreftene eller premissene for liv vil ha både positive og negative påvirkningseffekter i menneskenes daglige erfaringer. Mennesket har fra livets begynnelse vært avhengig av å klare seg med de mulighetene naturen har gitt dem. Mulighetene har ikke vært konstante, erfaringer har brakt ny kunnskap, og i neste omgang gitt muligheter for å anvende nye teknologier. Gjennom alle tider har fravær av naturens goder på en eller annen måte vært en negativ erfaring. Utfordringen har vært å opparbeide forståelse av de ikke kontrollerbare premissene, og på en eller annen måte søke å kontrollere dem. Muligens har de bevegelige funksjoner i tilværelsen inngitt større undring og forestillingsbygging enn de mer konstante. Vind og regn, sol og måne, sommer og vinter er elementer i funksjon som mennesket ikke har kontroll over, men som likevel har en stor påvirkning i det daglige livet. I tillegg har mennesket alltid vært prisgitt forplantningen, sykdommen, livslengden og ulykkens skjebne. Dette er også dimensjoner som mennesket bare til en viss grad vil kunne kontrollere, og som dermed kan tilskrives ikke kontrollerbare hendelser og prosesser. Summen er at mennesket blir lite og sårbart, og er overgitt til en ubarmhjertig verden inneholdende elementer og prosesser, som i sin ubarmhjertighet inngir vilkårene for liv. Mulighetene til å forstå gjøres ikke enklere av at noen lykkes og andre lykkes mindre. Veien til å utvikle irrasjonelle metoder og ritualer for å lykkes like godt som ved siste jakt kan være kort. Fra metoder og ritualer er avstanden heller neppe lang til forestillingsbilleder om funksjoner og sammenhenger. De for mennesket ikke kontrollerbare elementene opererer i system, men med en dose kaos og usystematikk parallelt, dermed er det også mulig å tenke seg at der kunne bygges forestillinger om at der fantes og finnes krefter som kan kontrollere disse usystematiske kreftene, og få dem til å fungere tilnærmet som de strengt systematiske. Forutsigbarhet ville være ensbetydende med trygghet. I en slik forestilling av at der finnes overordnede krefter som kan styre de ikke

systematiske kaoskreftene som skaper utrygghet, er det mulig å tenke seg at mennesket har begynt å bygge sine forestillinger om høyere makter som styrer på andre premisser enn de mennesken selv er i stand til å anvende. Utfordringen er hvordan disse overordnede kreftene kan styres for å unngå kaos og for å skape system og trygghet. I møte med den ikke kontrollerbare verden skapes myten. I forsøket på å styre og kontrollere kaoskreftene og den ikke kontrollerbare verden skapes ritene, som senere utvikler seg til kultfenomener. I mytene skapes gudebilledene og i ritene/kultene skapes handlingene som mennesket tror kan påvirke gudene. Dette er hva vi i dag kaller religion. I første omgang kan enhver forhistorisk religion synes å være fundert uten dogmer. I denne sammenligningen vil det dermed være nærliggende å innta en forståelse av at tekstene i GT vil kunne gi offeret i mosaisk religionsforståelse et dogmatisk forsvar, mens både den resterende kana'aneiske og den norrøne religionsforståelsen vil ha et fraværende dogmatisk grunnlag og forsvar. Dermed vil det synes som at vi kan vite mye mer om den mosaiske religionsforståelsen enn om de andre to. Et annet anliggende for den religionsforståelsen som besitter en skrevet dogmatikk, er at den omtalte religionen vil kunne overleve nærmest i et ubegrenset tids-aspekt så lenge det skrevne dogmet eksisterer. I motsetning til den religionen som ikke besitter den grunnleggende skrevne dogmatikken, og som dermed vil kunne være mer på vandring i riter og forståelser over tid. Kanskje er dette bare den skrivende kulturs oppfatning. Det er dog svært sannsynlig at det skrevne dogmet virker konserverende og bevarende for den respektive religionens forståelse og praksis. Like fullt vil ethvert monument, rituell konstruksjon, gjenstand i rituell bruk, språklige beskrivelser av disse og gjerne offeret i seg selv inneha en dogmatisk formidling, som vil kunne hevdes å være like bestandig som den skriftlige kilde. Den konkrete gjenstanden i seg selv formidler så lenge den er til stede. Formidlingen ligger i hva den representerer. Gravrøysa eller gravhaugen formidler en rituell praksis. *Horgen, hovet* og alterets tilstedeværelse representerer den rituelle praksis og forståelse i den norrøne tanke. *Lautbollen* og de tusener av offerkar som blir brakt tilbake til Jerusalem fra Babylon representerer en praksis og forståelse i ritens utførelse. Offerdyrets tilstedeværelse flere ganger i året formidler i seg selv et dogmatisk budskap. Det samme vil offerdyrets benevnelse der og da kunne gjøre i en semantisk relasjon. De brukte begrepene vil i seg selv kunne formidle. Selv om det er i muntlig form, vil det være knyttet opp mot den gjentagende handlingen og virke dogmatisk konserverende. Derfor vil der være grunnlag for å tro at en rite og en religionsforståelse som inkluderer konkrete elementer i en handlingssammenheng vil kunne leve lenge. Muligens vil den iboende dogmatikken bare kunne bli utfordret utenfra. Da som en reduksjon/forandring i en sykretisk prosess eller som en forkastelse på grunn av et religions-skifte.

## Definisjon av religion

Religions-viterne Gilhus og Mikaelsson definerer religion med disse ordene:

Religion er menneskers forhold til forestillingsunivers som kjennetegnes av kommunikasjon om og med hypotetiske guder og makter. (Gilhus og Mikaelsson 2001, 25)

Religions-historiker Armin Geertz` definerer religion med litt andre ord:

Religion er et kulturelt system og en sosial mekanisme (eller institusjon), som styrer og fremmer idealfortolkningen av tilværelsen og idealpraksis ved henvisning til én eller flere transempiriske makter. (Gilhus og Mikaelsson 2001, 26)

Sosialantropologen Clifford Geertz` har formulert definisjonen av religion med disse ordene:

Religion er et system av symboler som bidrar til å etablere sterke, gjennomgripende og varige stemninger og motivasjoner hos mennesker ved å formulere forestillinger som har med verdighetsoppbygging å gjøre, og ved å ikle disse forestillingene en slik aura av faktisitet at disse stemninger og motivasjoner synes overmåte realistiske. (Gilhus og Mikaelsson 2001, 27)

Sosialantropologen C. Geertz` synes å definere religion innenfor menneskets opplevelser og i tilknytting til det som skapes hos den enkelte. Erfaringene kan være stemninger, motivasjoner, forestillinger relatert til verdighet og en opplevelse av at erfaringene er både realistiske og faktiske. Definisjonen er vid nok til å kunne innkludere de fleste religionsformer og religionsutøvelser. Dermed blir den muligens noe upresis. Religionshistoriker A. Geertz` vurderer religion videre enn til enkeltmenneskets opplevelser, han definerer religion til den sosiale gruppens opplevelser innenfor et kulturelt system, hvor også religionen har en funksjon som en sosial mekanisme. Kulturelle systemer og sosiale mekanismer finnes i flere sammenhenger, eksempelvis innenfor trender relatert til helse og miljø. Det samme kan sies om idealfortolkninger og idealpraksis. Men når disse gruppe-funksjonene forankres i henvisning til en eller flere empiriske makter, da blir det i følge A. Geertz` religion. A. Geertz` har tydelig med en dimensjon av sosial opplevelse som C. Geertz` ikke har lagt like stor vekt på. Muligen treffer Gilhus og Mikalsen noe bedre når de omtaler menneskers forhold til forestillingsunivers. Da er både enkeltmennesket og gruppen inkludert og forestillingsunivers i en ubestemt flertallsform inkluderer alle former for religioner. I denne avhandlingens sammenheng, hvor vi søker inn mot offerdyrets og blodet av dette sin verdi og rolle for den deltakende i riten, vil det være Gilhus og Mikaelssons definisjon av religion som i utgangspunktet synes å treffe best. Da den uttrykker religionens vesen i en universell kontekst, er

den lett gjenkjennelig i det stedeagne panteistiske gudsbilledet. Forestillingsuniverset finner vi i mytene både fra de ugarittiske leirtavlene og fra den mer definerte norrøne mytologien. I de bibelske skriftene avspeiler forestillingsuniverset seg i de beskrevne ritualene fra den panteistiske verden og i det beskrevne gudebilledet fra de mosaiske tros-oppfatninger. Kommunikasjonen mot dette forestillingsuniverset av guder og makter er handlingene som utføres i riter og kulter. Etter hvert vil selvsagt dette utvikle seg til kulturelle systemer og sosiale mekanismer som inngir identitet og trygghet. Når A. Geertz' videre bruker ord om idealfortolkninger og idealpraksis synes dette å treffe bedre i den monoteistiske mosaiske religionsverden enn i den panteistiske. Symbolene og symbolhandlingene vil være til stede i begge religionstypene vi berører, som i all religion generelt. Verdighetsmomentet som sosialantropologen C. Geertz' trekker inn vil være knyttet opp mot kulten og ritene som gruppen utfører. Innenfor gruppen vil dette oppfattes som hellige handlinger, og i en hver religion vil motivasjon og stemninger være underbygget av den hellige erfaringen. På denne bakgrunnen er det at jeg vil forsøke å evaluere offerdyret og blodets verdi i de tre religionene som denne oppgaven omhandler.

### **Religionenes idé og bruksverden**

Ut fra definisjonene av religion er det tydelig nedfelt og forstått at menneskene bruker religionene og kommunikasjonsmulighetene de innehar for å skape resultater relatert til en målsatt idé. Grunnidéen vil ofte være en forretningsmessig strategi inn mot den metafysiske og mytologiske verden, der tanken er at ved å gi vil en få tilbake. Der hvor framtiden er utrygg vil trygghet kunne «kjøpes» ved å henvende seg med en gave, et offer, til den forestilte gud eller makt. Idéen kan i neste rekke være å gi mennesker ekstra beskyttelse eller velsignelse i livets overgangsfaser. Dette kan være ved fødsel og ved død, ved inngang til de voksnes verden som ansvarsfull person, som soldat eller ved inngangen til ekteskapet. Denne ekstra beskyttelse og velsignelse kan oppnås ved gaver/offer. Været har alltid vært en kritisk faktor for å overleve, det kan være som uvær på havet, tørke eller flom, kulde eller varme på land. Nærheten og avhengigheten av det tjenelige været har lett skapt en idé om at de rette offer til den rette gudeinstans vil kunne lindre uro og frykt for værets luner. Frukthet er sentralt både i menneskets egen forplantning, i buskapens henseende og i forhold til markens grøde. Eget avkom har til alle tider vært en del av livets idé i seg selv. Slekt skal følge slekters gang. Det var arbeidskraft, det var militær beskyttelse og det var verdighet i eldre dager. Det var det overskytende dyret i budskapen som kunne avstå skinn, fett og kjøtt. Buskapens multipliseringsfaktor var direkte relatert til trygghet og rikdom. Når utsæden er opp mot en tredjedel av avlingen er konsekvensene store om avlingen svikter. På parallelt vis, som med været, vil idéen lett kunne være at et kommunisert offer inn mot en forestilt frukthetsgud kan sikre den

fruktbarheten som arbeidet og håpet bar med seg. Ufred og krig trengte sin guddommelige nærhet og beskyttelse. Nærhet ved uovervinnelige krefter og våpen, og trygghet, som heder og verdighet i en hinsidig tilværelse, ga mot til kamp. Den mytiske og forestilte guddommen var til stede både i liv og død. Det rette offeret kunne beskytte og gi seier. I eksempelvis den mosaiske idé og forestillingsverden var også offeret en mulig utvei for å imøtekomme en straffende gud. Straffen var en konsekvens av brudd på gudgitt lov. Ved offerets realisering kunne straffen bli eliminert. Ofret liv og uttømt blod framstår som det ypperste offer. En gitt gjenstand i en offerrite vil fortsatt finnes, med mindre den brennes. Siden de mest verdifulle gjenstander ikke var brennbare, egnet de seg også lite som offergaver i en kommunikasjons-sammenheng. Livet derimot, som ble gitt ved at et levende vesen ble slaktet, vil slutte å eksistere, det var ofret en gang for alltid og kunne ikke tas tilbake.

### **Religionenes konsekvens**

I en forretningsmessig kommunikasjons-verden inn mot en forestilt guddom er det vanskelig å erfare standarder og å finne rett verdisetting på motytelsen som tilbys det guddommelige. I det vanlige forretningslivet er det ofte selgeren som verdisetter gjenstanden eller tjenesten som kjøper ønsker å ta i sin besittelse eller nyttiggjøre seg. I det minste er det selgeren som til slutt aksepterer tilbudt kjøpesum. Men i en religiøs verden, inn mot en ikke kommuniserende forestilt guddom, er det kjøperen som må bestemme verdien av den gjenstand eller tjeneste han begjærer. Dermed er det umulig å vite når den guddommelige selgeren er fornøyd med tilbudet. De erfarte tilbakemeldinger fra det guddommelige er neppe et enkelt grunnlag for å bygge prisfastsettelse eller standarder.

I en slik situasjon blir mennesket stående igjen uten mulighet for kontroll i eget liv. Det usikre i tilværelsen blir ikke mer sikkert om der gis et offer, så lenge det ikke er mulig å vite om offeret er tilstrekkelig. Frykten blir ikke mindre om mennesket gir av sine egne levnetsmidler for om muligens å få noe tilbake. I verste fall sitter det igjen med dobbelt tap og større usikkerhet. Dermed kan resultatet bli en nødvendig større innsats for å dekke både egne behov og samtidig dekke et fortsatt ikke definert behov fra en forestilt guddommelig makt. Tilværelsen kan innta dimensjoner av et mentalt fangenskap. Innad i gruppen overføres det mentale fangenskapet fra foreldre til barn, og kulten kan over tid etablere et minste felles offermål for å sikre en guddommelig beskyttelse. Dermed vil også et avvik fra det etablerte minste felles offermål kunne underbygge en tanke om berettiget straff fra den forestilte guddom, om dette ikke ble overholdt og oppfylt. Dermed er det mulig at religionens konsekvens kan innta enda en dimensjon. Nemlig at mennesket kan straffes for ikke å overholde en i gruppen innad etablert standard. I en forestillingsverden om at livet ikke blir avsluttet ved døden, men ville kunne fortsette med to mulige videreføringer i det evige, der den

ene var til glede og salighet mens den andre var til straff og pine, vil enda en dimensjon kunne tilføres det allerede etablerte mentale fengsel. Nå var det ikke nok å frykte for den daglige trygghet. I en slik forestilling ble det naturlig også å frykte for den evige tilværelsen. Når den evige tilværelsen da var kontrollert av den samme eller en tilsvarende forestilte guddom, kunne det ikke standardiserte offeret bli en enda større byrde å forholde seg til. Gjennom den selvskapte religionen ble mennesket i stand til å bygge seg sin egen mentale trellestand. Det er i denne forestillingsverdens konsekvenser jeg vil forsøke å sammenligne offerdyret og blodets verdi.

## Religiøs praksis

### **Ritualets verdi relatert til mennesket og til gud**

Vi står overfor tre etablerte religioner. De involverte gruppene har etablert sine forståelser og sine ritualer. I den mosaiske religionen finnes en nedskrevet norm, en gudgitt etisk lovregulator. Hvor et lovverk finnes, er muligheten enklere for å innføre eksakte standarder relatert til brudd på det etiske lovverket. I og med at dette er et gudgitt lovverk, vil også bruddene i forhold til lovverket være en negativ handling overfor den forestilte og definerte guddom. Selv om der ikke skulle finnes nedskrevne normer eller regler i de andre religionene, vil ikke det nødvendigvis være ensbetydende med at slike normer ikke eksisterer. Normer kan eksistere i muntlig form uten å være nedtegnet. Gyldigheten vil være den samme. At der finnes en norm relatert til medmenneskelig etikk er ikke det samme som at der finnes en norm i forhold til alle livets utfordringer. Den etiske normen regulerer det medmenneskelige aspektet innad i gruppen. Men i og med at normen er definert gudgitt, vil den fungere innad i gruppen som et nomos forankret på utsiden. I en slik situasjon vil den gudgitte lovregulatoren fungere som en høyere autoritet innen gruppen enn den autoritet som gruppen vedtar ved seg selv. En slik høyere autoritet kan enten etableres ved påstått åpenbaring eller ved etablert tradisjon. Begge deler vil kunne fungere som hellige nomos og være identitetsbyggende, for den som er i den praktiserende gruppen. Dette må betraktes som en generell effekt, der normer, standarder og lovverk kan ha svært forskjellig innhold og uttrykksform. Men for gruppen i seg selv vil virkningen kunne være parallell med andre grupper som har andre standarder. I den grad gruppen har etablert et hellig nomos, som den relaterer seg til, virker dette identitetsbyggende og gir økt trygghet i form av tilhørighet og aksept. Dermed har ritualer i seg selv en verdi for menneskene som deltar i utøvelsene av dem. Deltakerne i gruppen vil sannsynligvis også dele felles skjebne i forhold til andre nevnte utrygghetslementer som vær, fruktbarhet, ufred og krig. Dermed vil deltakelse i felles ritualer også kunne skape en felles trøst i felles skjebne. Ved at et offerdyr slaktes og spises, vil også ritualer ha sin verdi i at der gjennom måltidet bygges et sterkere felleskap. Deltakelsen i det rituelle måltidet vil inngi en verdi for hver den i gruppen som

deltar. Denne verdien er relatert til alle deltakende i gruppen, men siden offeret er gitt til en bestemt guddom vil også denne kunne inkluderes i dette enhetsmåltidet. Dermed har måltidet i seg selv en utvidet dimensjon utover bare det isolerte fellesskapet og identitetsbyggingen i gruppen.

Verdien av ritene i forhold til en forestilt gud vil også, sett utenifra, være en subjektiv menneskelig opplevelse. Men for det mennesket som deltar i ritualene vil der bygges en forestilling om effekt av ritualet overfor den guddom ritualet er rettet mot. Denne effekten vil være det deltagende menneskets subjektivt opplevde verdi av hva det respektive ritualet vil ha hos den forestilte guddom. Utøvelse av ritualer innenfor en religion vil dermed også måtte inneha en stor dimensjon av tro. Ritualets verdi overfor en tilsiktet guddom vil være knyttet til menneskets tro på denne verdien. Båndet mellom tro og ritualets verdi overfor en tilsiktet guddom vil være tilnærmet analogt i de forskjellige religioner. Dermed vil ikke tidsavstand i de religionene denne avhandlingen omhandler ha noen stor betydning i forhold til den sammenligningen oppgaven tar mål av seg til å gjennomføre.

### **Offerets tiltenkte verdi**

I en verden hvor grupper av mennesker opplever seg selv som forretningshandlende aktører i forhold til en subjektivt forstått reell gudeverden, har, som allerede beskrevet, offeret en stor verdi og sentral plass. Men offerets projiserte verdiforståelse vil kunne ha forskjellige innhold alt etter hvilken spesifisert idé som er grunnleggende for det spesifikke ritualet. Jeg har beskrevet fire idékonstellasjoner. Den ene er knyttet til overgangsriter. Den andre er knyttet til utryggheter i forhold til de ukontrollerbare kreftene som påvirker det daglige livet. Den tredje er knyttet til relasjoner mot en normert etisk standard og den fjerde til det hinsidige.

Ved overgangsriter vil det være mulig for gruppen å innføre et standardisert offer, ved å kommunisere innad hva som kreves av offer for å kunne forvente lykke i den kommende tilstand. Offeret må gis på forhånd og det vil ha virkning så lenge tilstanden varer. Når mennesket skal forholde seg til de ukontrollerbare kreftene blir situasjonen om det standardiserte offeret vanskeligere. Vi ser også her standardiserte ritualer og offergaver ved eksempelvis inngangen til en ny dag eller en ny måne eller et nytt år. Men når gruppen da eksempelvis befinner seg midt i året og årstidenes tilveiebringning av den nødvendige avkastning, for å trygge livet, uteblir, da blir situasjonen mer utfordrende. Har det standardiserte offeret vært for lite? Er guddommen misfornøyd på et eller annet vis? For den involverte er det fundamentale spørsmål om liv og død som her legges på bordet. Hvis det standardiserte offeret muligens var for lite, vil en nærliggende tanke om å bidra med et større tilleggs-offer være lett forståelig. Hvis så tilleggs-offeret medfører forventet resultat vil det kunne medføre at standardofferets størrelse blir øket. Dermed vil offerpraksisen i



seg selv inneha en selvforsterkende virkning, som gruppen selv vanskelig vil kunne kontrollere, fordi reduksjon av offeret alltid vil være tilknyttet en risiko. Frykten vil dermed kunne være det styrende elementet i kulten. Hos Astekerne i Mellom-Amerika utartet dette på 1400-tallet til at et stort antall mennesker ble ofret ved de store anledninger. Selv solen krevde blod for å holdes oppe.<sup>5</sup> Hvis offeret er knyttet opp mot en guds vrede, for brudd på gudens tilkjennegitte etiske norm, vil offeret bli gitt i etterkant. Da er det enklere igjen og standardisere offerstørrelsene og relatere dem til lovbruddets art. Dette finner vi klare eksempler på i bibeltekster, som beskriver ritualene i den mosaiske religionen. Offeret tilknyttet det hinsidige kan igjen være overlatt til det usikre og ikke standardiserte. Gjenstander nedlagt i graver vil ikke her tas med i begrepet offer. Det er muligens rettere å definere disse gjenstandene som en del av bagasjen til den døde. Offeret for det hinsidige er først og fremst det som individet bidrar med selv forut for sin død. Dernest kan etterlevende i noen grad også bidra med offer for å trygge den avdødes sjel på mest mulig fordelaktig måte. Individets eget offer kan utarte seg, som eksempelvis i mellomalderen, til å innbefatte gaver til kirken for å trygge sin egen sjels framtid. Ved slutten av mellomalderen var hele 47% av all jordeiendom i Norge på kirkens hender. (Ersland og Sandvik 1999, 60) Det aller meste var offer gitt av jordeiere, for å berge sin egen sjels utgang og inngang til det hinsidige. Når offeret ikke har en standardisert størrelse vil offerstørrelsen og den tiltenkte verdien av dette være relatert til offergiverens sosiale og økonomiske stand.

