



GÖTEBORGS UNIVERSITET  
LITTERATUR, IDÉHISTORIA OCH RELIGION

# Blod från tjurar och bockar

Om offrande och försoning inom judisk tradition under Jesus och  
apostlarnas tid

# The blood of bulls and of goats

On sacrificing and atonement in Jewish tradition at the time of Jesus  
and the apostles

Catarina Holmgren Martinsson

*Termin:* HT 2012

*Kurs:* RKT 145 Teologi, examensarbete för  
kandidatexamen, 15 hp

*Nivå:* Kandidatuppsats

*Handledare:* Staffan Olofsson

## Sammanfattning

I den här uppsatsen har jag velat undersöka hur offrandet i Gamla testamentet hänger ihop med försoningsbegreppet. Syftet med uppsatsen är att nå en förståelse av synd- och skuldoffren, som är de offer som jag uppfattat som viktigast i samband med försoning. Detta ville jag göra för att få en bakgrund till hur den unga kristna kyrkan uppfattade försoningen, även om det finns fler delar som ger denna bakgrund, vilka jag inte beskriver här. Jag ville undersöka hur man beskriver synd- och skuldoffer i Gamla testamentet och hur detta uttrycktes i den judiska kulturen under Jesus tid, eller i nära anslutning till denna, eftersom det borde ge just den bakgrund som jag är ute efter.

Min huvudfrågeställning för att försöka nå fram till mitt syfte blev därför följande:

- Hur har det judiska offrandet för synd och skuld i syfte att nå försoning beskrivits i Gamla testamentet och i andra skrifter under och i nära anslutning till Jesus och apostlarnas tid?

Inom denna frågeställning har jag, förutom att beskriva synd- och skuldoffren i sig, försökt belysa synen på försoning dels genom att undersöka vilken betydelse templet i Jerusalem hade under den här tidsperioden och dels på vilket sätt man inom judendomen beskrivit Yom Kippurs betydelse för försoning.

Min metod har utgått från det hermeneutiska synsättet, med en ansats att främst undersöka de forskare där den kritiska hermeneutiken används, eller där jag tycker mig se metodiken som nära besläktad med begreppet misstankens hermeneutik. Detta har inneburit att jag sökt efter forskning som lyfter fram tidigare bias och bemöter dessa, samt forskning som försöker se bakom det som av andra forskare uppfattats som självklara ställningstaganden. En av dessa skevheter som lyfts fram i uppsatsen är den ofta så självklara evolutionistiska uppfattningen att synen på offrandet gått från de tidiga mosaiska offren till en syn under Jesus tid, eller åtminstone efter år 70, på offren som något förlegat och tempelkulturen som primitiv. Genom flera forskare visas i uppsatsen att offrandet och tempelkulturen både före och efter år 70 sågs som något viktigt och värdefullt i den judiska traditionen, med starkt symbolvärde.

Däremot går det inte, utifrån den forskning jag tagit del av, att säga att man såg på försoningen som helt beroende av tempelkulturen och offrandet där. Jag diskuterar en syn på syndoffren som uppfattar dessa enbart som en rit för att rena helgedomen, och kommer fram till att detta blir en alltför begränsad syn, även om det möjligen skulle förklara hur försoningen sedan kan komma till stånd utan ett tempel. Min slutsats kring försoningen blir i stället att man inom judisk, och främst rabbinisk tradition, under tiden kring det första århundradet e. Kr. såg på försoning som något som dels behövde templets riter (inte minst Yom Kippur), eller tanken om dem och deras symbolvärde, och dels var beroende av ånger och ett rätt handlande. Då kunde man få den skuld som synden orsakade betald. En viktig del av försoningens innebörd var alltså att man fick skuldfrihet i relation till Herren Gud.