### **Blodets tiltenkte verdi**

Ved noen av religionenes kulturer og riter kan vi se at blodet har en framtrædende plass. Blodet kan bli stenket/skvettet på alteret, på veggene i huset der alteret står eller på de deltakende i offerritualet. Blodet som er en del av offerdyret vil selvsagt inneha de samme funksjonene som offerdyret selv. I tillegg til disse rent forretningsmessige hensiktene, som er beskrevet tidligere, vil blodet også inneha en sterk symbolverdi på at det er livet som offres. Det er ikke bare en verdi av en gitt mengde kjøtt, men gaven, som er adressert den fokuserte guddommen, er mer enn en omsettelig mengde. Det er et liv. Perspektivet av at livet er knyttet til offeret kan vi lese ut av fortellingen om lammet som skulle bindes utenfor husets inngangsdør i fire dager før det skulle slaktes, og blodet strykes på inngangsdørens dørstolper og over døren. Fra 2 Mos12,3-7 kan vi lese:

Tal til hele Israels menighet og si: På den tiende dag i denne måneden skal hver husfar ta seg ut et lam, et lam for hvert hus. Men dersom en husstand er for liten til et lam, da skal han og hans nærmeste nabo ta et lam sammen etter tallet på deres husfolk. Etter det folk eter, skal dere regne folk på et lam. Det skal være et lam uten

---

5 [http://en.wikipedia.org/wiki/Aztec\\_religion](http://en.wikipedia.org/wiki/Aztec_religion)

lyte, av hankjønn, årsgammelt. Et lam eller et kje kan dere ta. Dere skal ta vare på det til den fjortende dag i denne måneden. Da skal hele Israels samlede menighet slakte det mellom de to aftenstunder. Så skal de ta av blodet og stryke på begge dørstolpene og på den øverste dørbjelken på de hus hvor de eter det.

Lammets blod berger livet til dem som bor i huset. Hvor livet kommer i fokus ved at det representeres ved blodet, kan hensikten gjerne være at ett liv gis for å berge et annet. Den forretningsmessige offeridéen er fokusert inn på at det ene livet skal sone for det andre. Dermed vil prinsippet kunne være at det som blir ofret har en funksjon av å kunne sette det mennesket, som gir offeret, fri. Verdimålet er liv for liv. Død for den ene er liv, frihet eller som det uttrykkes i mosaisk og kristen terminologi – frelse for den andre. Altså frihet fra selv å bli straffet for sin egen tilkortkommethet. Det kan være tilkortkommenhet overfor den guddommelige standard i et etisk lovverk, tilkortkommenhet overfor tilstrekkelig deltakelse i kultens riter eller at den som gir offeret på en eller annen måte har oppført seg ufordelaktig overfor sin gud. Vi snakker da om det stedfortredende offer. Dermed er symbolverdien av blodet annerledes enn for offerdyret som gitt mengde. Dermed vil det også være naturlig å undersøke religionens verdiforståelser av offerdyret på den ene siden og verdien av offerdyrets blod på den andre siden. Den videre undersøkelsen vil gi mer informasjon om den har to adskilte fokus.

## Offeret og blodet i fokus

### **Offeret, offerdyret og blodet i religiøse riter fra Ugarit**

Informasjonen fra leirtavlene funnet i Ugarit, som relaterer til religion, er gruppert etter type informasjonsinnhold. Del Olmo Lete grupperer disse inn i seks kategorier. I den første kategorien finnes rent administrative lister av hva som er medgått av mat og drikke og hva som trenger å skaffes. Erfaringsbasert kunnskap som lagres til neste gang. Deretter følger forskjellige kategorier av riter. En kategori omhandler de enkle ofringer til en adressert guddom. Denne riten kan innkludere et offerdyr, men den kan også være uten. Hvis der er innkludert et offerdyr er ikke selve ritualet av hvordan dette dyret skal slaktes nedskrevet. Del Olmo Lete antar at det rituelle slaktemønsteret var innarbeidet og kjent, og dermed ikke trengtes å bli nedtegnet. (Lete 2004, 17) Sannsynligvis ble disse offerhandlingene gjort så ofte at en beskrivelse av slaktingen, blodtappingen, oppstykingen av slaktet, brenningen og inntaket av det som skulle spises var unødvendig. Eksemplets overlevering og den verbale kommunikasjonen innbakt i ritens utførelse ble til stadighet gjentatt og kontrollert av de tilstedeværende. Deretter følger beskrivelser av mer sammensatte riter. Riten kan da være knyttet opp mot kalenderen eller mot hendelser. Den femte kategori av leirtavletekster er beskrivelser av ikke-rituelle offerhandlinger. Dette vil være

offerhandlinger som ikke er knyttet opp mot religiøse fester eller kongelige hyllinger. Siste kategori er tekster til bruk for resitasjon under den kultiske handlingen. (Lete 2004, 19)

I legenden om Kirta finnes en beskrivelse av ofringer som pågår i en hytte på kongepalassets tak. Denne kana'aneiske hytte-konstruksjonen kan ha sine paralleller til sukkotfeiringen i den mosaiske tro. Ved en gjennomført offer-rite på palassets tak, vil det være mulig å forestille seg et møte mellom det kongelige mennesket og guddommen. I forkant av dette hellige møtet måtte kongen gjennomgå et renselsesrituale, som hadde sin funksjon til solnedgang. Dette møtets betydning forsterkes ved at der i palassets konstruksjon er arrangert en offerplass i et større gårdsrom ved inngangen til den kongelige gravplassen. Ved dette offerstedet er det mulig å tenke seg at offeret vil kunne kommunisere inn mot de døde kongene. (Lete 2004, 33) Kongen har også en staus av å være sønn av *Ilu*. Dermed har kongefamilien en posisjon mellom mennesket og guddommen. (Lete 2004, 326)

Forskerne opererer med to typer offer identifisert fra det ugarittiske materialet. Den ene offertypen beskrives med *šrp* og den andre med *šlmm*. Muligens er disse to offertypene parallelle med de mosaiske brennoffer og fredsoffer eller kommuniens offer. I tillegg til disse to beskriver flere tekster et drikkoffer. Dette er særlig nevnt tilknyttet begravelser. (Lete 2004, 36-37)

Av offer tilknyttet både *šrp* og *šlmm* finnes for det meste pattedyr og fugler. De mest vanlige av husdyrene er okser, kyr, værer og søyer. Av fugler er duer og turtelduer spesifisert. Fisk er også tatt med. Nevnt er også esler, gjeiter og gjess. I noen tekster er spesifisert ungt dyr. Under den beskrevne offerakten spesifiseres også deler av dyret. Det kan være at innvollene er spesielt nevnt, eller at en muskel, leveren, hjertet, leverlappen, milten, nyrer, hjerteposen, kråsen fra fugler eller fett er spesielt fremhevet.

Det gjenværende av dyret går vanligvis med i brennofferet. Ved oppramsingen av denne spesifiserte listen av de forskjellige kroppsdelene av offerdyret eller offerfuglen, bemerker del Olmo Lete noe overrasket at blodet er utelatt i de ugarittiske offer-ritualene. (Lete 2004, 41)

Slaktofferet er ikke det eneste offermaterialet som er beskrevet i de ugarittiske tekstene. Den kultiverte botaniske verden deltar med vin, olje, frøkjerner, mel, kaker, honning og balsam. Fra mineralverden finner vi metaller som sølv og gull, og gjenstander som kopper, tallerkener og lamper. Klær er også nevnt. (Lete 2004, 41)

Den gjennomgående tanken bak de globale offer-ritene er å gi for å få. Brennofferet slik det omtales i de ugarittiske tekstene innehar den samme globale forståelse og funksjon. Dyreofferet synes å ha en høyere verdi enn det botaniske offeret. Motivet er likevel det samme. Men ofte er brennofferet et kombinasjonsoffer av gave tilført guddommen på alteret og et måltidsfelleskap hvor offerdyret bidrar til måltidet. Da er motivet utvidet fra å være en gave for å få til å bli et fredsskapende

fellesskap med det guddommelige. Slik skulle hele panteonet investeres i både med gaver og fellesskap. Antallet guder som skulle inkluderes medførte en tilsvarende multiplisering av ritualet. (Lete 2004, 149) I tillegg til disse to hovedfunksjonene i den religiøse forståelse og forestilling finnes også et tredje motiv. Dette er bare såvidt nevnt i leirtavlenes formidlinger, men der var også innbakt et motiv av forsoning i offerhandlingen. Denne takegangen er særlig knyttet opp mot det nye vekstårets begynnelse og måneden *riš yn*. Da var det viktig å få nullet ut alle utilstrekkeligheter fra menneskets side, som kunne ha samlet seg opp som negativ saldo i gudenes bokholderi. Utilstrekkelighetene skrev seg fra tre synder: Sinne, feighet og svikt ved deltakelse/bidrag i ritene. (Lete 2004, 158) Siden dette var et gjennogående behov hos den ugarittiske befolkningen ved inngangen til det nye året, er det relevant å sammenligne denne motivasjonen og påfølgende handling i bønn og offer med tilsvarende motiv og tanke i den mosaiske religionen. Del Olmo Lete kaller den kana'aneiske offerfesten ved *riš yn* for det kana'aneiske Yom Kippur. (Lete 2004, 159) Med bakgrunn i at folket i Ugarit fulgte en kalender som knyttet seg opp mot månens syklus, som var vanlig for området, ble det også naturlig å dele opp månens syklus i nymåne, voksende halvmåne, fullmåne og avtagende halvmåne. En syklus som ville ta 29,5 dager. Dermed vil de forskjellige avlesbare månefigurene kunne deles inn i et sju eller åtte dagers intervall. For Ugarits vedkommende er der funnet et mønster i at dag 1, 8 og 14/15 i måneden har en fremhevet plass. Men fra fullmåne ved dag 14/15 finner en ikke at dag 21/22 har noen fremhevet posisjon. Dermed er der ikke grunnlag for å hevde at et ukesystem var gjennomført, men kanskje vi kan kalle det en begynnelse på et uke system, hvor noen dager var fremhevet med spesielle offerritualer foran andre. For måneden *hyr* kan offermengdene for de forskjellige dagene eksempelvis se slik ut. Dag 1: 2 værer, 1 shekel, 1 tallerken, 1 bukk og 2 fugler. Dag 8: Korn, brød, 1 shekel og vin. Dag 14: 2 bukker. Dag 15: 7 bukker, 1 tallerken, 7 kyr og 14 søyer. I forkant er der renselsesdager og i etterkant avsakraliseringsdager. (Lete 2004, 236) Der er ikke funnet tekster fra Ugarit som beskriver menneskeofring.

### **Offeret, offerdyret og blodet i mosaisk religion**

*Tredje Mosebok* gir en innføring i offer-ritene i den mosaiske tro slik de ble praktisert og forstått ved nedtegnelsen av denne boken. Bokens innhold er ferdigstilt mye senere enn leirtavlene fra Ugarit. Selv om tradisjonen tillegger bokens innhold til Moses, er bibelvitenskapen stort sett enig i at bokens form, slik den finnes i dag, er blitt til etter tilbakekomsten fra Babylon i 538 f.Kr.. Boken omtaler likefullt en tradisjon som er mye eldre. Før Salomos tempel ble revet ned av Nebukadnesars hærstyrker i 587 f.Kr., ble templet frarøvet alt sitt verdifulle innhold. Derav flere tusen kopper, kar og fat. De samme koppene, karene og fatene blir 50 år senere hentet ut fra Nebukadnesars tempel i

Babylon og overlatt til Sesbassar, for at de skulle komme tilbake til templet i Jerusalem. (Esra 1,8)  
Det var der de hørte hjemme. Teksten i Esras bok er nedskrevet nær sin samtid og kan dermed betraktes som et historisk tilnærmet pålitelig skrift. Dermed vet vi også at den tempeltjenesten og offer-ritualene som detaljert beskrives i *3 Mosebok* har blitt praktisert lenge før denne boken fikk sin nåværende form.

Innledningsvis i *3 Mosebok* beskrives brennoffer av storfe eller småfe. Offerdyret skal være et lyteløst hannkjønn. Offeret skal være til soning for den som gir det. Blodet skal samles opp i et kar og stenkes på alteret. Er offeret en fugl, skal blodet presses ut mot alteret og kråsen tas ut og kastes for seg. Enten offeret er et dyr eller en fugl, skal innvollene vaskes og alt brennes opp. Er det medbrakte offer mel og kake, skal noe brennes og noe være til mat for prestene. En del av dette offeret kalles påminnisoffer. Bakverket skal være uten syret deig og heller ikke inneholde honning. Til alle slike offer tilhører salt. Hvis noen vil bringe fram et fredsoffer av storfe, kan det være enten en okse eller ei ku. Dyret må være uten lyte. Når dyret slaktes, skal blodet samles opp og stenkes rundt om på alteret. Fettet, den store leverlappen og nyrene skal tas ut og brennes som et ildoffer til velbehagelig duft for Jahve. Er offergaven av småfe, skal ritualet gjennomføres på samme måte. Fettet fra offerdyret tilhører Jahve. Fett og blod skal ikke etes. I 3 Mos 4 og de påfølgende kapitlene beskrives syndofferet. 3Mos.4,1-7:

Herren talte til Moses og sa: Tal til Israels barn og si: Når noen synder av vanvare mot et av Herrens bud og gjør noe han har forbudt å gjøre, så skal han, dersom det er den salvede prest som synder og slik fører skyld over folket, ofre til Herren en ung okse uten lyte til syndoffer for den synd han har gjort. Han skal føre oxen fram for Herrens åsyn. Så skal han - den salvede prest - ta av oksens blod og bære det inn i sammenkomstens telt. Og han, presten, skal dyppe fingeren i blodet, og han skal stenke av blodet sju ganger for Herrens åsyn, like foran helligdommens forheng. Noe av blodet skal han stryke på hornene av alteret med den velluktende røkelse, det som står for Herrens åsyn i sammenkomstens telt. Resten av oksens blod skal han helle ut ved foten av brennofferalteret, som står ved inngangen til sammenkomstens telt.

Det interessante her er å legge merke til ritualet. I dette tilfellet er det en prest som skal bringe en okse til helligdommen, legge hånden på dens hode og slakte den. Deretter skal blodet samles opp og bæres inn i sammenkomstens telt. Der skal presten dyppe fingeren i blodet og stenke av blodet syv ganger foran helligdommens forheng. Noe av blodet skal han stryke på røkelsesalterets horn. Resten av oksens blod skal han helle ut ved brennofferalteret som står ved inngangen til sammenkomstens telt. Ritualet omkring blodet har fokus like etter at dyret er slaktet. Muligens er det med hensikt at ritualet vedrørende blodet er nevnt før det videre ritualet med resten av slaktet. Deretter skal fett, nyrene og den store leverlappen brennes som ved de andre offerne. Resten av oxen skal brennes utenfor leiren på askehaugen fra ofringene på alteret ved helligdommen. Har hele folket syndet skal

en ung okse ofres med et tilsvarende rituale. Har en høvding av folket syndet av vannvare vil en bukk kunne gjøre opp som syndoffer. Da skal blodet ikke bringes inn i teltet. Hvis en av folket har syndet skal en geit eller sau ofres på samme vis. For annen synd enn den utført i vannvare vil også et syndoffer sammen med bekjennelse av synden kunne gjøre soning for den som har begått synden. Hvis noen ikke har råd til en sau, kan to turtelduer eller to dueunger brukes som offer. Men blodet fra offeret skal, selv om det er en due, stenkes på alteret og resten presses ut ved alterets fot. Har vedkommende heller ikke råd til dueunger kan et vegetabilsk offer brukes. Da skal en tiendel av en efa fint mel gjøre nytte som syndoffer. Prestene som tjener ved helligdommen kan ete av kjøttet til offerdyrene, men de kan ikke ete av kjøttet til de offerdyrene hvis blod ble båret inn i sammenkomstens telt. Kjøttet fra disse dyrene skal brennes. (3 Mos 6,23) I 3 Mos 7 følger loven om skyldofferet:

Dette er loven om skyldofferet: Det er høyhellig. På det stedet hvor brennofferet blir slaktet, skal skyldofferet slaktes. Blodet skal stenkes rundt om på alteret. Alt fett skal ofres, både fetthalen og fettene som dekker innvollene, begge nyrene med det fett som er på dem ved hofte, og den store leverlappen, den skal tas ut sammen med nyrene. Og presten skal brenne det på alteret som ildoffer til Herren. Det er et skyldoffer. Alle menn som er prester, kan ete det. På et hellig sted skal det etes, det er høyhellig. (3 Mos 7,1-6)

Det er grunn til å anta at det tidligere beskrevne syndofferet dekket over syndene som ble gjort i vannvare, som synderen knapt visste om. Når teksten nå lager en distinksjon mellom syndoffer og skyldoffer er trolig tanken at skyldofferet dekker over de synder som synderen er seg bevisst. Retningslinjene fra teksten er at samme lov angående ritualer skal gjelde for skyldoffer som for syndoffer. Deretter følger lover om hvem som kan ete hva og hvor lenge kjøtt kan oppbevares. Til avslutning på disse beskrivelsene av offer-ritualene følger en konsekvensutredning av følgende for den som deltar i riten uten å følge de gjeldene regler. Den som spiser kjøtt av Jahves fredsoffer når han selv er rituelt uren, han skal utryddes av folket. Den som eter fett av noe dyr, som der ofres ildoffer fra, han skal også utryddes av sitt folk. Det samme gjelder den som eter blod.

### **Offeret, offerdyret og blodet i norrøn religion.**

I norrøn mytologi finnes gave-offer og takke-offer. Disse ofrene hører sammen og er gjerne et førstefødsels-offer eller et førstegrøde-offer. Det kan eksempelvis være den første kalven eller det første lammet som ofres, eller hvis det er et vegetativt offer vil det være naturlig at det er noe av det første modne kornet som ofres. Prisippet for offeret er også her at giveren forventer å få tilbake. (Näsström 2002, 25) I den norrøne kulturen var også dette et innarbeidet prinsipp om gaver mennesker i mellom. Flere vers av Håvamål forteller om gavens relasjonsbygging. Marcel Mauss

summerer dette prinsippet opp slik:

Det gjennomføres bytte og kontrakter i form av gaver, som i teorien er frivillige, men som i realiteten representerer en forpliktelse. (Sigurðsson 2010, 18)

Et annet, men heller sjelden, offer vi finner i den norrøne religionspraksis er soningsofferet. Dette er et offer som gis for å gjenopprette en relasjon som kan være ødelagt. Det mulige relasjonsbruddet er ikke tilknyttet brudd på noen etiske bud eller regler, men det er heller det erfarte relasjonsbruddet som trenger å gjenopprettes. At eksempelvis regnet uteblir kan ha sin årsak i at gaven ikke var stor nok. Da trengs et sonoffer for å dekke over den gaven som var for liten, og for om mulig å supplere den foregående offergaven. Ikke sjelden er årsaken til et erfart relasjonsbrudd å finne i fenomenet sydebukk. Gjerne da i forbindelse med en oppstått krisesituasjon. Men sydebukkbegrepet kan også forekomme i en rite knyttet til kalenderen, da gjerne i tilknytting til renselse. Begrepet sydebukk i denne sammenheng kan ikke sammenlignes med sydebukkbegrepet fra 3 Mos. 16, 8-10 hvor folkets synder plasseres på en bukk som jages ut i ørkenen under Yom Kippur. I en slik sammenheng vil sydebukken være uren og ikke egnet som offer. Sydebukken i norrøn forståelse er den som forårsaker den negative erfaringen. Ved begravelser kunne der ofres mennesker og dyr som fulgte den døde i graven. Tanken var at gravofferet skulle holde den døde med selskap. Det mest dominerende offeret er kommunikasjonsofferet, måltidsfellesskapet, der guddommen er innvitert ved at deler av offerdyret blir gitt til ham ved å brennes på alteret. I noen tekster, som tydelig er motivert ut fra et kristent perspektiv, finnes også utsagn som å dyrke hedenske guder, hauger og hargar. (Näsström 2002, 25-27; 29)

I *Hávamál* 144 i slutten av *Rúnatal* forekommer de tre verbene *blóta*, *senda* og *sóa*. Näsström beskriver dem som tre synonymer av verbet å ofra. (Näsström 2002, 28) At disse tre nevnes hver for seg som en adskilt handling i samme verset, indikerer likevel at de utgjør ulike handlinger i offer-riten. Av de tre nevnte verbene knyttet til offer kan *senda* formidle handlingen av å meddele offeret til gudene. I *Beowulf*<sup>6</sup> forekommer uttrykket *swefed ond sendeþ*, som kan forstås som slått og drept. Da i forståelse av at dyret ble slått i svime med et slag i hode før det ble stukket og drept. *Senda* kan også bety å distribuere offeret til gudene og blandt ritens deltakere. (Näsström 2002, 28-30) Om *sóa* skriver Näsström:

Man skulle tänka seg at detta ord signalerar det moment av ceremonin när offret förs fram till den heliga plats där dödandet skal ske och i och med detta helgas, något som också antyds i betydelsen av «dyrkan». *Sóa* skulle därmed uttrycka dödandet. (Näsström 2002, 32)

---

6 Sagafortelling om Odin fra England

Näsström setter også fram tanker om at blodet muligens kunne bli sett på som gudenes del av gaven og takkeofferet, i og med at gudebildene mottok blodet da de ble farget røde i ritualen. Fra *Hervørs saga* refereres også til et offer-tre, som ble farget rødt av blodet. (Näsström 2002, 38) Der er ikke grunn for å betvile at blodet ble samlet opp i kar under slaktingen. En angitt visp av tynne kvister var også et fast tilbehør i bollen. Blodet skulle forhindres i å levre seg, slik at det kunne brukes til å farge de nødvendige figurer, alter og bygningsdeler røde. Til dette formålet ble også vispen brukt som stenkeredskapet. Dette synes å være en viktig del av *blót*-riten. Når relasjonen til gudene ble oppfattet å være brutt, når det ble sult og elendighet i landet, måtte der blod til. Først ble der ofret dyr. Men ved en anledning fortelles det at det var Domaldes, kongens, blod, som måtte farge jorden rød, for at gudene skulle bli fornøyde. Fortellingen lar seg ikke verifisere, men det fortelles at svearnas folk med blodige våpen skulle ofre – *of sóa* – herskeren for god avling. Ved en annen anledning ble kong Olav Trætälje i Värmland ansett å være årsak til uår, fordi han hadde ofret for lite. Da ble han sperret inne og brent sammen med sitt hus. På denne måten ble kongen gitt som offer til Odin. Ved begge disse mytene synliggjøres det at kongen var folkets fremste representant innfor gudene, og ved de angitte *blóts*-handlingene ble kongene stilt til ansvar for folkets vel. I religionshistorisk terminologi kalles denne forståelsen av kongens posisjon og funksjon for et sakralt kongedømme. (Näsström 2002, 40-42)

I boka *Norrøn Religion* skriver Gro Steinsland om *blót* og offer:

Substantivet *blót* har sammenheng med verbet *blóta*. I ordet ligger meningen «å styrke», man styrker guder og makter med offer. Oftest er det snakk om slaktoffer, altså blodige offer, men offeret kan også bestå av mat og drikke eller verdigjenstander som legges i jorden, for eksempel gullgubber og brakteater. I krisetider kan det dreie seg om offer av mennesker, våpen eller andre verdigjenstander. Etymologisk kan *blóta* ha hatt betydningen «stenke», «sprute», underforstått er det blodet fra offerdyrene som stenges over gudebilder eller alter. Skriftlige kilder bruker også uttrykket *rjóða*, det vil si «rødfarge» gudebilder og fundamentet som disse sto på, med blod fra offerdyr. (Steinsland 2005, 276)

Disse tankene fra Steinsland er interessante, men også utfordrende. Interessante fordi hun ut fra beskrivelser i norrøn tekst og arkeologiske funn søker å finne et plausibelt handlingsmønster. Funnet av verdigjenstander i jorda medfører tanker om at disse er ofret. Stenking av blod synes å være en naturlig handling fordi gudebilder og alter er rødfarget. Men hvorfor blir guder og bilder farget røde? Der må naturligvis være en tanke bak den handlingen når den utføres. Hvis gjenstander funnet i jorda er ofret, altså lagt der med en hensikt, da må der også være en forutgående tanke om hvorfor dette er gjort. I Steinslands forståelse er dette en del av *blót*-handlingen og hun ender opp med å definere det som handling for å «styrke» gudene. Forståelsen virker noe generell. De islandske *Fornaldersagaene* har mange beretninger om gravrøverier og enda til plyndring av *hov*. Det vil



trolig invitere til ytterligere berikelser for den uærlige om der ble nedgravd gull og andre edle metaller som gudeoffer. Hvorfor Steinsland tenker i retning av å «styrke» gudene gir hun ikke noen videre forklaring på. Om stenking av blod skriver hun:

Offeret var et hovedelement i kulten, et stort kultgilde som kalles for *blótveitzla*, det var et rituelt gjestebud der mat og drikke var viktige ingredienser. Gudene fikk noe av blodet og fett av offerdyret. Blodet ble samlet i særskilte kar, kalt lautboller, og stenket på veggene, gudesymbolene og kultdeltakerne. Opplysningene om blotritene stammer imidlertid fra litterære skildringer som kan være inspirert av middelalderkirkens bruk av vievann og vievannskoster. (Steinsland 2005, 276)

Ut fra kristen språkbruk er det forståelig at den tidligere religionen, eller den religionen den skrivende selv ikke tilhører, ofte blir omtalt med negative vendinger i forhold til egen kristen tro. Til et slikt formål kan der bli brukt uttrykk som neppe sier så mye opplysende om norrøn religion, men uttrykk som heller brukes for å skape en nødvendig avstand til den nye og mer aktuelle kristne tro. Når det gjelder stenking av blod og en ytterligere forståelse av tanken som kan ligge bak denne handlingen, vil dette bli diskutert senere. Noen benevnelser må likevel anses å ha en nøytral formidlingsverdi:

I fagdiskusjonen forbindes den offentlige kulten i vikingtiden med kultstedsbetegnelser som *hov*, *horg*, i den senere tid også med *hall* og *sal*, og med kultleder betegnelser som *høvding*, *jarl* eller *konge*, *tul*, *gode* og *gydje*. (Steinsland 2005, 270)

*Hovet* vet vi fra flere kilder i det minste var et hus som inneholdt gudefigurene der skulle ofres til. *Horg* er et tilnærmet udefinert begrep, men det finnes gjerne i tilknytning til at *hov* nevnes. Det norrøne ordet *horg* betyr en steinsetting, haug eller røys. I eddadiktet *Hyndluljóð* finner vi at Frøya roser kongesønnen Ottar for å ha dyrket henne trofast og reist *horg* for henne, som er lagt opp med steiner, og at Ottar har rødfarget steinene med okseblod. I *Heidreks saga* nevnes at kong Alf rødfarget *horgen* under et *diseblót*. (Steinsland 2005, 284) Slik disse tekstene formidler bruken av *horg* begrepet, synes dette å være annerledes enn *hovet*. *Hovet* er et begrep som angir et rom, *horg* er å forstå som en beskrivelse av noe som innehar en funksjon, som er knyttet opp mot en handling. Handlingen er igjen relatert til offerdyret. Det er blodet fra offerdyret, når det slaktes, som farger *horgens* steiner røde. Å mene at *horg* betyr en steinsetting, haug eller røys blir dermed bare hen i mot en upresis beskrivelse av *horgen* som fenomen. Det er først når vi blir kjent med funksjonen til denne steinrøysa, vi kan gi begrepet *horg* et mer presist innhold.

I sagaen om Jomsvikingene fortelles det at Håkon jarl ofrer sin sju år gamle sønn Erling, for at gudene skal gi ham seier i den pågående kampen. (Näsström 2002, 35) Snorre tar ikke dette med i

Heimskringla, der nevner han bare at noen sier at Håkon jarl *blótet* sønnen sin for seier. (Snorre 2006 s.141) Det er likevel ikke til å komme fra at der foregikk menneskeofring innenfor den norrøne religionskulten. Adam av Bremen forteller om menneskeofring i Upsala, og den tyske biskopen Thietmar av Merseburg (975-1018) forteller at folket samlet seg i Leire på Sjælland hvert niende år og brakte gudene 95 mennesker. (Lyngrup Madsen 2011, kap 5) Nå var både Adam og Thietmar tilknyttet den oppkommende geistligheten i Nord-Europa, og det var sannsynligvis viktig for dem å nødvendigjøre misjonering av den delen av det germanske folket, som enda ikke var innlemmet i kristen tro. Dermed kan det godt være at beskrivelsene var noe overdrevet for å selge inn misjonsmarken. Likevel er det ikke til å komme fra at billedveven fra Osebergskipet viser døde mennesker opphengt i trær. Snorre derimot, som selv er en av det germanske folket, som fortsatt ikke har tatt imot kristen tro, har heller behov for å sette spørsmåltegn ved historien om Håkon jarl, for å gjøre bildet av sin egen religiøse gruppe bedre i sammenligningen med de som hadde tatt i mot den nye troen.

## Forskningsfront mot offer og blod

### **Aktuell forskningsfront om offerets rolle**

I praktisk talt alle former for religion synes det levende offeret å ha en plass rangert over både det vegetabiliske offeret og libasjonsofferet. Religionens innerste kjerne synes å være knyttet til lidelse, blod, offerdød og i sin ytterlighet det å innta det drepte offeret i et måltid. Det siste kan også gjøres i en symbolsk form. (Näsström 2002, 15) Men for den praktiserende religiøse offer-riten i Midt-Østen for tre tusen år siden, og den samme ritene i Norden for tusen år siden, bestod ikke offermåltidene av symbolske former. Det var det drepte, det ofrede, eller som de ville sagt det i Norden, det *blótede* dyret, som ble inntatt i det rituelle måltidsfellesskapet.

Det germanske begrepet offer har samme stamme som det latinske *offerre*, som betyr å gi eller å tilby. Men i den norrøne religion var det ikke bare begrepet offer som ble brukt, her var det dominerende begrepet *blót* eller å *blóta*. Begrepet ble brukt både som substantiv og som verb. Det er selvsagt mulig å gi dette ordet det samme innholdet som det germanske ordet offer, men avstanden mellom den norrøne germanske kulturen og den germanske kulturen på nordre del av fastlands Europa var ikke stor. Derfor er det mulig å anta at hvis begge disse to ordene er til stede i det kultiske vokabularet, vil de sannsynligvis ha forskjellig formidlingsinnhold. Å gi en gave er en handling rettet mot en mottaker. Å avhende en gave, hvor den blir totalt tilintetgjort, kan være en handling med giveren i sentrum. Her kan muligens være to begrepsinnhold, som satt opp mot hverandre kan skape en distinksjon mellom offeret og *blótet*. Dette vil jeg drøfte litt mer inngående i et senere avsnitt. Likegyldig hvilket begrep som brukes, vil handlingen i seg selv innkludere tre

eller fire elementer. Det er offeret, den som gir offeret og den som mottar offeret. I noen tilfeller kan der være en offerprest til stede, som utfører offerhandlingen på vegne av den som gir offeret.

Britt-Mari Näsström har i boka *BLOT, Tro og offer i det førkristne Norden* diskutert det seneste hundreårets teorier omkring offeret. Hun skriver at de franske sosiologene Henri Hubert og Marcel Mauss i 1898-99 presenterte sitt arbeid *Essais sur la nature et la fonction du sacrifice*. I dette verket kritiserer de den ensidige oppfatningen om at offeret bare kan ses på som et gaveoffer. Kanskje var de inspirert av den engelske antropologen Edward B. Tylor som i sin *Primitive Culture*, 1871, hadde påpekt at offeret var mer enn en gave av den grunn at det inneholdt prinsippet *do ut des*, - jeg gir for at du skal gi. (Näsström 2002, 16) På den bakgrunn blir offeret heller å definere som en investering enn som en gave. Flere antropologer prøvde ved forrige århundreskifte å finne forståelsesbegreper som kunne knyttes til offeret. Tyskeren Wilhelm Schmidt framholdt gaveofferet som først og fremst en takk til de guddommelige maktene. Med en helt annen innfallsvinkel framsatte engelskmannen William Robertson-Smith en mulig universell teori om at offerdyret ved ekstraordinære tilfeller kunne utgjøre stammens totem. Denne tanken kom senere til å bygge bakgrunnen for Sigmund Freuds tese om drapet på urfaderen som religionens begynnelse. På bakgrunn av 1900-tallets forskning på totemisme deler ikke Näsström denne tanken om offerdyret som totem. (Näsström 2002, 16) Jeg kan ikke umiddelbart være enig med Näsström her, det kommer an på hva Robertson-Smith la i sin forståelse av totem. Totemet kan formidle stamme-kultens innhold, eksempelvis slik som korset kan formidle kristendommens innhold. Slik er det kanskje mulig å tenke seg at offerdyret i seg selv kunne formidle den tilstedværende forståelse innenfor den kulten hvor det ble ofret. I så fall vil Robertson-Smiths teori ha sin berettigelse. Hubert og Mauss søkte å unngå å drukne i kompleksiteten av offer-ritene ved å lete etter et minste felles multiplum i den strukturelle likheten i offer-ritene. Dette fant de i form av den doble prosessen av kommunikasjon mellom det hellige og det profane. Etter deres forståelse spillte offeret en formidlingsrolle i interaksjonen mellom den ofrende i sin verden mot hva de omtaler som den andre verden. Ved formidlingen i ritualen ble offeret sakralisert samtidig som det gav tilbake en opplevelse av hellighet til dem som deltok i offerhandlingen. Hvis offeret også var innhold i et kommunion-måltid, ble det helliggjorte offeret igjen desakralisert når det ble inntatt. Näsström kommenterer at tanken om at offeret i seg selv også kunne utgjøre offermottakere nå ble begripelig gjennom denne teorien, men at den også samtidig kom til å vekke anstøt fordi det ble mulig å trekke paralleller mellom de primitive offerkulturene og Kristi offerdød. Dette ble ytterligere forsterket ved at mange aktive religioner i dag, som jødedom, zoroastrisme og buddisme tar avstand fra offerkult-tenking, samtidig som kristendommen setter Jesu soningsoffer sentralt i sine gudstjenester. (Näsström 2002, 17) Det kan synes noe utenfor oppgavens idé å trekke med tenkning rundt kristen forståelse og praksis av

Jesu soningsoffer. Like fullt er det viktig å ha denne tanken med i den videre oppbyggelsen av forståelse ved sammenligninger mellom de forskjellige religionene som omtales her, fordi Jesu soningsoffer har sitt opphav i den mosaiske offerforståelsen og kan dermed være interessant å reflektere mot de andre offer-forståelsene vi finner i den kana'aneiske offertanke og den norrøne offertanke. I tiden etter Hubert og Mauss har flere prøvd seg med utfyllende forklaringer om strukturer ved offer-riten og offeret i seg selv. Flere har poengtert den menneskelige angst som en motorkraft i offerhandlingen, og på den måten forklart sydebukkens funksjon. Men de har alle endt opp i nærheten av Hubert og Mauss teori. (Näsström 2002, 18)

Alt som finnes av informasjon om offeret i norrøn mytologi er nedskrevet av kristne, eller i en tid der kristendommen har dominert samfunnskulturen i flere hundre år. Dermed har lingvistikere hevdet at disse tekstene ikke kan tas seriøst, fordi de omtaler en tid som forfatteren selv gjerne ønsker å markere et skille fra, noe som kan medføre at den kulturen han selv ikke er en del av omtales mer negativt enn hva som er riktig overfor den. Det er også hevdet at offer-ritualer fra GT er flettet inn i tekstene for å forsterke denne avstanden. Men Britt-Marie Näsström mener å finne flere dyktige forskere som har kommet opp med seriøse bidrag til å skape et troverdig bilde av de gamle norrøne offer-ritualer. Blandt mange bidragsytere fra midten av 1900-tallet trekker hun særlig fram Margaret Cluines Ross og hennes bok *Prologued Echoes: Old Norse Myths in a Medieval Society*. Näsström omtaler boken som en milepæl i studiet av gammel skandinavisk religion, ved at den gjennomgående henviser til antropologiske og religionshistoriske metoder fra de siste tiårene. Avslutningsvis understreker Näsström at forskningen innefor den norrøne religionen ikke på noen måte er avsluttet, men at der med oppdagelser av nye funn som stadig tilkommer, er et fortsatt behov for ytterligere belysning av de anvendte offer-ritualene. (Näsström 2002, 19-20)

### **Aktuell forskning om blodets rolle**

I den tidligere omtalte artikkelen *The Symbolism of Blood and Sacrifice* (1969) gjør Dennis J. McCarthy et hederlig forsøk på å påvise en forskjell i forståelsen av blodets betydning i mosaisk forståelse av blodet sammenlignet med forskjellige kultpraksiser i den nære geografiske omverden. Utgangspunktet for McCarthy er formidlingene fra 1 Mos 9,4, 3 Mos 17,11 og 5 Mos 12,23. Alle disse versene formidler at det levendes sjel er i blodet. Når det var viktig å formidle sjelens tilstedeværelse i blodet, vil vi også kunne tenke at blodet ble forstått som selve individets liv. McCarthy formidler en enkel parallell ved at tap av blod var tap av kraft, dermed kan blodet også lett identifiseres med kraft. Men blodet kan også assosieres med frykt, vemmelse, sykdom og død. Å prøve å forstå hvilke tanker som var til stede der offeret ble slaktet synes å være McCarthy's innfallsvinkel mot en analyse av blodets betydning i de forskjellige kult-riter. McCarthy påpeker

også innledningsvis at i den mesopotamiske i skapelsesberetningen, som er formidlet i *Enûma Eliš*<sup>7</sup>, blir en drept guds blod opphavet til at leiren blir levende. Likevel synes ikke denne skapelsesmyten og ha noen innflytelse på tanken om blodet i de sumerinspirerte mesopotamiske offer-ritene. Der er det måltidet som står i fokus. (McCarthy 1969, 166) Det synes neppe heller aktuelt å tenke seg at offer-riten har gjennomgått en fornyelse som medførte at blodet hos dem fikk en ny og mer sentrert betydning, all den tid det er gjennomgående at måltidet står i fokus også hos de mesopotamiske semittene, og at de heller ikke vektlegger blodet i noen form for renselse eller innvielse-ritualer. Dette kommer i sterk kontrast til den mosaiske praksis, der blodet er det universelle renselse og innvielse-medium. På den bakgrunn synes det vanseklig å tenke seg at hvis blodet, som i sumerisk-mesopotamisk forståelse har et guddommelig opphav, hadde hatt en funksjon i de tidligere offer-ritene, vil det neppe bli utelatt hos de akkadiske og semittiske etterfølgerne. (McCarthy 1969, 167) Denne distinksjonen mellom mosaisk og annen semittisk blodsforståelse er et grunnleggende poeng i McCarthys videre argumentasjon. Han bemerker likevel at det akkadiske ordet for å ofre er *naqû*, et ord som må oversettes med å tømme ut. Men dette ordet er sentralt for hele offer-riten og vil dekke all libasjon, og dermed ikke nødvendigvis være knyttet opp mot blodet. Parallellen finnes også i den hettitiske og i den egyptiske offer-kulten. Blodet har heller ikke der en signifikant rolle, mens ritualene i seg selv også hos Hettittene beskrives som å tømme ut, da med ordet *šipand*. Offer-ritualene handlet om å gi mat til gudene, en mat de var avhengig av. Blodet som en guddommelig substans hadde ingen vekt, det handlet om fest, kongelige måltider, mat og drikke. (McCarthy 1969, 168) I Gilhus og Thomassen studier av de gamle religioner finner de at i de greske offer-ritualene ble slaktedyret avblødd liggende på alteret med hodet utenfor alterkanten, slik at blodet kunne renne av. Blodet ble ikke samlet opp. Det rant på jorden eller ble drenert bort i en grøft. (Gilhus og Thomassen 2010, 105) Tilsvarende beskrives også selve slakteriten å være gjennomført i Persia. Der var det prestens oppgave å sørge for en grøft som kunne samle opp blodet og drenere det bort, for at det ikke skulle forurense offerplassen. (Gilhus og Thomassen 2010, 144) Disse observasjonene synes å stemme over ens med det bildet McCarthy beskriver. I akkadisk finnes ordet *kuppuru*, et ord som tilsvarende det hebraiske *kāppēr*, ordet betyr å rense med blod. I akkadisk er ordet brukt vedrørende rensingen av templet ved det babylonske nyttår. Men ritualene her er at det er slakteskrotten av sauene som bæres rundt i templet og på den måten gjør templet rent. Den typiske rensesriten i Mesopotamia var å vaske og skure med vann, olje, melk eller noe lignende. Skulle blod vaskes bort ble det først dekket med nytt blod før alt ble vasket bort. Tanken var da at det nye blodet tok med seg urenheten av det gamle. Etter McCarthys forståelse er

---

7 En babylonsk skapelsesberetning funnet i Ninive(Mosul) som er nedtegnet omkring 700 f.Kr., men som kan ha eksistert allerede tusen år tidligere.

ikke dette annet enn ren magi, at det nye blodet tar med seg det gamle. Det har ikke noen relasjon til blodets kraft i seg selv. (McCarthy 1969, 169)

Både i den kana'aneiske og den greske offer-praksis finnes brennofferet. Da blir spesifikke deler av offerdyret brent på alteret til gudene og det resterende blir inntatt som et kommunikasjon-måltid.

Blodet har heller ikke her noe fokus i ritualet. *Odyseeren* beskriver at grekerne drakk blodet. Dette i skarp motsetning til jødene som fikk klar tiltale i 3Mos.3,17, på at blodet ikke skulle inntas:

Det skal være en evig lov for dere, fra slekt til slekt, hvor dere så bor. Fett og blod skal dere ikke ete.

Et annet viktig aspekt er at grekerne forbandt blod med død og ikke med liv. I ritualer beskrevet i *Illiaden* og *Odyseeren* blir blod gitt til de døde i gravene. En slik bruk av blodet gir inntrykk av uhygge og det motsatte av sant liv. Det samme negative bildet presenteres også av blodet sammen med ondskapsfulle guder. I 3 Mos 19,28 og 5 Mos 14,1 assosieres også blodet med død, men da som et forbud mot at blodet skal knyttes til sorg/død. (McCarthy 1969, 171-172)

McCarthy nevner også apotropaiske riter fra araberverden, som kan synes å ha paralleller til det mosaiske påskeritualet med å smøre blod på dørstolpene. Det kan være å smøre blod på døren, teltet eller dyrene for å beskytte mot onde ånder. Denne skikken er å finne blandt arabiske nomader. Det er umulig å vite hvor gammel den er eller hvor den kommer fra. Det er mulig at den kan ha et felles kulturelt opphav med påskeriten, som ble tatt inn i den Mosaiske religion. Selv om det skulle være slik, vil ikke McCarthy være med på at han har argumentert i sirkel og igjen endt opp ved utgangspunktet, for sitt forsøk på å beskrive en forskjell mellom mosaisk forståelse av blodet og forståelsen av blodet som fantes i de tilstøtende kulturene. Blodet ved påskeritualet og ved tilsvarende bruk beskytter livet, det kommuniserer det ikke. Det advarer ødeleggeren som et beskyttende signal. Kanskje er det blodet som et guddommelig element som avskrekker ødeleggeren, men det trenger ikke være slik. Vanligvis var ødeleggende krefter tiltrukket av blod og ikke avskremt av det. Kanskje virket dette symbolet fordi ødeleggeren ble fortalt at han allerede var blitt gitt sin blodige avgift. Påskelignende blod-ritualer kan gjerne ha vært til stede hos nomadiske kulturer i den nære østen, men blodets iboende forståelse som guddommelig liv finnes bare i Israel. (McCarthy 1969, 173-174) I metodistpastor Sten Nilssons forståelse av den mosaiske offerpraksis er det bare det stedfortredende livs blod som kan dekke over synd. (Nilsson 1987, 19) I en slik forståelse av mosaisk offerblod, som der er grunn til å annta er den samme som McCarthy synes å komme fram til gjennom sin drøftelse av blodets betydning i Israel og den geografiske omverden, skulle der være grunn til å annta at offerdyret med det forsonende blodet vil kunne få en benevnelse

av den brukende i forhold til hvilken forventning den brukende hadde til offeret han brakte til sin gud.

De detaljerte tekstene fra Ugarit forteller hvilke deler av offerdyret som skulle brukes, men siden blodet ikke er med, er kanskje dette fordi blodet ikke hadde noen betydning i selve riten. I så fall er dette tilsvarende blodets bruk slik vi ser det beskrevet fra de greske og persiske riter.

## Drøftinger og sammenligninger

### **Drøftinger og sammenligninger av offerets funksjoner**

#### **i kana'anisk religion og i mosaisk religion**

Vi står overfor to riter hvor offeret er sentralt i to forskjellige religions-kulturer. Den ene har sitt sete i Ugarit, en kystby i dagens nordlige Syria. Den andre religions-kulturen har sitt sete i Jerusalem.

Den geografiske avstanden mellom de to byene er omkring 400 kilometer. Sannsynligvis har de jevn kontakt med hverandre gjennom handel og sporadisk kontakt ved militære operasjoner.

Ugarit er, som tidligere nevnt, avlest som religiøst kultsted omkring år 1200 f.Kr.. Det vi har av mosaiske kultbilleder er nedtegnet omkring 600 år senere. Vi vet at de skriftene som da formes har bakgrunn i eldre skrifter og innarbeidet tradisjon. Skriftene formidler selv en tradisjonsbakgrunn lenger tilbake enn tidspunktet for avlesningen i Ugarit. Skriftenes egenforståelse mener seg å ha et kultisk opphav tilbake til israelsfolkets utgang fra Egypt, som tidfestes til det 15 århundre f.Kr.. I så fall kan den israelske kulten ha tilført påvirkninger inn i den praktiserende kulten i Ugarit.

Arkeologien mener derimot at den mosaiske kultens tidligste begynnelse har vært i det 13 århundre f.Kr.. I så tilfelle er der mindre mulighet for at den mosaiske kulten kan ha påvirket kulten i Ugarit.