# Innehållsförteckning

<b>1</b>	<b>INLEDNING</b> .....	<b>3</b>
1.1	FÖRORD .....	3
1.2	SYFTE .....	5
1.3	FRÅGESTÄLLNINGAR .....	5
1.4	TEORI OCH METOD .....	5
1.5	STRUKTUR .....	7
1.6	AVGRÄNSNINGAR.....	8
1.7	FORSKNINGSÖVERSIKT .....	9
<b>2</b>	<b>OFFRANDE FÖR SYND OCH SKULD I JUDISK TRADITION</b> .....	<b>12</b>
2.1	OFFRANDE SOM EN DEL AV LIVSRYTMEN.....	12
2.2	LAGARNA OM OFFER INOM SINAIFÖRBUNDET .....	13
2.2.1	<i>Syndoffret</i> .....	15
2.2.2	<i>Skuldoffret</i> .....	17
2.3	OFFRANDE I DEN PROFETISKA LITTERATUREN.....	19
<b>3</b>	<b>FÖRSONINGSTANKEN</b> .....	<b>22</b>
3.1	FÖRSONINGEN SOM BEGREPP I GAMLA TESTAMENTET .....	22
3.2	FÖRSONINGSDAGEN – YOM KIPPUR.....	26
<b>4</b>	<b>TEMPLET OCH DESS FUNKTION UNDER JESUS TID</b> .....	<b>29</b>
4.1	AKEDA OCH DET STÄLLFÖRETRÄDANDE LIDANDET .....	29
4.2	SYNEN PÅ OFFER OCH OFFRANDE UNDER OCH EFTER JESUS TID.....	33
<b>5</b>	<b>DISKUSSION OCH SLUTSATSER</b> .....	<b>38</b>
	<b>LITTERATURFÖRTECKNING</b> .....	<b>44</b>

# 1 Inledning

## 1.1 Förord

Den här uppsatsen handlar om offrandet som skett inom ramen för den judiska religionen för att nå försoning med Gud. Man kan ju fundera över av vilken anledning jag, som tänker mig att bli präst i den kristna Svenska kyrkan, har valt att undersöka just detta. Dels upphörde offrandet för nästan 2000 år sedan och det verkar vara ett ganska så utbrett judiskt tänkande att offrandet av slaktade djur hörde till en begränsad tidsepok, som ersattes av en annan typ av offer genom bön och inre attityd. Dels ”vet” ju varenda kristen människa att offrandet inte längre är aktuellt, eftersom Jesus genomförde det sista offret genom sin död på korset. Och enligt den kristna trons lära fick vi försoning med Gud där – så hur aktuellt är det att prata om det som skedde tidigare? Jag vill inleda med att beskriva hur jag kom fram till att jag ville undersöka detta.

När prästen Ulla Karlsson i mars 2011 skrev en debattartikel i Kyrkans tidning, där hon tyckte att ”allt tal om synd, skuld, skam, blod, slaktade lamm och annat förfärligt” skulle plockas bort ifrån den moderna Svenska kyrkan, satte det igång en debatt om försoningsteologi.<sup>1</sup> Om nu många var oense om den debatterande prästens fortsatta vara eller icke vara som präst, så var och är nog ändå de flesta ense om att debatten och det fortsatta samtalet om frågan är intressant och behöver utrymme. Försoning utifrån både gammaltestamentlig och nytestamentlig förståelse har beskrivits genom tiderna, och det finns stora teologiska skillnader i hur man sett och ser på detta. Inom kristenheten har man diskuterat och problematiserat beskrivningarna i Nya testamentet av försoningen genom Jesus död på korset, vilket bland annat lett till brytningar och nya kyrkosamfund. En beskrivning som måste betecknas som vanlig, inte minst i den lutherska Svenska kyrkan, är bilden av Jesus som offerlammet, ”Guds rena lamm oskyldig, på korset för oss slaktad”,<sup>2</sup> dit Guds vrede över synden kanaliserades, eftersom människan inte själv kan befria sig från synden. En annan förståelse av försoningen är tanken om att Gud identifierar sig med människan, går in i lidande och död och besestrar dessa. Flera andra bilder och tolkningar finns dessutom, där man bl a lagt olika fokus vid Guds handlande kontra människans. Vem är subjekt, respektive objekt för försoningen? Eller ska man med den svenske 1900-talsbiskopen Gustaf Aulén tänka sig en tredje möjlighet, där Gud är både subjekt och objekt, både den som försonar och den

---

<sup>1</sup> Karlsson, Ulla, 2011-03-23.