Arkeologien bygger tyngden av sin forståelse på undersøkelser av boplasser i Israel og formidlinger fra Egypt. Særlig formidlinger som bekrefter slavearbeid med å gjøre leire om til brent teglstein på Ramses IIs tid<sup>8</sup>. Dette er historie kjent fra bibeltekst. Men formidlingen fra Egypt angir ikke spesifikt israelittene å være slavearbeiderne. Og det er kjent at den oppblomstrende nasjonalismen i Egypt, som begynner med Det nye riket omkring 1570 f.Kr., og som på Ramses IIs tid allerede hadde pågått i flere hundre år, sannsynligvis hadde behov for å underkue flere folkegrupper enn israelittene. Dermed kan det være mer enn en folkegruppe som berettiger historien om slavearbeidet med å brenne leire til teglstein. Fra annet hold er der særlig tre argumenter som underbygger bibeltekstens tidsangivelse. Det ene er historien om den egyptiske farao Amenofis IV som danner en helt ny egyptisk religionskult i det 13 århundre. Hans gudsforståelse er monoteistisk, gudsbilledet er en sol med hjelpende hender. Muligens er dette et nytt gudsbillede som oppstår i Egypt etter at egypterne har erfart at israelsfolkets gud har hjulpet dem ut av Egypt på ovenaturlig

---

<sup>8</sup> Ramses II var farao i Egypt fra 1279 til 1213.

vis, og etter lang tid i ørkenen etablert dem tilbake i sitt eget land. Amenofis IV skiftet også navn på seg selv til Aknaton. Navnet på Gud forandret han fra Amon til Aton. Da blir hans eget navn Aknaton å forstå som Guds glans. (Gilhus og Thomassen 2010, 49) Det andre argumentet som muligens underbygger en tidligere utgang fra Egypt er funnet av Ramses IIs segl i ei steinrøys i Samaria<sup>9</sup>. Steinrøysa er av arkeologen Adam Zertal ment å være Josvas alter på Ebal fjellet. Da denne røysa ble utgravd av arkeologer i 1981, ble to keramikksegl fra Ramses II funnet der. Zertals forklaring den gang var at seglene var medbrakt fra Egypt av israelitten.<sup>10</sup> Et folk på flukt tar neppe med seg kongens segl. Om dette engang har vært det hellige Josvas alter på Ebal fjellet, har folket heller neppe lagt en fiendes segl i et hellig nasjonalt alter. Det er derimot mulig å tenke seg at kana'aneerne var oppsatt med egyptisk militær-utstyr den gang de mønstret 900 krigsvogner av jern. Egypterne hadde nemlig slått syrerne ved Megiddo i 1480 f.Kr., og tatt 900 krigsvogner fra dem. (Ludin Jansen 1958, 79) Muligens var stål kvaliteten og lagringsforholdene gode nok til at de fortsatt kunne være brukende godt over hundre år senere, om vi holder oss til bibeltekstens tidsangivelser. Alliansen egypterne søker mot kana'aneerne er mulig å forklare med at Egypt enda en gang såg for seg muligheten for å gjenerobre Israel som sitt skatte-land. Dermed gis det tredje argumentet seg selv, nemlig at alteret hadde en etablert funksjon i Israel allerede den gang Ramses IIs soldater kom og satte sin fot på det og markerte det som egyptisk eigendom. Historien om det kana'aneiske felttoget er omtalt i *Dommerboken* kapittel 4. Hvis det skulle være slik at Amenofis IV skulle være påvirket av fortellingene rundt Israels utgang av Egypt, og at Israel var en etablert nasjon med en egen Jahve tilbedelse allerede under Ramses IIs tid, da er det mulig at den mosaiske religionsforståelse også kan ha påvirket offer-ritene i Ugarit i mer enn 200 år før byen ble ødelagt. Hvis der har vært noen påvirkning fra den mosaiske offer-forståelse til Ugarit, da vil det være fra offer-riten ved Tabernaklet i Shilo at en eventuell påvirkning kan ha hatt sin opprinnelse. Uavhengig av om der har vært kontakt mellom de to kulturene som her undersøkes har de like fullt mange fellestrekk som vil kunne ha sitt opphav i en felles kilde.

I Ugarit finner vi offerobjektet til stede i to typer offer-riter. Den ene er *šrp* som blir forstått som et brennoffer. Da er det en ren gave til den adresserte guddom som brennes opp og tilintetgjøres for den som bringer offeret. Brennofferet finnes også rikelig omtalt i flere av Mosebøkene. 1 Mos 8,20 forteller at Noah bygde et alter for Jahve som han offret brennoffer på.

Alle dyrene, alt kryptet, alle fuglene, alt som rører seg på jorden – alt etter sitt slag, gikk ut av arken. Og Noah bygde et alter for Herren. Han tok av alle rene dyr og av alle rene fugler og ofret brennoffer på alteret. Og Herren kjente den behagelige duften, og Herren sa i sitt

---

9 <http://idag.no/aktuelt-oppslag.php3?ID=16231>

10 Informasjon fra samtale med Zertal midt på 1990-tallet.



hjerter: Jeg vil aldri mer forbanne jorden for menneskets skyld, for menneskets tanker er onde fra ungdommen av. Jeg vil aldri mer drepe alt levende, slik jeg nå har gjort. (1 Mos 8,19-21)

Historieskriveren forteller oss at Noah gjorde dette da han kom ut av arken. Hva kan motivet ha vært? Slik dette blir formidlet er det neppe et rendyrket *do ut des* som styrer handlingen. Kanskje er Julius Wellhausen nærmere sannheten når han omtaler offeret som en del av gudstilbedelsen i en lovprisning av Jahve. (Wellhausen 1885, 52) I Dom 20 og 21 finner vi omtalt en uønsket krig mellom Benjamins stamme og de andre av Israels stammer. Under krigens forløp blir det ofret brennoffer til Jahve.

I Mispa hadde Israels menn sverget: Ingen av oss skal gi sin datter til hustru for en mann i Benjamin. Men da folket kom til Betel, satt de der for Guds åsyn til om kvelden, og de løftet sin røst og gråt bittert. De sa: Herre, Israels Gud, hvorfor har dette hendt i Israel at det i dag må savnes en hel stamme av Israel? Dagen etter stod folket tidlig opp og bygde et alter der og ofret brennoffer og fredsoffer. (Dom 21,1-4)

I denne sammenhengen formidler historieskriveren at offeret er heller knyttet opp mot en fortvilet bønn enn som en del av en lovprisning. Begge disse tekstene gir forståelse av en relasjon mellom den/de som ofrer og Jahve som mottar offeret. Den samme nærheten finner ikke del Olmo Lete formidlet i de ugarittiske tekstene. De religiøse formidlingene, som er funnet der, handler om hva som skal ofres og når. At den personlige deltakende opplevelsen ikke er formidlet, trenger ikke bety at den er fraværende. I Ugarit står vi overfor tekster som omhandler hva som skal tilveiebringes av materialer i de forskjellige offerhandlingene, og det er gjennom disse tekstene at selve offerhandlingen indirekte er definert. I den mosaiske formidling finner vi historieskriveren som legger sine forståelser ned i de karakterene han omtaler. Karakterene og hendelsene han omtaler er bevisst eller ubevisst identitetsbyggende og etisk rettningsgivende for en definert gruppe mennesker. I Ugarit dyrkes derimot flere guder som er beskrevet og kjent, og kanskje enda flere som ikke er kjent. Panteonet som er tilstede i Ugarit er tilnærmet det samme som opererer i en større geografisk sirkel. Dermed vil ikke tekstene fra Ugarit ha behov for å formidle identitetsbygging på samme måte som de mosaiske tekstene. Dette må vi ta med i billedbygging av brennofferets rolle, når vi vurderer den kana'aneiske bruken av brennoffer opp mot den mosaiske. Sammenligningen av offerets rolle i de ugarittiske tekstene opp mot offerets rolle i de mosaiske tekstene er å sammenligne offeret fra to tekst-typer, som er skrevet ut fra helt forskjellige motivasjoner. Selv om de ugarittiske leirtavlene er delt inn i seks forskjellige kategorier, er de likevel generelt å betrakte som langt mer deskriptive i sin formidlingskarakter enn hva de mosaiske tekstene og andre tekster i GT formidler. Den deskriptive formidlingen vil være fattigere i informasjonsmeddelelser om hva som motiverer den deltakende og hva den deltakende selv har med seg av forståelser inn i de ritene

hvor han deltar. Når offerets rolle skal sammenlignes utfra tekster, som er forskjellig motivert, kan det som i teksten er utelatt, på mangelfullt grunnlag komme til å bli omtalt som ikke tilstedeværende i forståelse. I så fall kan sammenligningen bli skjev og feil i sin konklusjon. Uten at brennofferets funksjon er beskrevet i detalj, for å klargjøre motivet i noen av disse to offerpraksisene, er det likevel grunnlag for å konkludere at brennofferet, som må representere noe i seg selv, er tilstede i begge offer-ritene. Men begrepet *šrp* i tekstene fra Ugarit dekker ikke at hele offerdyret blir lagt på alteret og brent. Det er sannsynligvis bare innvollene som brennes. (Lete 2004, 36) Dermed er det grunnlag for å anta at motivet vil være forskjellig i en rite hvor hele offeret brennes i motsetning til en rite der bare innvollene brennes. 3Mos.1 beskriver brennoffer hvor offerdyret slaktes og parteres, og brennes i sin helhet stykke for stykke på alteret etterpå. Ikke noe av dyret representerer en verdi som mat for prester eller andre ved at det etes. Dyret tilintetgjøres i sin helhet som brennoffer til Jahve. Mircea Eliade skriver at en praksis av å brenne hele offeret som brennoffer, *olah*, ble innført av israelittene like etter at de var kommet tilbake fra Egypt. (Eliade 1979, 185) Muligens er det grunn for å anta at et offer, som brennes i sin helhet, indikerer en større hengivelse til sin gud for den som gir offeret, enn hva offeret representerer av hengivelse der hvor bare de ikke etende innvollene brennes og resten av offerdyret brukes til mat. I så fall er det en mer bevisst gudsrelasjon å finne i den mosaiske brennoffer-riten enn i den ugarittiske.

Den andre hovedkategorien av offer som vi finner i tekstene fra Ugarit er *šlmm*. Dette begrepet blir sammenlignet med det mosaiske fredsoffer eller kommunionsoffer. Hvis begrepet *šrp* representerte menneskets gave fra sin jordiske bolig til en hellig gud i sin hellige himmelske bolig, og dermed markerte avstanden fra mennesket til gud, vil begrepet *šlmm* representere fellesskapet mellom guddommen og mennesket. Da er det ikke kommunikasjonen nedenfra som er det viktig, men heller kommunikasjonen/fellesskapet i en samlet deltakelse om et felles måltid. Fra en kristen kontekstforståelse er det mulig å forestille seg dette måltidsfellesskapet. Spørsmålet blir om forestillingen er på riktige premisser, eller om den kristne konteksten der søkes å forstås ut fra forrykker forestillingen. Sett fra en kristen kontekst er forestillingen om et fellesmåltid med det guddommelige et måltid i hellighet og overgivelse. Men hva var egentlig premissene for å delta i måltidsfellesskapet i Ugarit? Dyret slaktes, innvollene brennes på alteret og det gjenværende spises. Det er hva vi vet ut fra leirtavlenes informasjon. Det selvfølgelig er sannsynligvis ikke nedtegnet. Ble gudene gitt som brennoffer det ingen mennesker ønsket å spise? Det som vil kunne karakteriseres som slakteavfallet. Hvem kunne delta i måltidet og på hvilke premisser kunne de delta? Igjen, det selvfølgelig er ikke nedtegnet, men hva del Olmo Lete påpeker, er at kongen gjennomgikk et renselsesrituale før han deltok i sermoneien. (Lete 2004, 259) Hvis alle andre deltakere gjennomgikk samme renselsesritualet, er de alle på samme hellighets-nivå. Men hvis det

bare er kongen som gjennomgår ritualet, vil han kunne få en helligere posisjon enn andre mennesker, og på den måten opphøyes gjennom ritualet. Sett fra kongens synspunkt vil ritualet i seg selv bekrefte og styrke hans posisjon. Konstellasjonen i seg selv vil kunne underbygge kongens plass som mellom-mann mellom det guddommelige og mennesket. Kongen blir Guds representant blant menneskene. I en bestemt kongelig ideologi kan han gjerne kalles sønn av Gud, *Ilu*. Det er ikke usannsynlig at dette er en del av realitetsbilledet. Billedet av kongens posisjon er generelt for omverden. I så fall er ikke den delen av offeret som brenner opp på alteret av noen særlig stor betydning. Fokuset i måltidet er kongens opphøyde tilstedeværelse og bekreftelse av hans posisjon. På samme tid som dette foregår i Ugaritt formidler GT at israelittene er samlet i Shilo til sine offerfester:

Hele Israels barns menighet samlet seg i Silo, og der reiste de sammenkomstens telt.  
Landet hadde de nå lagt under seg. (Josva 18,1)

Som tidligere beskrevet kan dette gjerne finne sted 6-800 år før *3 Mosebok* skrives. Blant israelittene finnes ingen konge. Folket samler seg til offerfestene i Shilo tre ganger i året og feirer Pesach, Shavout og Sukkot. Fokuset er ikke rettet mot en konge som guddomens representant på jorden. Fokuset er rettet mot boligen for Jahves navn.

Akt på måneden abib, så du holder påske for Herren din Gud! For i måneden abib førte Herren din Gud deg ut fra Egypt ved nattetid. Du skal slakte påskeoffer for Herren din Gud, småfe og storfe, på det sted Herren utvelger for å la sitt navn bo der. (5 Mos 16,1-2)

Når fellesskaps-måltidet ble inntatt, var dette en hellig handling, derfor skulle måltidet inntas på et bestemt sted, hvor Jahves navn var i sentrum. I motsetning til Ugarit hvor kongen var i sentrum. Kjøttet fra offerdyrene kunne bli kokt i keramikk-gryter. I så fall skulle gryten knuses etter at offerkjøttet var spist. I henhold til jødisk tradisjon skulle også tallerkenen, som der ble spist offerkjøtt fra, knuses etter at måltidet var over. At keramikk gryten skulle knuses finner vi belegg for i 3 Mos 6,21. Knusing av tallerkenen gir GT ikke belegg for. Åssidene rundt Shilo ble brukt som samlingsplasser for de deltakende og disse åssidene fremviser den dag i dag keramikkskår, som etter tradisjon stammer fra høytidenes engangsgryter og tallerkener. Dermed er det grunn for å tro at de deltakende i offerfestene i Ugarit og de deltakende i offerfestene i Shilo deltok på forskjellige premisser. I Ugaritt synes kongen å være den som gis fokus under måltidet, i den mosaiske forståelse, slik den utføres i Shilo, er det derimot Jahves bolig, representert ved Tabernaklet, som får oppmerksomheten under måltidet, hvor kjøttet fra offerdyrene serveres.

I Ugarit representeres den politiske ledelse og den guddommeliges representant i en og samme

person. I det mosaiske ritualet, slik det praktiseres på samme tid i Shilo, får Jahve all oppmerksomhet under offermåltidet. Dog mente Julius Wellhausen i sin tid at presteskriptene, som *3 Mosebok* er en del av, først hadde grunnlag for å bli skrevet etter at den mosaiske offerpraksis var samlet i Jerusalem, etter at Templet var bygget der. (Wellhausen 1885, 54) Men trolig har der vært en offerpraksis i Shilo, som ble overført til Jerusalem, og som i sin tid ble grunnlaget for P-tekstene i Pentateuken. Del Olmo Lete, og sannsynligvis flere med ham, har søkt å finne ut om de ugarittiske tekstene beskriver offeret til å ha noen form for soningsfunksjon. Dette finner de lite belegg for i tekstene fra leirtavlene. Men det kan ikke utelukkes at et slikt motiv kunne være generelt til stede. Særlig ved overgangen til nytt år, *riš yn*, finnes der beskrivelser av synd og behov av forsoning. Synden er, som tidligere omtalt, å ha utagert i sinne, opptrådt feigt eller å ha sviktet ved de hellige offerhandlingene. Dermed har vi en svak parallell til den mosaiske forståelsen av behov av forsoning og syndoffer.

At dette er tydeligst ved overgangen til et nytt år i Ugarit, har sin naturlige forklaring i at det nye året følger vekstsyklusen til kornet. Kornet blir sådd på høsten før regnet kommer. Da starter den nye vekst-sesongen. For å sikre god avling var det viktig å ikke ha noe utestående med guddommen. I mosaisk forståelse finnes en tydelig parallell. Ti dager etter *Rosh Hashana*, følger *Yom Kippur*, den store forsoningsdagen. Da skulle alt nulles ut av det mennesker hadde uestående som uoppgjort synd mot Jahve og uoppgjort skyld mennesker i mellom. De ti bud var normen de skulle leve etter og dermed også kunne begå feiltrinn i forhold til. De ti bud gir regler både for gudsforhold og for mellom-menneskelige forhold. Selv om normen som kunne brytes og medføre skyld bare vakt finnes, og at behov for oppgjør heller ikke var så detaljert og konkret i meddelelsene fra Ugarit, må det likevel kunne sies at prinsippet er til stede, og at normen regulerer både relasjonene i mellom-menneskelig forstand og i forhold til det sakrale. Noen guddom er ikke spesifikt nevnt, men svikt i sakrale handlinger, som naturlig skulle være rettet mot det guddommelige, er nevnt som årsak til skyld, og dermed også årsak til oppgjør for synd. Selv om de mosaiske ti bud synes å være en opphøyd etisk norm, vil det likefullt være mulig å forestille seg at den grunnleggende menneskelige reaksjon og tanke om at når noe er vanskelig, eksempelvis svikt i avlingen, da er det nærliggende å tro at det har sin årsak i en utilfreds guddom. Noe har sviktet i relasjonen mellom mennesket og gud. I mosaisk tro ville brudd på budene medføre negative konsekvenser. Uten budene vil tankegangen være den samme. Den negative erfaringen har sin årsak i at mennesket har sviktet ved sine handlinger relatert til det hellige. Selv om denne sammenhengen er lite fokusert i de ugarittiske tekstene, finnes likevel begrepene *šdq* - rettferdig, *psh<sup>c</sup>* - opprør og *ht<sup>2</sup>* - synd. Når en situasjon av uår oppstår, synes det å være en relevant tanke at det er kongen i Ugarit som har funksjon av å være mellom-mann mellom menneskene og gud. Kongen er gitt den nødvendige autoritet til å forstå de

nødvendige ritualer som soning for folkets synder. (Jouco Bleeker og Widengren 1969, 215) Folket tilfredstiller sine guder ved å yte noe ekstra for å balansere gudenes vrede, som i sin konsekvens er årsak til den mangelfulle avlingen. Når ritualene på denne måten soner for folkets synder, forløser det da gudenes nåde? Eller kjøper bare menneskene gjennom sine ritualer sin rettmessige gunst fra gudene? Når Moojan Momen omtaler dette byttet av menneskenes gaver av offer og ritualer mot den guddommeliges motytelse, synes det å bli forstått som frelse og nåde. (Momen 1999, 118) Denne forståelsen synes noe grunn. Hvis offeret er et byttemedium, vil det være i form av en handel, den som gir offeret har berettigede forventninger ut fra sin gave. Nådebegrepet inneholder i kristen forståelse noe mer, trolig også i mosaisk forståelse. John H. Walton søker å beskrive en distinksjon mellom dette generelle religiøse mønsteret, som ritualene i Ugarit er en del av, og den mosaiske forståelsen av offerets verdi, og den påvirkning dette har mot Jahves verden. Walton tar utgangspunkt i *Salme 50*, hvor Elohim Jahve, gjør seg til kjenne som Israels Elohim, og formidler at han ikke trenger verken folkets okser eller bukker. Om han er sulten så tilhører alle dyr og fugler Ham. Poenget er ikke gaven i seg selv som gave, men å gi Elohim et offer som takk, og å gi Eljon det du har lovt.

Mon jeg skulle ete oksers kjøtt og drikke bukkers blod? Gi Gud takk som offer, og gi den høyeste det du har lovt, og kall på meg på nødens dag, så vil jeg utfri deg, og du skal prise meg. (Salme 50,13-15)

På bakgrunn av denne salmen mener Walton at det er en annen forståelse av offeret, som er tilkjennegitt her, enn hva som er den generelle offerforståelsen i de nærliggende kulturer på den tiden. (Walton 2006, 131) Selv om *Salme 50* sannsynligvis er nedskrevet lenge etter Moses, har denne salmen innebygget en forståelse av Jahves forhold til menneskene, som det er grunn til å tro har eksistert i lengre tid under tilbedelsene i Tabernaklet og i Templet. Forståelsen kan gjerne underbygges ut fra tenkningen i det Deutoronomistiske historieverket. I 5 Mos 29 gir Moses beskjed til Josva om å sette folket stevne i Sikem og å bygge et alter på Ebal-fjellet, og videre sette seks stammer av folket ved Ebal-fjellet, og de andre seks ved Garisim-fjellet, for deretter å forkynne folket de forbannelser og velsignelser de kan komme til å møte. De seks stammene med den lågeste byrd, etterkommerne etter trellkvinnenes sønner og Ruben, som var falt i synd, blir vendt mot Ebal-fjellet, forbannelsens fjell, der hvor alteret er. De seks andre med høyere byrd blir vendt mot Garisim-fjellet, velsignelsens fjell. Men der er ikke noe alter. Deretter leser Josva opp alle lovens ord, velsignelsen og forbannelsen.

Hele Israel med sine eldste og tilsynsmenn og sine dommere stod på begge sider av arken

midt i mot de levittiske prestene som bar Herrens paktsark – hele Israel, både de fremmede og de innfødte, den ene halvdel av dem mot Garisim-fjellet, og den andre halvdel mot Ebal-fjellet, slik Moses, Herrens tjener, før hadde befalt å velsigne Israels folk. Deretter leste han opp alle lovens ord, velsignelsen og forbannelsen, i ett og alt slik som skrevet er i lovens bok. (Josva 8,33-34)

Muligens er dette et bildet på at alteret, som representerer et mulig møte med Jahve for dem som er vendt mot Ebal-fjellet, vil kunne være veien til frihet for den som har, eller har gitt seg selv, et dårlig utgangspunkt. I så fall er idéen om en nådig Jahve, som møter mennesket ved alteret, et bilde som tillegges Moses, og som historieskriveren oppfatter som grunnlaget for den mosaiske offerkulten. Det er gjennomgående i bibeltekst at et bilde av Jahve formidles i en langt yngre forståelse enn den som kunne vært nedtegnet av Moses selv. Del Olmo Lete kaller dette en Jahvistisk revisjon av tradisjonen. (Lete 2004, 315) *3 Mosebok* kan sannsynligvis betraktes som et rendyrket produkt av den omtalte revisjonen. Boken er, som tidligere nevnt, trolig skrevet etter hjemkomsten fra Babylon. De ti første kapitlene i denne boken gir en detaljert beskrivelse av offerritualenes utførelse og av hvilket offer-element som var aktuelt å medbringe til de forskjellige offerriter. Dermed er det disse kapitlene som er enklest å parallellføre med de deskriptive tekstene fra Ugaritt for å sammenligne offer-elementene. Nå er likevel *3 Mosebok* og tekstene fra Ugarit, som tidligere nevnt, skrevet med forskjellig motiv. Men vi har også sett at de sannsynligvis er skrevet ut fra forskjellig motivasjonsdeltakelse i offer-ritualene. Teksten fra Ugarit beskriver ved sine liturgiske lister offer-elementer, som dermed naturligvis fremstår som forbruksvarer ved fester. Slik del Olmo Lete fremstiller disse liturgiske listene, gir han samtidig inntrykk av at det er en gruppe mennesker, gjerne hele byen, som deltar i offer-festen, og på den måten i samlet flokk bringer de forskjellige offer inn for de forskjellige guder som er berettiget gaver. Gudene er mange og det samme ritualet gjentas en rekke ganger. I den mosaiske offer-kulten, slik *3 Mosebok* beskriver den, er det enkeltmennesket som bringer fram offeret til Jahve. Hvis dette er saken etter den Jahvistiske revisjon, er der grunnlag for å tenke at den/de, som har forestått revisjonen, har hatt en forståelse av at dette var situasjonen også i utgangspunktet. Hvis det ikke var det, hvis det var en ny forståelse som kom opp, ville det ikke kunne kalles en revisjon slik del Omo Lete gjør. Men hvis der virkelig har foregått en oppriktig revisjon av tidligere tiders offerkult, er det naturlig å tenke at denne revisjonen startet ved kong Josia og slo rot i folket gjennom de tretten årene av påskefeiring som ble gjort i Jerusalem før kong Josia drog i krig mot egypterne og ble drept. Det er videre grunn til å tro at denne vekkelsen etter Josia levde videre i Babylon. I Babylon finner vi den igjen i Daniel og hans venners standhaftige tro på og overgivelse til Jahve. Når Daniel hentes opp av Løvehulen og får plass ved Kyros/Dareios bord, er der også grunnlag for å tenke at Josias vekkelse er årsak til den Persiske lov, som senere gir jødene legitim adgang til å vende hjem og gjenoppbygge Jerusalem,

templet og revitalisere gudstjenesten. I så fall er det liturgien for enkelt menneskets møte med Jahve som er nedskrevet i revidert utgave i *3Mosebok*.

Isolert sett er offer-elementene i *3 Mosebok* og de som finnes nevnt på leirtavlene fra Ugaritt svært sammenfallende. I *3 Mosebok* er ofte offer-elementet et dyr. Da kan det være en okse, kvige, bukk, geit, vær eller sau. Alle skal være lytefrie dyr. Også duer er aktuelt. Av botaniske varer nevnes mel og olje. Surdeig må ikke komme på alteret. Honning kan være med, men skal ikke brennes på alteret. Salt skal følge med bakverket. Når dyret blir slaktet vil som nevnt i noen sammenhenger blodet bæres inn i templet. Da kan ikke kjøttet etes. Hvis offeret er gitt som syndoffer brennes kjøttet og resten av slaktet utenfor leiren. Bare fett, nyrene og leveren brennes på alteret. Ellers er kjøttet av offerdyret tiltenkt å etes, men fett skal brennes på alteret, det tilhører Jahve.

Syndebukken blir levende med igjennom ritualet og føres deretter ut i ørkenen. Alt som relateres til offeret i *3 Mosebok* kan enten dø i ørkenen, avlives, etes eller brennes. Det som blir gitt er umulig å ta tilbake. Det er tilintetgjort for all tid.

Av offer-gaver fra Ugarit finner vi av dyr storfe<sup>11</sup>, ku, sau, vær, esel og hest. Av fugler nevnes generelt fugler og spesifikt duer. Fra den botaniske verden nevnes vin, olje, korn, mel, bakverk, honning, balsam og parfyme. I tillegg viser leirtavlene offring av ridesaler, skjorter, brystplater, seletøy, klær, sølv, gull og metallarbeider. (Lete 2004, 41; 105; 107-111; 131-133) Av dyr ser vi at den mosaiske regelen om at offerdyret skal både tygge drøv og ha gjennomdelte klauver ikke er gjeldende. Dermed finnes både esel og hest som offer-dyr i Ugarit. Den andre store forskjellen er at gjenstander blir ofret. Dermed blir ikke offeret tilintetgjort slik det beskrives i den reviderte mosaiske forståelsen i *3 Mosebok*. Riktig nok finner vi i beskrivelsene av den første påsken Josia feiret etter at bokrullen var funnet i tempelkisten, at der ved den anledning ble ofret kar. Muligens fordi der trengtes kar for å gjennomføre offer-ritualene ved påskefesten, og muligens var der meddelt en oppfordring til å bidra i forkant. Poenget er ikke å sette fram mest mulig variabler om en formidlet handling. Poenget er å fremskaffe et bilde av at noe kan ofres ved en bestemt anledning som normalt ikke vil være et offer-element. Sett i lys av at kongen i Ugaritt var en deltakende mellom-mann mellom folket og det guddommelige, er det også mulig å forklare de ikke tilintetgjorte offer-gavene, slik som seletøy, ridesaler, klær og metaller, med at dette er offer-gaver som tilfaller kongen, og som dermed vil kunne komme i en kategori av skatte-inngang fra folket.

### Oppsummering

Sammenligningen av offerets funksjon i den kana'aneiske religionene og den mosaiske religionen, slik vi finner dem omtalt i leirtavlene fra Ugarit og fra tekstene i GT, viser store likheter. Likhetene

---

<sup>11</sup> Siden storfe er nevnt i tillegg til ku er det muligens okse som her nevnes.

finner vi ved at det brukte dyremateriellet hos begge i det store omhandler småfe og storfe. Vi finner også brennoffer-begrepet nyttet ved begge kultene, men trolig ikke med samme forståelse og motivasjon. Vi finner også kommunikasjonsofferet, der menneskene eter offerkjøtt i et måltidsfelleskap hos begge. Men også her divergerer trolig forståelse og motivasjon, fordi Ugarit fremviser en kongelig mellomfunksjon mellom guddom og mennesket, mens i den mosaiske kulten er måltidet arrangert slik at Jahve er kultens sentrum. Begge kultene har også med seg en forståelse av forsoning innebakt i offer-ritualet. Men også her er trolig forståelse og motivasjon noe divergerende. Fra Ugarit kan det synes som om det viktige er å nulle ut en eventuell minuspost i offer-regnskapet ved inngangen til ett nytt år, for ikke å pådra seg gudenes misbehag. I mosaisk religion blir en mulig minuspost avskrevet i utgangspunktet. For Jahve er ikke temaet hva enkeltpersoner eller gruppen bidrar med, men om den enkelte er lydig mot Jahve og konsekvent mot sin egen tanke. Alteret som møteplass for mennesket og Jahve vil også kunne ha en funksjon av å formidle nåde. Dermed vil forsoningsbegrepet i Ugarit være en betaling av mulig gjeld mot det guddommelige, mens det i mosaisk forståelse ikke finnes noen gjeld på grunn av mangelfulle gaver, men likefullt en mulighet for å motta Jahves gunst for den som har tilgang til alteret.

### **Drøftinger og sammenligninger om offerets funksjoner i de tre religionene.**

Mosaisk og kana'aneisk religion er sammenlignet ut fra sine egenarter. Denne er nedfelt i nesten utallige leirtavler fra Ugarit og flere bøker tilkommet etter den Jahvistiske revisjon av mosaisk tro. De mosaiske skriftene tilkom flere hundre år etter at leirtavlene fra Ugarit ble dekket av sand. Begge disse religionene er godt belagt i tekst enten den er av deskriptiv art, som er knyttet mot kulthandlingen, eller av mer dogmatisk tekst, som formidler forståelse og motivasjon av kulten. Når disse to forståelsene videre skal sammenlignes med norrøn religion og forståelse av offeret, er det nesten som sammenligningen vil komme til å skje på uredelige premisser. Uredelige kunn i den forstand at norrøn religion i seg selv ikke har nedskrevet særlig mye om sine offer-ritualer. Noe finnes i innretninger, billedvever og indirekte tekst. Beskrivelser av utenforstående er der imidlertid mye av. Men som tidligere omtalt er dette nedtegnet i et betraktende perspektiv og ikke av den deltakende selv. Når den betraktende da representerer en helt annen religiøs anskuelse vil det naturlig nok redusere troverdigheten. Men med å sette sammen de fragmentene som finnes er det mulig å danne seg vage bilder og antatte forståelser.

Fra det indre Middelhavet var templet tatt i bruk i Ugarit før 1190 f.Kr.. Israelittene hadde enda bare et teltbygg som sin helligdom. Men på 900-tallet f.Kr. fikk også de bygget seg et tempel i Jerusalem.

I Nord-Europa kjenner vi ikke til tilsvarende monumentale bygg fra den tiden. Den romerske



historieskriveren Tacitus skriver i år 98 e.Kr. at Germanerne vigsler lunder og skogholdt som hellige steder. (Tacitus 1997, 69) Det vil ikke være relevant å videreføre alt som skjer nord for Rhinen som gjeldende kultur inn i Skandinavia og den norrøne kulturen, som utvikler seg her. Men i mangel på bedre kilder vil det ha verdi å finne slike opplysninger fra et geografisk område som er befolket av den samme folkegruppen. Arkeologen Frans-Arne H. Stylegar skriver i 2009 i sin artikkel *Hørg, hov og kirke* at nyere forskning omkring forståelsen av *hørg/horg* og *hov* drar seg i retning av at *horg* og *hov* var to forskjellige bygninger, som fantes på samme stedet. Dette belegges i arkeologisk arbeide som avdekker en mindre bygning en liten avstand fra *hovet*, som arkeologen heller i retning av å kalle *horg*.<sup>12</sup> Tidligere var det hevdet at *horgen* som kulturfenomen var eldre enn *hovet*.<sup>13</sup> Det er også diskutert hvorvidt *hovet* var en egen bygning, eller om det var en del av hovedbygningen på gården. Fra Island kan det se ut som om det er det siste alternativet som ble praktisert, men ut fra Snorres tekster og fra Adam av Bremen m.fl. blir *hovet* beskrevet som et eget bygg. Muligens finnes der en utvikling der skogens lunder ble brukt som hellige kultsteder, for så å bygge ly for gudenes figurer i form av hus til å oppbevare disse i, for deretter å bygge større *hov*-strukturer som kunne romme både gudebilleder og mennesker. I så fall nærmer vi oss en bygning som kan inneha noe av den samme funksjonen som templene i kana'aneisk og mosaisk religion. Men i og med at *hov* synes primært å være et sted å samle mennesker for å utføre en kultisk handling, vil det være interessant å reflektere *hovet* som institusjon opp mot flere GT tekster som omtaler samlingssteder med ordet *rhov* – רחוב. Samme ordet brukes i Ester 4,6 om byens torg. Ved flere skriftsteder er det oversatt med gate. Esek 16,24 bruker רחוב for å fortelle at der ble bygget altere i hver gate, underforstått på det stedet hvor folket kunne samles. Innledningsvis ble Ólafía Einarsdóttir referert på at religion og lov var på sett og vis samme sak i det gamle Skandinavia. *Hovet og þinget* hørte sammen. Begrepet *þing* lever fortsatt godt i Norge med Stortinget og tingretter. Den ene som lovgiver og den andre som lovens utøver. I en rettstvist omtalt i 5 Mos 17,8 brukes ordet *din* - דין. Samme ordet brukes i Job 35,14 om søksmål. Salme 76,9 bruker ordet om Elohim's dom. Salme 140,9 om at Jahve gir den elendige rett. Dermed er det semantiske innholdet av det norrøne ordet *þing* og det GT-hebraiske ordet דין tilnærmet sammenfallende. Muligens ble samme benevnelser brukt i Ugarit. Språket i Ugarit og i Israel synes å ha hatt mye felles. Begge omtales som vest-semittiske språk. Det underlige er at sakrale uttrykk finner fonetiske likheter med ord brukt under helt andre himmelstrøk.

Kan det være mulig at det innenfor disse tre religionene finnes både universelle og spesifikke

<sup>12</sup> <http://arkeologi.blogspot.no/2009/02/horg-hov-og-kirke.html> (denne kilden finnes bare på internett)

<sup>13</sup> [http://heimskringla.no/wiki/Fil:Nordboerne\\_114.png](http://heimskringla.no/wiki/Fil:Nordboerne_114.png)

likheter?

*Hov* og *horg* har neppe hatt samme funksjon. Dermed vil en helligdom i norrøn religion komme til å bestå av flere bygg med forskjellige funksjoner. Den norrøne religion utøves på andre breddegrader enn de religioner vi tidligere har diskutert. Muligens er det klimatiske forhold som av praktiske hensyn vil kreve en bygging i tillegg til *hovet*? Gro Steinsland har, som tidligere nevnt, fortalt oss at det norrøne ordet *horg* betyr en steinsetting, haug eller røys, men at det også betegner et hellig sted. Hvis en steinrøys er et hellig sted, hvor steinene farges røde av blod, tyder det på, som også Steinsland konkluderer, at der foregår ofringer der. (Steinsland 2005, 284)

Fra den tidligere diskusjonen av mosaisk og kana'aneisk religion forekommer begrepene brennoffer og kommunionsoffer/måltidsoffer. Hvis det er offer-ritualer i tråd med hva som ble praktisert i indre deler av Middelhavet vi kan gjenkjenne blandt germanerne i Skandinavia, vil det være nødvendig å tenke funksjon og innretninger, som kan dekke de nødvendige praktiske behov. Der er ikke tvil om at det i norrøn religion ble foretatt offerritualer som innebar slakting av både små og store dyr. Dette skulle skje ved vårjevndøgn, høstjevndøgn og midtvinters. Var været godt og lagelig kunne disse handlingene utføres utendørs. Men det ville være langt mer praktisk om både forberedelser og gjennomføringen av måltidsfellesskapet kunne foregå innendørs. Men et alter som er femten meter i diameter, tilsvarende det som ble avdekket ved Ranheim i Trøndelag, vil det neppe være praktisk å ha innendørs. Det er også mulig å tenke seg at det var praktisk med en avstand fra det festkledd folket og slakteplassen. Muligens var det også praktisk å kunne være innendørs med slaktearbeidet vinterdag. I så fall ville det neppe være naturlig å utføre slakteoperasjonen i *hovet*. Ved flere kilder blir *hovet* omtalt å være farget rødt ved de slaktede dyrenes blod. Dette blodet var på forhånd samlet opp i *lautbollen* og ble deretter stenket på gudene og veggene i *hovet*. Det vil være naturlig å tenke seg at slaktingen foregikk utenfor *hovets* vegger. Hvis folket da var samlet i eller ved *hovet*, kan det være mulig å tenke seg at slaktingen og forberedelsene av slaktet ble utført ved *horgen*. *Horgen* kan da ha vært slakteplassen og alteret til å brenne det som skulle brennes på. Beskrivelsene av brennoffereritualet er fraværende, men et alter på femten meter i diameter forteller oss om at ild kunne fortære det som skulle gis til guddommen i måltidsfellesskapet. Dermed finner vi de samme to grunnprinsippene av brennoffer og kommunikasjonsoffer i norrøn religionsutøvelse, som var tilstede i både den kana'aneiske og den mosaiske religionen. Det er dette felles utgangspunktet som kan gjøre sammenligningen interessant og til en viss grad matnyttig. Matnyttig i den forstand at en videre sammenligning vil kunne avdekke likheter og ulikheter i forståelse av funksjon og motiv slik der er en tydelig divergens mellom offer-ritene praktisert i Ugarit og offer-ritene praktisert etter



Kana'aneisk offerplass. (Walton 2006, 126) Med alter og slakteplass slik horgen kan ha fungert.

mosaisk forståelse og motiv. Bildet av den kana'aneiske offerplassen viser en offerplass tilsvarende den avdekket i Trøndelag. Utformingen er tilpasset funksjonen. Det er mulig å forestille seg elden på alteret og slaktebord på muren, der blodet renner av dyrene i nedenforstående kar eller boller. Hvor slike handlinger foregår vil stedet være mest mulig funksjonelt tillaget. Det vil kunne kalles en universell institusjon. Likefullt er det noe underlig at dette stedet i norrøn mytologi sannsynligvis kalles horg, parallelt med at Jes 22,13 beskriver en fest med slakting av storfe og småfe og bruker ordet haråg(inf.abs.) - אָרָג - om den pågående slaktingen av storfeet. Hva alteret, slakteplassen eller ordet for å slakte er på ugarittisk vet jeg ikke.

Innledningsvis ble ordet offer sidestilt med *blót*, eller ofre med *blóta*. Ordene brukes som om de skulle være likt ladet, men de er det nødvendigvis ikke. Om en forskjell av ordenes innhold skal kunne diskuteres, vil sannsynligvis denne forskjellen finnes i de to ordenes motiv-innhold. Det er mulig å si at ved *horgen* og *hovet* ble der ofret til gudene. Hvis der uttrykkes at der ved *horgen* og *hovet* ble *blótet* til gudene, kan det være at det stedegegne ordet inneholder en mer utfyllende

beskrivelse av det som foregår enn det latinske fremmed-ordet *offerre*, som betyr å gi, vil kunne tillegges av innhold. For å komme nærmere kjernen av *blótet* er det nødvendig å søke å avdekke dogmatiske forståelser av de handlinger som foregår ved *horgen* og *hovet*. Britt-Mari Näsström påpeker, som tidligere vist, at *Hávamál* viser til tre sentrale verb relatert til offerhandlingen. Nemlig *blóta*, *senda* og *sóa*. Näsström kaller dem for synonyme. Hun har neppe bedre belegg for å formidle at *Hávamál* uttrykker samme sak med tre forskjellige ord enn at de tre ordene faktisk besitter tre forskjellige formidlinger. For å få en bedre forståelse av det aktuelle verset og bruken av disse ordene, vil det være naturlig å se det i sammenheng med det forangående verset og det som følger etter. For å søke å forstå innholdet bedre er en dansk og en svensk oversettelse tatt med.<sup>14</sup>

<p style="text-align: center;"><b><u>Eddukvæði</u></b></p> <p style="text-align: center;"><b>Sæmundar-Edda</b></p> <p style="text-align: center;"><b><u>GUÐNI JÓNSSON</u></b></p> <p style="text-align: center;">bjó til prentunar</p> <p style="text-align: center;"><b>Hávamál</b></p> <p style="text-align: center;">143.</p> <p style="text-align: center;">Óðinn með ásum, en fyr alfum Dáinn, Dvalinn ok dvergum fyrir, Ásviðr jötnum fyrir, ek reist sjalfr sumar.</p>	<p style="text-align: center;"><b><u>Oldnordiske Gudesange</u></b></p> <p style="text-align: center;"><b>Den ældre Edda</b></p> <p style="text-align: center;">Oversat af</p> <p style="text-align: center;"><b><u>H. G. Møller</u></b></p> <p style="text-align: center;">Udgivet 1870</p> <p style="text-align: center;"><b>Den Højes Tale</b></p> <p style="text-align: center;">143.</p> <p style="text-align: center;">Odin hos Aser og Dain hos Alfer, Dvalin hos Dværge,</p> <p style="text-align: center;">Åsvid hos Jætter; selv risted jeg somme.</p>	<p style="text-align: center;"><b><u>Eddan</u></b></p> <p style="text-align: center;"><b>De nordiska guda- och hjaltesångerna</b></p> <p style="text-align: center;">Översättning från isländskan av</p> <p style="text-align: center;"><b><u>Erik Brate</u></b></p> <p style="text-align: center;"><b>Den Höges sång</b></p> <p style="text-align: center;">143.</p> <p style="text-align: center;">Oden bland asarne men för alferna Dain och Dvalin för dvärgarna, Allsvinn åt jättar gjorde runor, några runor jag ristade själv.</p>
<p style="text-align: center;">144.</p> <p style="text-align: center;">Veistu, hvé rísta skal?</p>	<p style="text-align: center;">144.</p> <p style="text-align: center;">Forstår du at riste? Forstår du at råde?</p>	<p style="text-align: center;">144.</p> <p style="text-align: center;">Vet du, hur du rista skall?</p>

<sup>14</sup> <http://www.heimskringla.no/wiki/H%C3%A1vam%C3%A1l>

<p>Veistu, hvé ráða skal?</p> <p>Veistu, hvé fáa skal?</p> <p>Veistu, hvé freista skal?</p> <p>Veistu, hvé biðja skal?</p> <p>Veistu, hvé blóta skal?</p> <p>Veistu, hvé senda skal?</p> <p>Veistu, hvé sóa skal?</p>	<p>Forstår du at lære?</p> <p>Forstår du at prøve?</p> <p>Forstår du at bede?</p> <p>Forstår du at blote?</p> <p>Forstår du at sende?</p> <p>Forstår du at øde?</p>	<p>Vet du, hur du reda skall?</p> <p>Vet du, hur du färga skall?</p> <p>Vet du, hur du fresta skall?</p> <p>Vet du, hur du bedja skall?</p> <p>Vet du, hur du blota skall?</p> <p>Vet du, hur du sända skall?</p> <p>Vet du, hur du slopa skall?</p>
<p>145.</p> <p>Betra er óbeðit en sé ofblótít, ey sér til gildis gjöf; betra er ósent en sé ofsóit. Svá Þundr of reist fyr þjóða rök, þar hann upp of reis, er hann aftr of kom.</p>	<p>145.</p> <p>Bedre ej at bede end formeget at offre.</p> <p>Altid vil Gave Gengæld.</p> <p>Bedre ej at sende end formeget at øde.</p> <p>Så ristede Thund för Slægternes Tider.</p> <p>Der rejste han sig op, hvorhen han atter kom.</p>	<p>145.</p> <p>Bättre är intet bedja än att blota för mycket; gåva önskar, att gengåva gives. Bättre är intet sända än alltför mycket slopa. Så ristade Tund före tidsåldrarna, när han reste sig upp, när han återkom.</p>

Näsström tenker seg at ordet *sóa* i vers 144 skulle uttrykke å døde offerdyret. (Näsström 2002, 32) Ikke slakte det, men det øyeblikket av handlingen der livet er ugjenkallelig. I et avlivingsforløp der dyret ble slått i skallen for deretter å bli stukket slik at blodet rant av, vil det naturlige være at *sóa* er stikket fra kniven som treffer halspulsåren og lar blodet strømme ut fra offerdyret. Hvis Näsström har rett i sin forståelse av *sóa*, vil det være interessant å se ordet i versesammenhengens progresjon. Vers 144 er en sammenhengende rekke av spørsmål. Årsaken til spørsmålene finnes i vers 143. Utgangspunktet er at Þundr har lært seg å risse runer. Ut fra sin tilegnede kunnskap utfordrer han med åtte påfølgende spørsmål. Spørsmålene er neppe tilfeldig rangert. De fire første handler muligens om selve rune-ristings-prosessen. De neste fire handler om å *biðja* til *blót*. Underforstått vil sannsynligvis gjestene eventuelt bli innvitert med en invitasjon risset av runer. Näsström tenker seg her at det er gudene som innviteres til *blótet*. Det vil neppe være naturlig å invitere gudene med runeskrevet budstikke. Uansett hvem som inviteres, betingelsen for den videre handlingen er at der finnes et ja på alle spørsmålene. For å be til *blót* må du kunne fremvise noe å *blóta*. Hvis det er klart, kan du da *senda*? Hvis det er klart, kan du da *sóa*? *Senda* blir da handlingen som skal utføres etter at offerdyret er klargjort og til det skal avlives. Begrepet *senda* har muligens et rikere innhold enn hva det norske ordet å sende har. Når *senda* kommer mellom offerdyrets tilveibringing og avliving vil det være naturlig å tenke at *senda* heller er en liturgisk handling, som blir foretatt før dyret blør til døde. Kanskje er spørsmålet like fullt å forstå som: Kan du, eller har du noen som kan stå for liturgien? Kan du, eller har du noen som kan resitere det som skal sies før dyret blir avblødd? Forståelsen underbygges muligens i vers 145. Verset er bygget opp etter samme progresjon. Det tar for seg konsekvensen av å be mange til *blótet*. Er mange bedt til festen, må der være et stort offer. Derfor kan det være lurt å ikke be så mange, for da kan offeret være mindre. Tenk også over at de som blir bedt vil bli skyldige å gi igjen. Å gi igjen vil neppe være et problem relatert til gudene, derfor er det kanskje mer rimelig at det er mennesker som inviteres og ikke bare gudene. I neste strofe kommer *senda* igjen. Denne gangen som en påminnelse om at det er bedre å ikke *senda* enn å måtte avse for mye. Näsström skriver at *senda* kan være den handlingen som formidler offeret til gudene. (Näsström 2002, 32) Hvis offeret skal formidles til gudene før det er avlivet, vil *senda* i den sammenheng være en verbal handling. Men i vers 145 omtales *senda* som årsak til at en gitt mengde vil bli tilintetgjort. I dansk språkdrakt blir det ødet. Dermed har Þundr grunnlag for å komme med en ytterligere visdomsformidling: Hvis du kutter ut hele liturgien, altså ikke inviterer gudene til festen, kan du spare den delen som tilfaller gudene som brennoffer på alteret. Dermed kan du slakte og feste med hele dyret selv. Ingenting av dyret trenger å tilintetgjøres eller ødes til gudene. Trolig var det middeveien som ble satt i fokus, ved en tanke om at ritualet ikke trengte å resiteres over alle dyrene som skulle slaktes, for å redusere på den delen av slaktet som ble ødet i brennofferet. Om å

innby gjester fortelles det i *Olav den Helliges saga* at Sigurd Toresson, etter at han hadde gått over til kristendommen, innbød til gjestebud til de tre årlige offerfestene slik han tidligere hadde *blótet* på disse dagene, underforstått innbudt til *blót*-fester. (Snorre 2006, 298) Poenget i disse versene fra *Hávamál* er ikke bare visdommen fra Þundr, men vers 144 er kanskje den eneste formidlingen vi har som gir et glimt av innsikt i handlingsforløpet i den norrøne offer-riten. Ved at Nässtrøm tenker seg det er gudene som inviteres og at *senda* har noe med formidlingen til gudene å gjøre, før dyret er avlivet, synes hun muligens ikke å fremvise en helhetstenkning rundt formidlingen i disse versene fra *Hávamál*. Men hvis Nässtrøms betraktninger rundt *sóa* og *senda* likevel leder hen på et rett spor og de videre forståelser av disse begrepene også medfører riktighet, da har vi et bilde av de norrøne offer-riten som inneholder de samme verdi-begrepene som vi finner i den kana'aneiske religionen fra Ugarit og fra mosaisk religion slik den formidles i GT. Vikingene ofret brennoffer til sine guder og de hadde måltidsfellesskap med gudene ved at de både ga brennoffer og åt selv av det samme offer-dyret. Hvor offeret ble brukt i et måltidsfellesskap, kommunikasjonsoffer, finnes verbet *fórna* og *forn* som substantivform. Nässtrøm tenker seg at disse ordene har sine paralleller i å føra og i føring. Nässtrøm belegger dette med at *Stjórn*, den første bibeloversettelsen til norrønt, omtaler *fórnarbloð* og *fórnarbrauð* som offerblod og offerbrød. Da i forståelsen av at blodet og brødet føres fra peson til person av de deltakende i kommunions-riten. (Nässtrøm 2002, 44) Dermed underbygges ytterligere oppfatningen av at *senda* ikke bare representerer den enkle forståelsen av å sende, men at begrepet *senda* sannsynligvis også innehar en rituell formidling.