<sup>2</sup> Strofen är hämtad ur psalm nr 143, se *Den svenska Psalmboken*, 2010.

som försonas?<sup>3</sup>

När jag funderade över försoningen landade jag först i nutid. Jag tänker mig att nutidens människa kan ha svårt att hitta referenspunkter i tankarna om behovet av en försoning med en vred Gud. Det är lätt att se baksidorna och felaktigheterna med och i vår värld, men svårare att sätta dem i samband med begrepp som synd och frälsning. Däremot är tanken att människor behöver försonas med varandra för de flesta mer självklar, även om idén om ett symboliskt offer troligen oftast är avlägsen. Ulla Karlsson är förmodligen långt ifrån ensam om att ha svårt för tanken om en fallen skapelse och en straffande Gud som kräver blodsoffer. Nutida forskare inom teologi har fortsatt brottningen med frågeställningar kring försoningen, och kommit fram till olika ställningstaganden. Ett perspektiv på försoningen presenteras av S. Mark Heim i boken *Saved from Sacrifice*, där författaren utifrån Réne Girards teorier lyfter fram möjligheten att Jesus offerdöd i första hand handlar om att göra slut på våldet oss människor emellan, och på människans syndabocksagerande, samt att korsfästelsen handlar om hur Gud väljer att rädda alla som agerar mot syndabocken, dvs alla (oss) som skapar våldet. Heim går igenom ett antal texter i Gamla testamentet, där våld beskrivs, och visar på hur nödvändigt det är för oss att ha med dessa texter i Bibeln, för att avslöja våldets mekanismer.<sup>4</sup>

Efter att ha stött på Heims bok och intresserat mig för den sortens teori, gick tankarna vidare till försoningens innebörd i ett ”hela-Bibeln-perspektiv”. Om man nu på allvar prövar tanken om att korsfästelsen inte i första hand skulle handla om en försoning mellan en straffande Gud och en misslyckad mänsklighet och skapelse, hur ska man då se på offrens betydelse i Gamla testamentet? Har inte dessa hela tiden handlat om försoning mellan Gud, som vredgas och Israels folk, som gång på gång avfaller? Offrens plats och mening i den judiska kulten borde ha betydelse för den kristna synen på Jesus död. På så sätt kom mitt uppsatsämne till. Jag ville försöka närma mig en förståelse för hur offren i Gamla testamentet användes och vilken funktion de hade. Detta visade sig förstås på intet sätt vara en unik tanke, utan något som många före mig funderat över, men inte desto mindre spännande att sätta sig in i.

Hur gick det då med tankarna om lamm, offer och försoningsteologi i nutid, utifrån Ulla Karlssons artikel? Ja, det får bli en annan uppsats. Det finns en hel del möjliga frågeställningar som skulle kunna komma ur mina funderingar i den här inledningen – t ex hur Guds vrede beskrivs i texterna, hur människans syndabocksagerande fungerar, hur den kristna försoningsläran har utvecklats genom århundradena, hur man idag skulle kunna förstå

---

<sup>3</sup> Jonsson, 2011, 109-111.

<sup>4</sup> Heim, 2006.

Jesus korsfästelse etc - men de får alltså lämnas till andra uppsatser, kommande eller redan skrivna!

## ***1.2 Syfte***

Syftet med uppsatsen är att, genom att undersöka hur man beskriver synd- och skuldoffer i Gamla testamentet och hur detta uttrycktes i den judiska kulturen under Jesus och apostlarnas tid, nå en förståelse av synd- och skuldoffren, som kan bli en del av en bakgrund till hur den unga kristna kyrkan uppfattade försoningen.

## ***1.3 Frågeställningar***

Min huvudfrågeställning för att försöka nå fram till mitt syfte är följande:

- Hur har det judiska offrandet för synd och skuld i syfte att nå försoning beskrivits i Gamla testamentet och i andra skrifter under och i nära anslutning till Jesus tid?

Inom denna frågeställning har framför allt två mer specifika frågeställningar använts:

- Vilken betydelse hade templet i Jerusalem under och i nära anslutning till Jesus tid för offrandet och uppfattningen om möjligheten till försoning?

- På vilket sätt har man inom judendomen under och i nära anslutning till Jesus tid beskrivit Yom Kippurs betydelse för försoning?

## ***1.4 Teori och metod***

Jag har valt att göra en beskrivande litteraturstudie som utgår från det hermeneutiska synsättet, med en ansats att främst undersöka de forskare där den kritiska hermeneutiken används, eller där jag tycker mig se metodiken som nära besläktad med begreppet misstankens hermeneutik. Min undersökning är inte historisk, utan utgår främst från forskning som beskriver hur de antika texterna talar om offren, i det skick texterna har som färdigredigerade texter.