Den videre utfordringen vil være knyttet til med hvilket motiv vikingen deltok i det religiøse *blótet*? Var det norrøne vikingsamfunnet bygget opp etter mønster av et sakralt kongedømme? Finner vi igjen kongen som mellom-mann mellom mennesket og gudene?

Vi kjenner ikke noe til om de tre årlige festene var knyttet opp mot historiske myter. Siden de var plassert ved vårjevndøgn, høstjevndøgn og midvinters er det grunn for å tro at det var utelukkende års-syklusen heller enn en delvis med-bestemmende religiøs historikk, slik vi finner det i den mosaiske religionsforståelsen, som var lagt til grunn. Det ville synes naturlig å anta at festen ved vårjevndøgnet handlet om å *blóte* for gode avlinger, om lykke på reiser i den kommende sommeren og å be om fred. Ved høstjevndøgn skulle det naturlig være takken for sommerens vekst og høstens avling som har oppmerksomhet. Midtvinters vil det være naturlig å glede seg over at sola snur og en ny vår er i anmarsj. Dermed ville der være grunn til å anta med stor sikkerhet at den samme religiøse tanke var til stede blandt vikingene som blandt folket i Midt-Østen. Ved *blót*-festene blir der gitt for å få. Tanken er bundet opp i *do ut des* prinsippet. Gudene gir tilbake i forhold til hva de får. Der hvor mennesket forholder seg til en høyere påvirkelig men fortsatt ukontrollerbar makt synes denne tanken å være universell.

Fra de islandske *Fornalderagaene* kjenner vi til en formidling av at geografien, som senere ble omtalt som Norge, var delt inn i mindre kongedømmer. Gjerne ved at kongen kontrollerte trafikken langs kysten eller inn og ut av en fjord, eller at kongen var sentralt plassert i innlandet der hvor handelsrutene måtte passere, slik vi finner Ringeriks-kongen plassert ved Stein innerst i Tyrifjorden. Selv om den norske historien er rik på kongekarakterer både før og etter Rikssamlingen, er bildet av de norske konger som sakrale personer i norrøne ritualer fraværende. Det er først etter kristningen av Norge at Olav Haraldsson blir gitt en slik posisjon i sitt ettermæle. Men i det tilfellet er det kirken selv som helliggjør kongen og ikke en helliggjørelse som et naturlig resultat av en gammel kultur. At det sakrale kongedømmet neppe fantes på Skandinavias vest-kyst viser også igjen da flere titusen av kystbefolkningen velger å emigrere til Island på slutten av 800-tallet og utover på 900-tallet. Da denne kystbefolkningen kommer til Island organiserer de seg i en demokratisk struktur, og velger seg politiske ledere som bærer høvdingtittel. Men kongetittelen holdes borte fra Island. *Hov* bygges der mange steder, *blótet* og offerkulten har de med seg. I og med at de er nøye med å holde liv i sin egen kulturhistorie som emigranter til et nytt land, er der også grunn til å tro at de er nøye med å føre tradisjonene videre også innenfor de religiøse termene. Dermed er der grunn til å tro at det sakrale kongedømmet ikke har hatt noen plass innenfor den norrøne religionsforståelse i denne delen av geografien. Det er gudene i *hovet* som har fått all oppmerksomhet. Dermed kan det synes som om her finnes en parallell til den Jahvistiske offer-kulten med Jahves bolig i sentrum. På Skandinavias østkyst er det derimot grunnlag for å diskutere om kongen har hatt en mer sakral funksjon enn embetet har hatt på vestkysten. Det sentrale helligstedet i øst er Uppsala. Dette er et sentralt sted som kan nås både til vanns og til lands. Nord for dagens Uppsala finnes Gamle Uppsala, stedet som blir regnet for å være den norrøne religionens hellige hovedsete. Som i Norge var også svearnes land delt opp i flere mindre kongedømmer. Kongen i Uppsala rådde for Svitjod, men i og med at han rådde for geografis hovedkultsete ble han trolig å regne som en konge rangert over de andre. Når uår etter uår herjer i landet, og det ene offeret større enn det andre blir gitt til gudene måtte siste utvei prøves. Snorre skriver:

Domalde tok arv etter sin far Visbur og rådde over landene. I hans dager ble det sult og nød i Svitjod. Da fikk svearne i stand store blot i Uppsala. Første høst blotet de med okser, men åringen ble ikke bedre likevel, neste høst tok de til med manneblot, men åringen ble den samme eller verre. Men tredje høsten kom svearne mannsterke til Uppsala da blotene skulle være; da holdt høvdingene råd, og de ble enige om at uåret måtte komme av Domalde, kongen deres, og om at de skulle drepe ham og blote med for å få godt år, gå på ham og drepe ham og rødfarge offerbenkene med blodet hans; og det gjorde de. (Snorre 2006, 16)

Ved en senere historie om Olav Tretelgja i Värmland var der også uår. Da skriver Snorre at svearne



gav kongen skylden for både gode og dårlige år. Og siden kong Olav ikke var en stor *blót*-mann ble konklusjonen den gang at kongen selv var årsaken til de dårlige tidene. For å bøte på skaden ble kongen brent inne og *blótet* til Odin for å få godt år. (Snorre 2006, 36) Selv om disse historiene blandt flere finnes i de sentrale områdene for den norrøne religionsutøvelse, kan likevel ikke historier som disse brukes til å underbygge tanken om et sakralt kongedømme, der kongen har en mellomposisjon mellom mennesket og gudene, og en funksjon av å blidgjøre gudene til menneskenes fordel. Kongen framstår bare som den fremste av menneskene. Makten har han arvet fra sin far eller annen relevant slektning, eller han har vunnet sin posisjon i krig. I norrøn kultur er der lite belegg å finne for at kongen på noen måte er gudenes representant blandt folket, eller at han er gitt sin kongeverdighet av gudene. Derimot, når kongen ofres, er det mer nærliggende å tenke i retning av sydebukk-begrepet. Da menes ikke sydebukken som tar bort folkets synder som i mosaisk religion, men sydebukk i den forstand at det blir kongen som utpekes som årsak til eledigheten. Näsström bruker disse kongehistoriene, som ikke på noen måte er verifiserbare, til å beskrive et bilde av brutte relasjoner mellom menneskene og gudene. Relasjonene trengte å gjenopprettes. Dermed var der behov for et soningsoffer for å blidgjøre gudene. I Tjodolv av Kvines *Ynglingatal* brukes i den norrøne teksten begrepet *sóa* når Domalde blir ofret. Näsström formidler her en lik innholdsforståelse for det latinske begrepet *offerre* og det norrøne begrepet *sóa*. (Näsström 2002, 40) Det er ikke nødvendigvis slik at disse begrepene er ladet med samme innhold. Tanken bak en gave, det å gi som *offerre*, er å forvente å få noe tilbake. Gaven er i forkant av en forventet retur. En gave blir gitt der hvor relasjonene er gode. Derimot vil tanken bak handlingen, der hvor et sonoffer er tilstede, være noe mer enn en gave. Da er der noe som skal gjenopprettes, der er brutte relasjoner, et liv må gis for at de gode relasjonene igjen skal komme i funksjon. I det norrøne vokabularet synes begrepet *sóa* å dekke både gaven og sonofferet. Det kan synes spissfindig å sette disse uttrykkene opp mot hverandre, men i denne sammenligningen av de tre religionene vil det ha sin verdi ved at begrepet *sóa* har en tilnærmet fonetisk og semantisk parallell i GT. For Job er *שׂוֹא* - å rope om hjelp når han er i ulykke. (Job 30,24) Jes.22,5 bruker samme ordet for å beskrive nød-ropene når byen angripes i krig. I Salmene bruker David *שׂוֹא* når han roper til Jahve. Kanskje roper også han som stikker dyret om hjelp fra gudene. I det minste er handlingen hans et rop om hjelp, og ved noen anledninger et rop om hjelp ved at han håper at sonofferet skal dekke over hans eget eller folkets utestående hos gudene.

Å bemerke er også tidspunktet for sonofferfestene i Uppsala. Når det *blótes* for godt år, enten det er etter uår eller ikke, er det ikke vårens *blót*-fest som er det aktuelle tidspunktet. Rasjonelt tenkt burde det være våren, med vårjevndøgns-*blótet* som ville være det selskrevne tidspunktet, da gavene for et

godt år naturlig ble gitt ved denne sammenkomsten like før det nye såkornet skal i jorden. Men når avlingen mangler på Domaldes tid skal uåret og den manglende avlingen sones på høsten. Kanskje har det sin naturlige forklaring, som er vanskelig å få øye på. Ved to anledninger beskriver Snorre de tre store offerfestenes tidspunkt og motiver. Først i *Ynglingesagaen* der han meddeler at det mot vinteren, altså omkring høstjevndøgn, skulle der *blótes* for godt år; altså for gode avlinger. Midtvinters skulle der blotes for grøden. Kanskje for at den skulle rekke og være mulig å ete til neste års avling var klar. Deretter kom sommerblotet som skulle være et seiers-*blót*. I *Olav den Helliges saga* blir *blóte*-tidene angitt ved to anledninger. Sommerblotet blir da presisert å være i forkant av sommeren, ved sommerens begynnelse. (Snorre 2006, 289; 298) Det underlige er at frukbarhetsritualene, *blótet* for gode avlinger, ikke blir utført om våren, slik det ville være naturlig å tenke seg. *Blótet* for gode avlinger var lagt til høsten, i etterkant av vekståret. Dermed blir soningsofferet for uår og håp om bedre tider også gitt ved *høst-blótet* i Uppsala. På denne bakgrunn tydeliggjøres også en parallell med soningsfestene som ble holdt på høsten ved inngåelse av nytt år i Ugarit og likedan ti dager etter at det nye året var feiret ved Yom Kippur i Israel. Dette skjer på samme tid av året for de tre religionene, selv om tidspunktet er i etterkant av kornhøsten og vekståret i Norden, mens det er i forkant av kornets vekstår i Midt-Østen.

*Blót*-handlingen er omtalt ved de tre store årlige *blótene*, men innefor rammen av den norrøne religion finnes også omtalt en lang rekke av *blót* som ikke er tillagt disse festene. Det synes naturlig for vikingen å henvende seg til gudene etter som utfordringene melder seg. Henvendelsen skjer da ved et *blót*. For den som skal seile over havet til Island var det naturlig å *blóte* for god og sikker reise. Ved mangel av byggematerialer på Island fortelles det at henvendelsen til gudene ved *blótet* medførte at en stor tømmerstokk drev til lands. Denne dagligdagse henvendelse til gudene med bønn om favør finnes også rikelig belagt i GT tekster. Om kong Akas i Nord-riket fortelles det at han ofret og brente røkelse på haugene og bakkene og under hvert grønt tre.<sup>15</sup> (2 Krøn 28,4) Fenomenet må betraktes som et utslag av den universelle religiøse tanke.

Fra sagatekstene finnes også beretninger om *blót* rettet mot andre metafysiske skikkelser en gudene. *Diseblót* og *alveblót* er omtalt. Disse *blótene* kommer utenom de tre høytidene. *Alveblótet* er en tåkelagt handling tilknyttet hjemmet. Disene var kvinnelige tjenerinner, gjerne kledd i sort og som hadde makt til å ta liv der de ønsket. Diser og alver vil sannsynligvis i en mosaisk tanke defineres som innhold i ånde verden.

Fra Ugarit er det kjent at der ble ofret til døde. Fra GT kjenner vi historien om kong Saul som søker hjelp hos en kvinne som kan mane fram døde. Han er skremt av fienden og trenger å rådføre seg

---

<sup>15</sup> Dette handlingsmønsteret har ikke noe med den Mosaiske tro å gjøre, men det er en generell kana'aneisk gudsdyrkelse som har kommet inn og tiltatt blandt israelerne i tiden mellom kong David og den Jahvistiske reform som fullendes etter tilbakekomsten fra Babylon.

med Samuel.

Men da Saul så filistrenes leir, ble han så redd at hjertet skalv i ham. Og Saul spurte Herren, men Herren svarte ham ikke, verken ved drømmer eller ved urim eller ved profeter. Da sa Saul til sine tjenere: Finn meg en kvinne som kan mane fram døde, så vil jeg gå til henne og spørre henne! Tjenerne svarte; I En-Dor er en kvinne som kan mane. (1 Sam 28,5-7)

I norrøn kultur finnes der også innslag av parallell tenkning om at der kan være hjelp å hente hos den døde. Da Halvdan Svarte er død blir liket hans delt opp i fire deler. Hodet hauglegges på Stein, de andre tre partene på Romeriket, Hedemarken og i Vestfold. Alle i hver sin Halvdanshaug. (Snorre 2006, 46) Disse haugene var omsluttet av ofringer, dyrkelser og påkallelser. (Lyngrup Madsen 2011, kap7) I fortellingen om Halvdan Svartes bror, Olaf Geirstadalf, ber Olaf sine undersotter om ikke å ofre til ham etter at han er død.

I denne henseende advarer jeg alle mand, at de ikke tager den beslutning, som nogle gør, at ofre til døde, som de mener har været dem til hjælp, mens de levde, thi jeg tror ikke, at døde kan utrette noget.... (Lyngrup Madsen 2011, kap7)

Underforstått var det en vanlig handling å ofre til den som hadde vært ens medhjelper mens han var i live etter at vedkommende var død. Slik kunne konger som hadde hatt gode år i sin regjeringsperiode bli sentrale personer i senere *blót*. Som Saul søkte hjelp hos Samuel etter at Samuel var død, søkte også vikingene hjelp hos sine døde autoriteter. Trolig er også dette langt på vei et universelt tankemønster blandt religiøse mennesker. Men i mosaisk tenkning blir ikke dette akseptert. Forfatteren av *1 Samuelsbok* bruker denne fortellingen om Saul som et pedagogisk verktøy for å vise forakt mot denne type tenkning og handlinger. Saul dør dagen etter som en konsekvens av sin oppførsel.

Av offer-elementer som brukes i de norrøne offer-ritene brukes de dyr som er for hånden. Ingen blir etter bestemte kriterier beskrevet til å ha en rang foran andre. Slik som den mosaiske regelen om at offerdyrene skule ha kløvd tå og tygge drøv. Som sonoffer hendte det at kongen ble ofret. Det var det mest verdifulle som ville gi størst utbytte i forhold til forventning. Dermed sier det seg selv at det var de beste dyr som ble ofret her som i de andre omtalte religionene. Av nevnte dyr er småfe, storfe, råner, hester, hunder, haner og høner. Hele buskapen synes dermed å kunne anvendes. Andre offer-elementer synes vanskelig å finne i tekstene som omtaler norrøn religion. Men der finnes som nevnt flere historier i sagamateriellet som forteller om dyr som blir hellig-gjort og ofret til. Det kan være både kyr, okser og hester. Hvis dyr hadde fått en slik status ble de også brukt til å ta varsler fra.

En helt annen sak er det at arkeologene mener å finne en masse gjenstander som er ofret i myrer,

vann og steinrøyser/urer. Inntil nå har arkeologene lite belegg for disse utsagnene. Men det er likevel slik at arkeologen fremsetter sin offerteori gang på gang, uten knapt å drøfte alternative årsaker til at den ene eller den andre gjenstanden har havnet i myra, vannet eller ura. Når en gjenstand finnes i ei myr, kan det være at den ble mistet i et vann som fantes der for tusen eller totusen år siden, før dette grodde igjen. Det stillestående vannet løfter bunnen med sedimenter med en millimeter i året på de sydakandinaviske breddegrader. Eller når bronselurene, 30 par funnet i Østersjøområdet, samtlig er hentet opp fra myrer, er de neppe ofret i myrene.<sup>16</sup> Neppe er de mistet der heller. De er sannsynligvis lagt der til neste bruk. Kopper/bronse lagt i sur myr kan få oksydasjonsbelegg etter kort tid. Men dette belegget var trolig lettere å fjerne enn det grønne irrbelegget som dannes på overflaten om metallet oppbevares i luft. Dermed vil lurene enklere kunne skures blanke til festens bruk. Tilsvarende bronserlurer, som ble funnet i Revheimsmyra utenfor Stavanger, hvor den ene bøyer til venstre og den andre til høyre, er den dag i dag i bruk i den hinduistiske prestekasten, Bhraminkasten, i India og Nepal. De brukes for å annonsere store begivenheter som bryllup og innvielser. Erfaringen av å oppleve disse trompetene i bruk skaper selvsagt undring. Men det er nå engang slik at den sanskrit brukende Brahminkasten i India har flere språk og kultursymboler som finnes tilsvarende i det indre Middelhavområdet. Knut A. Jacobsen nevner kort i boka *Hinduismen buddhismen* den pågående diskusjonen om hva som har sitt opphav hvor. (Jacobsen og Thelle 1999, 149) Der er ikke belegg i tekst for at lurer eller horn ble brukt i kultisk sammenheng i Norden, men i og med at der er funnet så mange lurer av metall, er der grunn for å tro at der også har vært i bruk et større antall av biologisk materiale. I 4 Mos 10 finnes forskriften om at israelittene skal lage seg trompeter av sølv for å bruke dem til å kalle sammen menigheten til de religiøse festene og å blåse alarm i nødvendige sammenhenger.

Herren talte til Moses og sa: Lag deg to trompeter av sølv. I hamret arbeid skal du lage dem. Du skal bruke dem når menigheten skal kalles sammen, når leirene skal bryte opp. Når de blåser i dem begge, skal hele menigheten samle seg hos deg ved inngangen til sammenkomstens telt. Blåser de bare i den ene, skal høvdingene, overhodene for Israels tusener, samle seg hos deg. Men når dere blåser alarm, skal de leirer som ligger mot øst, bryte opp. Og når dere blåser alarm andre gangen, skal de leirer som ligger mot sør, bryte opp. Det skal blåses alarm når de skal bryte opp. Men når menigheten skal kalles sammen, skal dere blåse i trompetene, men ikke blåse alarm. Aron sønner, prestene, er det som skal blåse i trompetene. Dette skal være en evig lov for dere fra slekt til slekt. Når dere drar i krig i deres land mot fiender som overfaller dere, skal dere blåse alarm med trompetene. Og Herren deres Gud skal komme dere i hu, så dere skal bli frelst fra deres fiender. På deres gledesdager og på deres høytider og deres nymånedager skal dere blåse i trompetene når dere ofrer brennoffer og fredsoffer. De skal minne dere om deres Guds åsyn. Jeg er Herren deres Gud. (4 Mos 10,1-10)

---

16 [http://no.wikipedia.org/wiki/Lurene\\_fra\\_Brudev%C3%A6lte](http://no.wikipedia.org/wiki/Lurene_fra_Brudev%C3%A6lte)

Det er prestene som er gitt ansvaret for bruken. Dermed er trompetene innefor den sakrale sfære. Kanskje hadde horn og lurer en tilsvarende funksjon for å kalle sammen til *blót* eller for å annonsere åpningen av *blóts*-festen i en tidlig norrøn religion.

*Blót* og de årlige offerfestene handler om å tilintetgjøre dyr og andre offer-elementer som er mulig å brenne eller å ete. Dette synes å være parallelt både i den kanaaneiske religionen, slik den fremkommer ved leirtavlene i Ugaritt, ved den mosaiske religion slik den er beskrevet i GT, og slik sagaer og kvad tar oss med inn i den norrøne religionens kult-aktiviteter. Riktig nok finnes offergaver rettet mot kultaktiviteten selv eller mot kongen i Israel og i Ugarit, men andre offergjenstander som dukker opp her og der nevnes ikke fra den geografien. Dermed er det vanskelig å tro at der vil finnes et stort antall ofrede gjenstander fra den norrøne kulten, som ikke er belagt i noen tekster.

#### Oppsummering:

Norrøn religion har flere lite definerte ord i sitt sakrale vokabular. Det er en utfordring i seg selv å få klarhet i hva innhold og tankegang som ligger bak ordene *hov*, *horg*, *blót*, *senda*, *sjoa* og i et senere kapittel vil tilkomme *laut* og *stökkva*. En mulig likhet i fonetikk og semantikk finnes kanskje mot GT hebraisk. Bakenfor *senda* finnes trolig tanken om å meddele gudene et brennoffer, samtidig som offer-elementet blir en del av kommunikasjonsofferet/måltidsfellesskapet mellom menneskene og gudene. Dette har de tre religionene felles. Kongen har ingen sentral funksjon i *blótet*, det er gudene i *hovet* som får oppmerksomheten, slik Jahve fikk oppmerksomheten i Israel. Ved gjentakende uår i Sverige er kongen ved et par anledninger utpekt som syndebukk og ofret som sonoffer, for å gjøre opp det som finnes uoppgjort overfor gudene. Tanken om behovet for sonoffer fantes også i Ugaritt og i Israel. De årlige *blót*-festene feires vår, høst og midtvinter. Høst-*blót* er fruktbarhets-*blótet* for god avling i kommende vekstsesong. Soningsofferet er lagt til denne *blót*-festen, som i Midt-Østen.

Hele buskapen synes å være aktuell som offer-elementer i de norrøne riter. Mosaiske riter har derimot et klart kriterie for hvilke dyr som kan brukes. Der synes ikke å finnes spor av gjenstandsoffring i de norrøne kvad eller sagatekster som omhandler *blót*, noe som er tilnærmet lik praksis som i de andre religionene. Lurer eller horn kan være brukt i sammenheng med *blót*-festene, som i den mosaiske religionen hvor to sølvtrumpeter gjorde tjenesten.

## **Drøftinger og sammenligninger om blodets funksjoner**

### **i kana'aneisk religion og i mosaiske religion**

I mosaisk tro er forståelsen at offerdyrets sjel finnes i blodet. Dette fikk sin konsekvens av at blodet ikke skulle inntas. Det skulle verken etes eller drikkes. Den som åt det skulle støtes ut. Argumentet var at blodet var gitt på alteret fra Jahve til soning for folkets sjeler.

For kjøttets sjel er i blodet, og jeg har gitt dere det på alteret til å gjøre soning for deres sjeler. For blodet er det som gjør soning, fordi sjelen er i det. Derfor har jeg sagt til Israels barn: Ingen av dere skal ete blod, og den fremmede som bor i blant dere, skal heller ikke ete blod. Når noen av Israels barn eller av de fremmede som bor blant dem, feller et vilt dyr eller en fugl som kan etes, da skal han la blodet renne ut og dekke det til med jord. For blodet er sjelen i alt kjøtt, fordi sjelen er i det. Derfor sa jeg til Israels barn: dere skal ikke ete blodet av noe kjøtt, for blodet er sjelen i alt kjøtt. Hver den som eter det skal utryddes. (3 Mos 17,11-14)

Et offerdyr blir plukket ut blandt mange. Det er finere enn alle andre. Det er lytefritt. Det skal ofres til Jahve. Det bringes til offerplassen, blir slått i svime eller holdes fast mens det ligger på slaktebenken, for at den som har kniven kan få kuttet hovedpulsåren i halsen, slik at livet forlater det i takt med at blodet renner av. Blodet samles opp, det representerer livet fra et dyr som nå ikke lever lenger. Livet er nå i fatet som inneholder blodet. Dermed er blodet tillagt en verdi som er høyere rangert enn dyreskrotten som ligger igjen på slaktebenken. Det av den som er spiselig er mat for mennesker og Jahve. Jahves andel brennes på alteret og går opp i røk. Menneskenes andel skal stekes eller kokes og deretter deles og etes i et måltidsfellesskap. I mosaisk tradisjon underbygges verdien av blodet tilbake til menneskenes aller første offer, hvor Abel ofrer flere førstefødte lam, og hans offer er til behag for Jahve, i motsetning til broren, Kain, som bærer fram et vegetabilsk offer. Blodet tillegges også en særlig vekt ved utgangen av Egypt. Kjøttet fra de lam og kje som dengang ble slaktet ble brukt til mat, men blodet ble strøket på dørstolpene og berget alle førstefødtes liv, ved at Jahve gikk forbi husene med blod på dørstolpene den natten han slo ihjel alle førstefødte i Egypt. Med historiebruk fra metafysikkens verden blir blodet kommunisert til å ha en verdi av å kunne både behage Jahve og å påvirke hans handlinger. Det var ikke bare ved utgangen fra Egypt at blodet skulle samles opp og brukes. Når de detaljerte offer-forskriftene blir nedtegnet etter den Jahvistiske revisjon, slik vi finner det i 2-4 Mos, blir blodet tillagt forskjellig bruk. Det var hensikten med offeret som avgjorde bruken. Tekstene om blodets bruk, slik det er beskrevet i 2-4 Mos, har forøvrig sin parallell ved beskrivelsen av kong Josias påskefeiring et par tiår i forkant av den Babylonske okkupasjonen. I denne historien har blodet samme bruk som beskrevet i 2-4 Mos.

De slaktet påskelammene, og prestene stenket blodet som ble rakt dem, mens levittene flådde lammene. Så skilte de fra brennofferet og gav det til det menige folk etter deres

familieavdelinger, så de kunne ofre det til Herren, slik som det er foreskrevet i Mose bok. På samme måten gjorde de også med storfeet. Påskelammet stekte de over ilden, slik det var foreskrevet, og offerkjøttet kokte de i gryter, kjeler og panner, og skyndte seg å bære det ut til hele lekfolket. Så lagde de til for seg selv og for prestene. For prestene, Arons sønner, holdt på helt til om natten med å ofre fettstykkene av brennofferet. Derfor lagde levittene det til for seg selv og for prestene, Arons sønner. (2 Krøn 35,11-14)

Verdien av å finne disse to parallelle tekstene om blodets bruk, viser oss at 2-4 Mos ble skrevet ut fra en eksisterende tradisjon. Innvendingen mot en slik forståelse vil være at Krønikebøkene ble nedskrevet lenge etter at Josia feiret påsken. En slik innvending er sannsynligvis rett, men siden 2 *Krønikebok* avsluttes like etter at Kyros er kommet til makten i Babylon, er det mulig at der finnes mennesker i live som fortsatt husker kong Josias påskefeiring. Avstanden mellom Josias påskefeiring og Kyros overtakelse i Babylon i 538 f.Kr. vil være omkring 70 år. For at dette resonnementet skal være gyldig forutsettes det at boken skrives der hvor historien avsluttes. Innvendingene mot dette resonnementets gyldighet er at kapitel 9,1-34 i 1 *Krønikebok* omtaler mennesker boende i Jerusalem etter eksilet. Men dette avsnittet kan muligens være tilført i ettertid, for å legitimere levittenes tjenester i tråd med Samuels og Davids utvelgelser. I det Deuteronomistiske historieverket, som sannsynligvis er skrevet et halvt århundre tidligere, er også kong Josias påskefeiring omtalt. I den beretningen er ikke blodet spesifikt nevnt, men det blir sagt at Josia holdt en påskefeiring som ikke var holdt maken til siden dommerne dømte Israel.

En påske som denne var ikke blitt holdt fra den tid da dommerne dømte Israel, ikke i hele den tid det hadde vært konger i Israel og Juda. (2 Kong 23,22)

På bakgrunn av at både historieskriveren av *Krønikebøkene* og historieskriveren av *Kongebøkene* underbygger den forståelsen av blodets bruk som er omtalt i 2-4 Mos, er der grunn for å tro at tekstene i 2-4 Mos bygger på gamle tradisjoner, og at blodet har hatt en tilsvarende verdi over et langt tidsrom av Israels historie. Riktig nok gir forfatteren av det Deuteronomistiske historieverket en indikasjon på en noe enklere bruk av blodet i 5 Mos 12,27:

Du skal ofre dine brennoffer, både kjøttet og blodet, på Herrens, din Guds alter. Og av dine slaktoffer skal blodet helles ut på Herrens, din Guds alter, men kjøttet kan du ete.

Deuteronomisten beskriver at blodet skulle helles ut over alteret og ikke strykes på alterhornene eller stenkes på alteret. Likefullt skulle det likevel samles opp og helles over alteret som en del av brennofferet. Dermed synes det ikke bare å være en handling for å kvitte seg med blodet han har i tankene, men at blodet også i denne sammenheng har en funksjon.

Der beskrives forskjellige anvendelser av blodet i offer-ritene. Etter at Moses har mottatt loven på

Sinaifjellet, og formidlet den videre til folket med en del tillegg inkludert, stenker han blod fra offerdyret først på alteret, deretter stenker han blod på folket, for å forplikte og inkludere dem i pakten.

Og Moses tok halvdelen av blodet og helte det ut i skåler, og halvdelen av blodet stenket han på alteret. Så tok han paktens bok og leste den opp for folket. Og de sa: Alt det Herren har sagt, vil vi gjøre og lyde. Da tok Moses blodet og stenket det på folket, og han sa: Se, dette er paktens blod, den pakt som Herren oppretter med dere på alle disse ord. (2 Mos 24,6-8)

Fra innvielsen av prestetjenesten tilhørende Tabernaklet finner vi at en okse blir gitt som syndoffer. Den slaktes, blodet samles opp og strykes på alterhornene med fingeren, deretter helles blodet ut ved alterets fot. Syndofferoksen brennes opp utenfor leiren. Deretter ofres en vær som brennoffer. Da skal blodet stenkes rundt om på hele alteret. Slaktet skal parteres og brennes i sin helhet på alteret. Som et siste offer bringes enda en vær til slaktebenken. Når dette blodet er kommet i fatet skal det strykes på Arons høyre ørelapp, hans høyre tommelfinger og hans høyre stortå. Det samme skal gjøres med hans sønner. Resten av blodet skal stenkes på alteret. Etter at blodet er kommet på alteret skal det blandes med olje og stenkes på Aron og på hans klær, og det samme skal gjøres med hans sønner. Da skal Aron og hans sønner være hellige til tjenesten. I sju dager skal dette gjentas. Da skal alteret være blitt høyhellig, og hver den som rører ved det skal være hellig. Av det siste dyret som ofres kan kjøttet etes sammen med usyret brød. Men bare prestene kan ete av det. Progresjonen i dette ritualet er at syndofferet gjør opp for de deltakende, og blodet av det helliggjør også alteret til et begrenset nivå. Deretter kan Jahve få sin gave fra alteret etter at det er stenket med blod fra det neste offerdyret. Som et siste ledd helliges prestene til tjenesten ved det tredje offerdyret. Ved å gjenta dette ritualet over en uke øker hellighetsnivået etter hvert som mer og mer blod stenkes på alteret og på de deltakende.

Slik skal du gjøre med Aron og hans sønner, i et og alt slik som jeg har befalt deg. Sju dager skal deres innvielse vare. Du skal hver dag ofre en okse som syndoffer til soning. Og du skal rense alteret fra synd idet du gjør soning for det. Og du skal salve det for å hellige det. I sju dager skal du gjøre soning for alteret, og da skal alteret være høyhellig. Hver den som rører ved alteret blir hellig. (2 Mos 29,35-37)

Hvis presten skulle synde i vanvare skal der gis en ung okse som offerdyr. Blodet av dette offerdyret skal bæres inn i Tabernaklet. Der skal presten gå inn mot det Aller Helligste og stenke blod med fingeren sju ganger like foran forhenget. Deretter skal hornene på røkofferalteret strykes med blod. Resten av blodet skal helles ut ved foten av brennofferalteret. Blodet av offerdyret brukes på samme måte også hvis hele folket, eller en høvding, eller en enkeltperson har syndet i vanvare.



En gang om året blir blodets bruk og funksjon ytterligere forsterket.

Når Aron fører fram sin egen syndofferokse og gjør soning for seg og sitt hus, skal han først slakte syndofferoksen. Så skal han fylle ildkaret med glør fra alteret for Herrens åsyn, og han skal fylle sine hender med finstøtt, velluktende røkelse og bære det innenfor forhenget. Han skal legge røkelsen på ilden for Herrens åsyn, så skyen av røkelsen skjuler nådestolen som er over vitnesbyrdet, for at han ikke skal dø. Så skal han ta noe av oksens blod og stenke det med fingeren på framsiden av nådestolen. Og foran nådestolen skal han stenke noe av blodet sju ganger med fingeren. Deretter skal han slakte den bukken som skal være syndoffer for folket, og bære dens blod innenfor forhenget. Han skal gjøre med bukkens blod like som ham gjorde med oksens blod, og stenke det på nådestolen og foran nådestolen. Slik skal han gjøre soning for helligdommen og rense den for Israels barns urenheter og for alle deres overtredelser som de har forsyndet seg med. Likeså skal han gjøre med sammenkomstens telt, som er reist blandt dem midt i deres urenheter. Det må ikke være noe menneske i sammenkomstens telt når han går inn for å gjøre soning i helligdommen, og til han går ut igjen. Slik skal han gjøre soning for seg og for sitt hus og for hele Israels menighet. Så skal han gå ut til alteret som er reist for Herrens åsyn, og gjøre soning for det. Han skal ta av oksens blod og av bukkens blod og stryke rundt om på alterhornene og stenke noe av blodet på det sju ganger med fingeren, og slik rense og hellige det fra Israels barns urenheter. Når han så har fullført soningen for helligdommen og for sammenkomstens telt og for alteret, da skal han føre fram den levende bukken. Dette skal være en evig lov for dere: I den sjuende måned, på den tiende dag i måneden, skal dere faste og ikke gjøre noe arbeid, hverken den innfødte eller den fremmede som bor blant dere. For på denne dag skal det gjøres soning for dere for å rense dere, så dere blir rene for Herren fra alle deres synder. (3 Mos 16,11-20.29-30)

Ved denne årlige soningsfesten, ved inngangen til det nye året, bæres ikke bare blodet inn mot forhenget, nå bæres det helt inn i Det Aller Helligste, der hvor Jahve har sitt tilholdssted. Ved å bære blodet like inn i Jahves jordiske bolig, gjør blodet soning for folkets synder.

Dermed synes blodet i den mosaiske religion å inneha funksjoner av å sone for annet liv, kunne påvirke Jahves handlinger, kunne binde og inkludere ved paktsinngåelse, kunne rense og helliggjøre både gjenstander og mennesker og å kunne fremskaffe forsoning og nåde innfor Jahve for den som har syndet.

I del Olmo Letes redegjørelse om kana'aneisk religion på grunnlag av de liturgiske tekstene fra Ugarit, skriver han at det er overraskende at blodet er fraværende i materialet. Denne kommentaren kunne vært dekkende for den informasjonen som er tilgjengelig. Men der er nevnt en mengde dyreoffer i de samme tekstene, og et hvert dyr har en gitt mengde blod. Derfor er det helt utenkelig at de som har slaktet dyret ikke på en eller annen måte har forholdt seg til denne røde væsken.

At de ikke har skrevet noe spesifikt om blodet i de omtalte tekstene, kan være en informasjon om at det ikke er like viktig som kjøtt-substansen av slaktet, eller det kan indikere at blodet ble behandlet på samme respektfulle måte når dyret ble slaktet, enten dette var til det ene eller det andre formålet. Utelatelse i tekst trenger ikke nødvendigvis være utelatelse i rituale. Dennis J. McCarthy har diskutert situasjonen hvor den mosaiske religion vektlegger blodet i detaljer, mens den

omkringliggende verden forholder seg til blodet som skriftene fra Ugarit. McCarthy skriver om denne problemstillingen relatert til den urgamle semittiske oppfatningen om at livet er i blodet:

Turning to the evidence, we might expect that the ancient cultural leader, Mesopotamia, would attribute a divine character to blood, for blood, or at least human blood, was from the gods. They had created man by vivifying clay with the blood of a god slain for rebellion, but no conclusion from the cult seem to have been drawn from this. The Mesopotamian sacrifice was essentially a meal served to the gods, a ritual undoubtedly influenced by the Sumerians, who, as far as we know, did not associate blood with clay of creation. To argue that the extrinsic influence changed the character of ritual among the Mesopotamian Semites does not seem possible. This might account for the concept of the sacrifice as banquet, but it leaves unexplained the unimportance of blood in their numerous purificatory and dedicatory rituals. This contrast sharply with Hebrew practice, where blood was the universal purifier and consecrator. (McCarthy 1969, 166)

Dermed har McCarthy reist en konstruktiv problemstilling. For hvis den mosaiske forståelsen av blodets guddomelige opphav og natur stammer fra en primitiv semittisk forestilling, er det vanskelig å forstå hvordan de akkadiske folkegruppene, som er semittiske etterfølgere, kan ha stoppet bruken av en så kraftfull substans i ritualene, hvis dette var noe de i utgangspunktet var opptatt av. Med dette resonnementet underbygger McCarthy en mulighet for at den mosaiske religionens fokus på blodet, er noe som er tilkommet på et senere tidspunkt. Et ytterligere argument er den mesopotamske forståelsen av offer-ritens funksjon overfor gudene, som var at de trengte mat og drikke. Det samme synes å være tilfelle i Egypt. Offeret var substansen i et måltidsfelleskap med kongen og med gud. (McCarthy 1969, 167) Fra arabiske stammer blir det på 600-tallet e.Kr., som tidligere omtalt, rapportert om blodsforståelser noe tilsvarende den mosaiske. Men dette trenger ikke på noen måte være originale forståelser, men heller forståelse som er hentet i Israel og tatt opp i de arabiske offerkultene. (McCarthy 1969, 168) Utover dette finner McCarthy at blodet i omverden blir brukt i dødsriter, og ved et tilfelle av mystikk hvor nytt blod fjerner gammel blodskam. Ellers er blod fokusert i krig, men da relatert til fiendens død og ikke som det livgivende guddommelige blodet. (McCarthy 1969, 168) Dermed er det vanskelig å konstruere noen annen forståelse hos de ugarittiske offerdeltakeren enn at blodet ble uttømt ved alteret som et libasjonsoffer. Men alteret var et sted hvor der brandt bål for å fortære det foregående dyret som var slaktet. For å gjøre det mulig å tømme ut det neste dyrets blod ved alteret måtte der sannsynligvis være en innretning til å slakte på for at blodet først kunne la seg samle opp, for deretter å tømmes ut ved alteret. Noe mer informasjon om blodets funksjon i den kana'aneiske religionens riter synes vanskelig å få tak på. Langt på vei er det da mulig å tenke i retning av at blodet, som libasjonsoffer, kan ha et felles opphav for både den ugarittiske offer-riten og for den mosaiske. Utover dette synes det som om den mosaiske forståelsen tillegger blodet en større verdi og dermed andre funksjoner, enn hva som er tilfelle i de tilstøtende folkeslagenes offer-riter. Bakgunnen for de utvidede

funksjonene synes å være ut fra forståelsen av at livet finnes i blodet, og at blodet er en del av den guddommelige sfære. McCarthy konkluderer sin undersøkelse med at den egenartede forståelsen av at blodet er livet og dermed guddommelig, tilhører Israel alene. (McCarthy 1969, 174)

### Oppsummering

Det synes vanskelig å finne at blodet har hatt noe større fokus i den kana'aneiske offer-kulten i Ugarit. Del Olmo Letes korte kommentar om at blodets fokus syntes å være fraværende i det skriftlige materialet, som er funnet der, gir oss muligens bare en noe overfladisk informasjon om blodets bruk i offer-riten. McCarthys undersøkelse underbygger del Olmo Lete forståelse ved sin bredere undersøkelse i andre kulturer i den omkringliggende geografi. Den mosaiske religion fremviser derimot en kult-forståelse som vektlegger blodet som noe særegent. Blodet synes å bli gitt et større fokus enn slakte-offeret i seg selv. Trolig er det blodets egenskap i den mosaiske forståelse av å inneholde selve livet, som gjør at det får en opphøyet verdi-forståelse. Dermed gir blodet også grunnlag for en egen dogmatisk forståelse i seg selv i forhold til menneskets relasjoner overfor Jahve. McCarthy hevder at Israel er alene om å hevde at blodet er selve livet og dermed guddommelig.

### **Drøftinger og sammenligninger om blodets funksjoner i de tre religionene.**

Nu blev der fremført en Hest paa Thinget; denne blev slagtet og hugget i Stykker til at spises, men med Blodet bestænkte de Offertræerne (Gudebillederne). Nu forkastede alle Svenske Kristendommen, og Offringerne begyndte igjen. (Rafn 1829, 512) <sup>17</sup>

I foregående avsnitt ble Dennis McCarthys arbeide på jakt etter religioner i Midt-Østen, som kunne vise opp en tenkning og funksjon omkring blodet, brukt for å underbygge at den mosaiske tro har en annerledes forståelse av blodet enn folkeslagene i den tilstøtende geografien. Men McCarthys konklusjon blir fort utfordret når vi kommer til blodets posisjon i norrøn religion. Tekstavsnittet ovenfor viser at blodet ble brukt utover den minste libasjonoffer-bruken, som var til stede i Ugarit.

---

<sup>17</sup> Teksten hos Rafn er på norrønt språk. Den anvendte oversettelsen er hentet fra:  
[http://www.heimskringla.no/wiki/Sagaen\\_om\\_Hervarar\\_og\\_Kong\\_Heidrek](http://www.heimskringla.no/wiki/Sagaen_om_Hervarar_og_Kong_Heidrek) (16.04.2014)

Tekstavsnittet er hentet fra en av de islandske *Fornaldersagaene*. *Fornaldersagaene* levde på folkemunne og denne sagaen ble neppe nedtegnet før på 1200-tallet. Historien om at svenskene denne ene gangen lot en hest føres fram på tingen, for å bevisst snu den nye kristne religionen ryggen, kan være en krydret historie. Likevel er den offer-rituelle handlingen med å stenke blodet på de hellige trærne en kulturell handling, som trolig ikke konstrueres i fortellingen for handlingens skyld. Som omtalt tidligere finnes der lite første hånds vitners nedtegnelse over de norrøne offer-ritene og hvordan blodet ble vektlagt i disse. De fleste beretningene som finnes er fra sagamateriellet og fra den islandske *Landnåmsboken*. Sagamateriellet har en avstand på minst et par hundre år fra handling til nedtegning. *Landnåmsboken* regnes for å beskrive tiden fra 870 og fremover i den perioden der Island blir befolket av emigranter, som i hovedsak kommer fra Norge. Boken er ført i pennen på slutten av 1100-tallet. Den vil trolig bygge på rene muntlige overleveringer. Men stedsnavn, bilder, tufter, minnesmerker o.l vil være hjelpemidler som verifiserer innholdet i boken. En annen sak er at i muntlige kulturer overleveres ofte historiene i gruppesammenkomster, der de eldste vil fungere som garantister for at historiene som viderføres forholder seg tilnærmet slik de selv fikk dem fortalt. Men i hele dette materialet av sagaer og historie finnes lite liturgisk eller dogmatisk stoff om blodet. Men de dråpene som finnes vil kunne gi en retning på forståelse og motivasjon. Av øyenvitner finnes historien fra den arabiske kjøpmannen At-Tartuschi som besøkte Hedeby i Danmark omkring 950. Han forteller at i forkant av offerfesten binder bonden offerdyret fast til en port-påle ved inngangen til gården, for at folk som kommer til festen skal vite at det er dette dyret han har tenkt å ofre til sin guds ære. (Lyngrup Madsen, kap5)

Vi har tidligere referert en tilsvarende praksis ved slaktingen av lammet eller kjeet, da israelittene forlot Egypt. Ved år 950 var trolig kristendommen kjent i Danmark, men neppe i en slik grad at dens tekster ble brukt som mønster for *blót*-handlinger. Det kan være et tilfeldig sammentreff at denne bonden i Hedeby gjorde som israelittene i Egypt. Det kan også være at det er en universell måte å presentere offerdyret på. I så fall hadde trolig den arabiske kjøpmannen sett en slik praksis tidligere og neppe hatt behov for å referere den som særegen.

Snorre har med en fortelling om Sigurd Ladejarls religiøse handlinger:

Sigurd Ladejarl var svær til å blote, det var Håkon, far hans også. Sigurd jarl holdt alle blotgildene på kongens vegne der i Trøndelag. Etter hedensk skikk skulle alle bøndene komme dit hvor hovet var når det skulle være blot, og de skulle ha med seg dit alt det de trengte av mat og drikke så lenge gildet stod på. Alle skulle ha med øl til dette gildet; det ble også slaktet all slags småfe og likeså hester, og alt blodet som kom av dem ble kalt laut, og det som de hadde blodet i ble kalt lautboller; med lautteinene – de var gjort akkurat som vievannskoster – skulle de farge stallene<sup>18</sup> helt røde av blod, og like ens veggene i hovet både innvendig og utvendig, og de skulle skvette med dem på menneskene; slaktet skulle de koke

---

18 Sokkelen/alteret som guden var plassert på.

til mat for gjestene. (Snorre 2006, 86)

Eldre forskning tok Snorres skildringer som troverdige, men på slutten av 1900-tallet forandret dette seg. Den tyske germanisten Klaus Duwel mente i en avhandling fra 1985 at Snorre hadde diktet opp denne historien. Preben Meulengracht Sørensen mente imidlertid at Snorre hadde både kilder og god kjennskap til forhistorien. Senere har også religionshistoriker Anders Hultgård støttet Sørensens forståelse. Han hevder at kulten, slik Snorre beskriver den, med sine rituelle gjestebud, slaktoffer, hellig drikk og felles måltid må betraktes som en førkristen genuin kultpraksis. (Steinsland 2005, 292) En rekke sagaer beskriver tilstedeværelsen av *hov* og *blót*-handlinger tilknyttet *hovet*. Slike omtaler finnes i *Eyrbyggja Saga*, *Njáls Saga*, *Kjalnesinga Saga*, *Vatndæla Saga*, *Ravnkjel Frøygodes Saga*, *Viga-glums Saga*, *Reykdæla Saga*, *Laksdøla Saga*, *Guld-Torirs Saga*, m.m.fl islandske sagaer og *Olav den Helliges Saga*, som omtaler flere *hov*. I *Landnåmsboka* finnes historier om personer som bygger, besitter og bestyrer *hov* på Island. Rolf, sønn av Helge den magre, bodde ved Gnipufjell og bygde der et stort *hov*. Rolfs bror, Ingjald, bodde ved Øvre Tverå og bygde der et stort *hov*. Torstein Tørve og Håkon satte av et felles areal til *hov*. Torodd den Gamle hadde vært *hovgode* for et *hov* på Mære, han tok med seg *hov*-stolpene og noe jord fra *hovet* med over til Island. Han tok land ved Stodvarfjorden. Ved det nye *hovet* slaktet han kun egne husdyr. En lang rekke tilsvarende historier er samlet av Carsten Lyngrup Madsen. Han viser også til alle gårdsnavnene som enten hadde navnet Hov eller navn som Hovstad, Hovgård, Hovfjeld, Hovsteig, Hovvåge m.fl. (Lyngrup Madsen 2011, kap5) Fra den nære og kjente geografien for Stavanger finner vi dem som Hove, Hovda, Hovland, Hovsherad, Hovdastad og Hovden. På bakgrunn av denne rike formidlingen av religiøs praksis i den norrøne befolkningen, er der grunn til å tro at den norrøne religionen med sine offer-riten var godt innarbeidet i folkets bevissthet. En slik genuin og gjennom-innarbeidet religion kan trolig kun innarbeides over tid. Det viktige med begrepet tid i denne sammenheng er at en folkgruppe over tid forvalter den samme kultur og det samme religiøse handlingsmønster, og det samme sakrale vokabularet. Hadde kontakten med omverden resultert i noen form for pågående synkretisme, ville trolig billedet vært mindre ensartet. Billedet av norrøn religion vil selvsagt inneholde mange av de samme universelle religiøse elementene, men særegenheten den representerer, som tydeliggjøres ved blodets rolle i kultens riter, er verd å dvele ved. Kanskje hadde amerikaneren McCarthy for liten vidvinkel på sin søken etter religioner med vektlegging av blodets rolle? Der er en tydelig parallell i handlingsmønster ved den mosaiske offer-ritens bruk av blodet og det som beskrives i *Håkon den Godes saga*. Muligens er der også en dogmatisk parallell. Sigurd Ladejarl sørget for å få samlet opp blodet i et kar. Ikke for å tømme det ut som et libasjonsoffer for gudene, som i Ugarit, men for å gi det et langt større fokus i den

fortsettende handlingen av riten. Blodet bæres til gudene i *hovet*, eller til gudene etter at de er tatt ut av *hovet*. Blodet rettes direkte mot det hellige gude-symbol, tilsvarende hva de mosaiske tekster foreskriver. Som tidligere sitert fra 3 Mos 4,1-7 skulle blodet bæres inn i det hellige Tabernaklet, sammenkomstens telt, og stenkes sju ganger mot forhenget til det aller helligste. Ved den årlige soningsfesten skulle det også bæres helt inn i Det Aller Helligste, Jahves jordiske bolig. Om dette er rettningsgivende for at tanken om blodets opphav også er rettet mot gudene i norrøn dogmatikk, slik den mosaiske forståelse retter det mot Jahve, er ikke en selvsagt konklusjon, men i teorien finnes her en mulighet for en felles forståelse. I en generell historie-analyse kan denne parallellen være tilfeldig, men den kan også ha sin årsak i et felles opphav eller i en avgreining. Hva som skal tillegges av forståelse ved at blodet stenkes mot gudebilledene, altrene de står på, veggene i bygningen og de deltakende kan også diskuteres. Blod vil oppføre seg likt enten det er tappet i Midt-Østen eller i Norge. Ved avblødning vil det ha kroppstemperatur og være i bevegelse, om det får være i ro vil det levre seg, eller med et medisinsk uttrykk koagulere. Levringen kan motarbeides om blodet holdes i bevegelse mens det kjølnes. Dermed trengtes en enkel visp. Gjerne en kvast av tynne greiner. Denne var selvsagt også godt egnet til å skvette blod med, for å fremsakffe en slags dråpemaling til gudenes staller og hovets vegger var rødfarget og dekket til av blod. Det er mulig at denne handlingen kan inneha en tilfeldig parallellitet fordi det handler om en praktisk behandling av det universelle blodets egenart. Men likevel er der grunn til å poengtere likheten i handlingen. I motsetning til hvis blodet bare skulle helles ut kunne det gjøres før det koagulerte og *laut*-teinens arbeide ville være overflødig.

*Blótet* ble ledet av *hov-goden*. Betegnelsen indikerer en innviet person. Innvielses-ritualet er ukjent. Men posisjonen tilsier at han er utvalgt til oppgaven. Dermed er der også grunn til å tro at han besitter egenskaper som enten er iboende eller tilført. Sannsynligheten tilsier at han er utvalgt for det iboende og derfra tilført den nødvendige kvalifikasjon og status. Hvis personen er utvalgt, og blodet rettes mot gudene, indikerer det en hellighets-forståelse av handlingen. Dermed er det mulig å tenke i retning av at blodet i seg selv er tillagt en kraft og funksjon når det stenkes mot guder, bygg og mennesker. Om denne funksjonen i en dogmatisk forståelse skal defineres inn mot en renselse, innvielse, eller helliggjørelse kan diskuteres. Hvis der finnes en forståelse av behov for soning, vil det være aktuelt å tenke renselse. Er forståelsen fellesskap, vil innvielse ved blodets stinking mot guder og mennesker være en mulig tanke. Hvis tanken er at blodet representerer det hellige guddommelige livet, vil innvielsen av den som får det stenket på seg også muligens kunne tillegges en grad av høyere og helligere status som deltaker i *blótet*. Dermed er der grunn til i det minste å tenke at blodet i en *blótings* sammenheng har en funksjon i retning av renselse og

helliggjørelse. Fra den tidligere nevnte fortellingen om ofringen av Sveakongen Domalde i en tid med uår, er det mulig å forstå tanken om sonoffer, slik det også er beskrevet i Ugarit og Israel. Men i motsetning til den kana'aneiske religionen er det i mosaisk og norrøn religion blodet som løftes opp og gis en fremhevet plass i offer-riten for å påvirke Jahve og gudene.

På en annen side er det mulig å se en fellesforståelse av den pågående prosessen i offer-ritualet fra alle tre religionene. Fra Ugarit er tidligere nevnt begrepet *šdq*, som er brukt i forbindelse med soning for mangelfull deltakelse i de hellige riter. Vi kjenner det tilsvarende hebraiske ordet *tsadak* - קִדַּשׁ. Dette ordet kan brukes for å rettferdiggjøre. Ved det norrøne verbet å *støkkva* stenkes blodet med en kvast mot vegger og inventar i *hovet*. Trolig er der igjen en dogmatisk forståelse som årsak til handlingen. Den utføres fordi den som utfører den tror at ved handlingen vil han oppnå noe. Hvis blodet har en verdi i at det fokuseres mot gudene, i en situasjon der det er hentet fra offerdyret, som ble stukket i hjel med et rop til gudene om hjelp. Da er *støkkva* siste handlingen i liturgien. Det som videre gjenstår er å fortære dyret. Hvis handlingen av å *støkkva* skal lede mot et forventet resultat ut av ropet om hjelp, bør kanskje hjelpen snart være under veis. Kan det være at å *støkkva* er en handling for å betale noe av gjelden som folket er skyldig gudene? I såfall vil handlingen av å stenke blodet medføre at gjelden reduseres. *Støkkva* medfører med andre ord en økende grad av tilfredse guder. Til mer gudene blir tilfredse, til mer uklanderlig/rettferdig blir den som *støkkver* eller det folket han *støkkver* på vegne av. En parallell kan være Saddukeerne, som på Jesu tid regnet seg som rettferdige. I mosaisk tro finnes en beskrivende tekst om rettferdighet og rettferdiggjørelse i Jes 53,11. Denne teksten sier at Jahves rettferdige - קִדְּשׁוּ - tjener skal rettferdiggjøre - יִצְדִּיקוּ - de mange, og bære deres misgjerninger. Det ugarittiske *šdq*, slik kileskrift-tyderen velger å uttrykke ordets konsonanter, som et vest-semittisk språk, dog omtalt som nord-vest-semittisk, er trolig fonetisk tilnærmet likt det hebraiske קִדַּשׁ. Spørsmålet blir om s-t-k fonemet i *støkkva* kan sies å være en parallell? Semantisk kan det muligens hevdes at disse tre ordene har noe felles. Det er mulig å forestille seg at alle tre handler om soning, rettferdiggjørelse og helliggjørelse. For det ugarittiske *šdq* er ikke blodet et viktig element i disse prosessene. Men i en dogmatisk norrøn forståelse er kanskje veien til rettferdighet å finne gjennom blodet som gis til gudene. Dette er også det gjennomgående dogmet i mosaisk tro. I den norrøne ritene blir blodet *støkkvet* mot gudene til de er dekket av blod. *Horgen* skulle farges rød har vi sett fra sagatekstene. De samme tekstene formidler at veggene i *hovet* skulle farges røde både innvendig og utvendig.

At bygget skal rødfarges har en parallell i et rødfarget Tabernakel noe tilbake i historien.

Tabernaklet skal du lage av ti tepper av fint, tvunnet lingarn og blå og purpurrød og

karmosinrød ull. Du skal lage dem med kjeruber på i kunstvevning. Men det overskytende av dekketeppene – det halve teppet som er til overs – skal henge ned på baksiden av tabernaklet. Dekketeppene på hver av siden er en alen for lange. De skal henge ned på hver side for å dekke det. Over dekket skal du lage et varetak av rødfarget værskind og over det et varetak av takasskind. (2 Mos 26,1.12-14)

Disse to avsnittene forteller oss at Tabernaklet var rødfarget både innvendig og utvendig. Var rødfargen på Tabernaklet den gangen et symbol på at blodet skulle dekke over for synd? Er rødfargingen av *gude-hovet* en handling ut fra en forståelse av samme kilde? Kan det være mulig at som blodet dekker for folkets synder skal blodet også dekke gudene og *hovet*, for å symbolisere forståelsen av blodets egenskap og kraft? At to helligdommer med så stor avstand farges røde kan selvfølgelig være tilfeldig. Men det er neppe en universell farge på et konstruert hellig bygg. *Blót*-plassen og *þing*-plassen var, som tidligere omtalt, ofte plassert nær hverandre. I *Viga-Glums saga* fortelles det om Glum, som må avlegge ed for sin uskyld i et mord. Dette skal gjøres ved tre angitte *hov*. Der skal han holde i en ring, som er rødfarget av offerdyrets blod, mens han avsier sin uskyld. (Head 1866, 102-103) I Ulvljots lov finnes en paragraf som sier at ved hvert hoved-*hov* skal der ligge en ring som veier minst to øre. Når *goden* åpner tinget skal han *blóte* et dyr, gjøre ringen rød i blodet og ta den på armen sin. Begrunnelsen er at den som bærer ringen trer inn for de høye guder. Han blir dermed holdt til ansvar innfor gudene for at det han sier eller gjør er rett. (Lyngrup Madsen 2011, kap 5) Ringen som symbol ved inngåelse av paktsforbindelser er allment kjent ved ekteskapsinngåelser. I denne sammenheng er det ringens bruk innenfor det sakrale og hellige som er av interesse. Ringen dyppet i blodet er symbolet som gjør *hov-goden* ansvarlig innfor gudene. Den samme ringen dyppet i blod er det som gjør Glum ved ed uskyldig i hva han er mistenkt for. Blodet fra offerdyret, som er slaktet, borger for edens sannhet, og blodet forplikter *hov-goden* innfor den hellige autoritet, som her er representert ved gudene i *hovet*. Det var sannsynligvis i en slik forståelse, av at eden skulle avlegges i gudenes nærvær, at Viga-Glum måtte reise til tre forskjellige *hov* for å avlegge sin ed. Hvis blodet kunn hadde representert et paktsmedium mellom mennesker, da kunne ringen blitt brakt til tinget, og Viga-Glum kunne avlagt eden der. Dermed synes den norrøne forståelsen å være at blodet forplikter innfor gudene i samsvar med en parallell forståelse av hva som finnes i de mosaiske skrifter.

Oppsummering:

I en oppsummering av blodets funksjon i de tre religioner synes det vanskelig å finne en videre forståelse av blodet i den kana'aneiske religionen, slik den fremkommer ved tekstene i Ugarit, utover bruken av blodet som et libasjonsoffer. Derimot finnes der paralleller innenfor mosaisk og norrøn forståelse av blodet både relatert til innvielser, soningsofferet, pakt/edsinngåelser og som et



middel til å påvirke gudene. En forståelse av blodet som et nådemedium, slik de mosaiske skrifter beskriver det, som brukt ved israelsfolkets utgang fra Egypt, er det vanskelig å finne en parallell forståelse av i norrøn tenkning. Men rapporten fra araberne i Hedeby bringer lett tanken inn mot historien om israelsfolket i Egypt, som skulle la lammet eller kjeet bindes i fire dager til en påle utenfor huset. Det tilbakevendende spørsmålet er hva som er den universelle parallelliteten, hva som er den spesifikke og hva som er tilfeldig?

## Avslutning og konklusjon

Selv om denne sammenligningen av offer-ritualene av tre forskjellige religioner har spent over en tidsavtand på omkring 2000 år og en geografisk avstand på flere tusen kilometer, og blitt utført på bakgrunn av et kildemateriell som er tilkommet av svært ulik motivasjon, synes likevel arbeidet å ha gitt interessante opplysninger om dogmatisk forståelse omkring offer, offerdyret og blodet. Det er lett å forestille seg at mennesker som deltar i de forskjellige omtalte ritene har sin identitet knyttet opp mot den gruppen de deltar sammen med. Utenfor gruppen finnes det hellige, det forestilte guddommelige, som der søkes å oppnå kontakt og fellesskap med. Offer-ritualene blir metoden som brukes for å nå målet. Metoden og ritualet gjennomføres på bakgrunn av tro. Offeret, som i hovedsak består av levende dyr, er vurdert på to kriterier. Det ene er forståelsen/dogmet av offerdyret og det andre er forståelsen/dogmet omkring offer-dyrets blod. Innenfor begge feltene finnes der relevant forskning. Men så langt har jeg ikke funnet forskning som støtter en tilsvarende sammenligning. Gjennomgående ender denne sammenligningene opp med at der, ut fra de kildene jeg har funnet relevante for oppgaven, er flere likheter mellom mosaiske offer-ritualer og norrøne offer-ritualer enn der er mellom norrøn og kana'aneiske offer-ritualer. Muligens er der også flere likheter mellom norrøne offer-ritualer og mosaiske offer-ritualer enn der er mellom mosaiske offer-ritualer og kana'aneiske offer-ritualer. Dette kan skyldes at vi ikke har nok informasjon om de kana'aneiske offer-ritualene. Men flere påpeker det fraværende fokus på blodet i denne religionen. Derimot er blodet i framhevet fokus i både den norrøne og den mosaiske offer-rite. I tillegg finnes der trolig likheter mellom disse to religionene i dogmatisk tenkning om blodet, og hvordan denne tenkningen resulterer i handlinger. Ytterligere har norrøn religion flere kultiske likheter med mosaisk religion enn med kana'aneisk religion. Men innenfor det kultiske finnes likheter mellom alle tre og mellom to av dem på forskjellige felt. Hvis denne sammenligningen gir et rett bilde av situasjonen, kan vi bare undre oss over hvordan det er mulig at norrøne offer-ritualer og norrøn dogmatikk og kult synes å vise fram så mange likheter med det mosaiske?

## Litteratur:

*Bibelen Den Hellige Skrift (1988)* – Gjøvik: Norsk Bibel.

Day, John (2002). *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan*, Sheffield Academic Press.

del Olmo Lete, G. (2004). *Canaanite Religion. According to the Liturgical Texts of Ugarit*, Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns

Einarsdóttir, Ólafía (2009). *Vår norrøne fortid*, - Stavanger: Saga Bok.

Eliade, Mircea (1979). *A History of Religious Ideas*, London: Collins

Ersland, Geir Atle og Sandvik, Hilde (1999) *Norsk Historie 1300 – 1625*, Det Norske Samlaget

Gilhus, Ingvild S. & Thomassen, Einar (2010) *Oldtidens religioner*, Oslo: Pax forlag A/S

Head, Edmund (1866) *The Story of Viga-Glum*, Williams and Norgate

Jacobsen, Knut A. og Thelle Notto R. (1999) *Hinduismen buddhismen*, Kristiansand: Høyskoleforlaget

Jouco Bleeker, C. & Widengren, Geo (1969). *Historia Religionum, Handbook for the History of Religions*, Leiden: E. J. Brill

Lyngrup Madsen, Carsten (2011) *Nordboernes gamle tro. Fortellinger fra Edda, saga og kvad*.  
Nettutgaven: [http://www.heimskringla.no/wiki/Nordboernes\\_gamle\\_tro\\_\(CLM\)](http://www.heimskringla.no/wiki/Nordboernes_gamle_tro_(CLM))

Ludin Jansen, Herman (1958) *Oldtiden*, i Aschehougs verdenshistorie, Bind 1, Oslo: H. Aschehoug & Co

McCarthy, Dennis *The Symbolism of Blood and Sacrifice* i [Journal of Biblical Literature, Vol. 88, No. 2 \(Jun., 1969\)](#)

Momen, Moojan (1999). *The Phenomenon of Religion*, Oxford: Oneworld.

Näsström, Britt-Mari (2002) *Blot. Tro og offer i det førkristna Norden*. E-bokproduksjon:e-Lib AB 2004

Nilsson, Sten (1987) *Bibelens røde tråd, Blodspakten*, Bergen: Rhema Media

Rafn C. C. (1829) *Fornalder sögur nordrlanda*, Kaupmannahöfn (København)

Sigurðsson, Jón Viðar (2010) *Den vennlige vikingen, vennskapets makt i Norge og på Island 900-1300*, Oslo: Pax forlag A/S

- Smith, Mark S. (2002). *The Early History of God*, Cambridge: W. B. Eerdmans Publishing Company
- Smith, Mark S. (2001). *The Origins of Biblical Monotheism*, Oxford: University Press.
- Steinsland, Gro (2005). *Norrøn religion*, Oslo: Pax forlag A/S
- Sturlason, Snorre (2006) *Kongesagaer «Stormutgaven»*, - Oslo: J. M. Stenersen
- Sælid Gilhus, Ingvild & Mikaelsson, Lisbeth (2001). *Nytt blikk på religion*, Oslo: Pax forlag A/S
- Tacitus, Cornelius (1997) *Agricola og Germania*, Oslo: Aschehoug
- Walton, John H. (2006). *Ancient Near Eastern Thought and the Old Testament*, Grand Rapids, Michigan: Baker Academic
- Wellhausen, Julius (1885) *Prolegomena to the History of Ancient Israel*, [www.sacred-texts.com](http://www.sacred-texts.com)
- [http://www.heimskringla.no/wiki/Sagaen\\_om\\_Hervarar\\_og\\_Kong\\_Heidrek](http://www.heimskringla.no/wiki/Sagaen_om_Hervarar_og_Kong_Heidrek) (16.04.2014)
- <http://www.heimskringla.no/wiki/H%C3%A1vam%C3%A1ll> (13.04.2014)
- [http://heimskringla.no/wiki/Fil:Nordboerne\\_114.png](http://heimskringla.no/wiki/Fil:Nordboerne_114.png) (12.04.2014)
- <http://arkeologi.blogspot.no/2009/02/horg-hov-og-kirke.html> (12.04.2014)
- <http://www.aftenposten.no/nyheter/iriks/Fant-hedensk-helligdom-uten-sidestykke-6727104.html#.UwsqrLCYbcs> (24.02.2014)
- <http://idag.no/aktuelt-oppslag.php3?ID=16231> (23.03.2014)
- <http://en.wikipedia.org/wiki/JEPD> (21.04.2014)
- [http://en.wikipedia.org/wiki/Aztec\\_religion](http://en.wikipedia.org/wiki/Aztec_religion) (21.04.2014)
- [http://no.wikipedia.org/wiki/Lurene\\_fra\\_Brudev%C3%A6lte](http://no.wikipedia.org/wiki/Lurene_fra_Brudev%C3%A6lte) (21.04.2014)
- <http://en.wikipedia.org/wiki/Ugarit> (13.05.2014)