Det är omtvistat om man ska kalla hermeneutiken för en teoribildning. Enligt Alvesson och Sköldberg ansåg Heidegger att hermeneutiken handlade om att ställa avslöjande frågor till texten, och han ansåg sig inte hålla på med teori. Paul Ricoeur däremot lyfte fram en variant av hermeneutiken, som Alvesson och Sköldberg menar räknas till området vetenskaplig teori. Denna handlar om förhållandet mellan förklaring och förståelse, där han i sin teori förenade humanvetenskapliga och naturvetenskapliga metoder. Även om hermeneutiken alltså inte av alla beskrivs som en teoribildning, redogör jag här något för det som är kännetecknande för

hermeneutik.<sup>5</sup>

De olika sk hermeneutiska cirkelarna har alla det gemensamt att de ”framställer en processuell, dialektisk lösning med alternering mellan polerna av en motsägelse som statistiskt betraktat vid en första anblick förefaller olöslig”.<sup>6</sup> Det handlar alltså, vad jag förstår, om att kunna se olika sidor av ett fenomen, och att inte nödvändigtvis tänka att den ena sidan utesluter den andra. De olika perspektiven bottnar i det den som beskådar ett fenomen har med sig vid betraktandet, och påverkas av många faktorer.

Hermeneutiken uppstod under renässansen och är enligt Alvesson och Sköldberg sprungen ur dels protestantisk exegetik, dvs. bibelvetenskaplig analys, och dels humanistiskt studium av klassikerna från antiken. Utvecklingen av hermeneutiken har både handlat om synen på vad en ”del” är, och vad ”helheten” representerar. Från början handlade det om en text i Bibeln eller en annan antik text (”del”) i förhållande till Bibeln/boken som helhet. Senare kom det att utvecklas till att dels handla om texter över huvud taget (dvs inte enbart antika sådana), och så småningom även om tal eller handlingar. Helheten vidgades från den antika boken till att handla om sammanhanget i stort, vilket kunde omfatta författare, samhälle, historisk kontext etc. Man har också alltmer betonat empatins betydelse, dvs att som forskare kunna leva sig in i det man undersöker, att använda sin fantasi och intuition och kombinera denna med sin kunskap.<sup>7</sup>

Den hermeneutiska cirkeln beskrevs först som delarnas förhållande till helheten. Man kan alltså inte förstå det ena utan det andra, utan förståelsen sker i en cirkel eller snarare en spiral, där ny förståelse av delarna påverkar synen på helheten och vice versa. Detta kallas objektiverande hermeneutik.<sup>8</sup> Senare (under 1900-talets början) uppstod den av Alvesson och Sköldberg benämnda aletiska hermeneutiken, som talar mer om förhållandet mellan förförståelse och förståelse. Inom denna har narrationen stor betydelse, dvs att man ser på textens berättande karaktär och undersöker den utifrån de berättelsemönster som kan upptäckas.<sup>9</sup>

När man undersöker berättelsen i syfte att tränga bakom ytan och nå de underliggande faktorer som kan finnas, är man inne på mistankens hermeneutik. Denna metod kan bl a tillskrivas Freud, Nietzsche och Marx, där var och en av dem haft sitt eget syfte: Freud att avslöja den sexuella driften, Nietzsche att avslöja viljan till makt, och Marx att avslöja det

---

<sup>5</sup> Alvesson och Sköldberg, 2008, 194.

<sup>6</sup> Alvesson och Sköldberg, 2008, 194.

<sup>7</sup> Alvesson och Sköldberg, 2008, 193 ff.

<sup>8</sup> Alvesson och Sköldberg, 2008, 194, 197 f.

<sup>9</sup> Alvesson och Sköldberg, 2008, 198 ff.

ekonomiska intresset.<sup>10</sup>

Den franske filosofen Paul Ricoeur beskrev misstankens hermeneutik som en mer generell metod, för att använda sig av distans och kritik i sitt utforskande av det som berättas, som ett komplement till att gå nära det utforskade.<sup>11</sup> Som jag förstår Ricoeur så är kritiken en grundläggande beståndsdel av hermeneutiken, det som kommer först, bl a därför att den ifrågasätter anspråken på objektivitet som ställts av den historiska vetenskapen.<sup>12</sup> Möjligheten till en fullständig objektivitet och tanken om att nå ett "absolut vetande" är främmande inom hermeneutiken, och detta är ett tänkesätt som ligger i linje med vår tids kvalitativa forskning. Det är denna *generella kritiska hermeneutik* enligt Ricoeur som jag strävar efter att använda i den här uppsatsen.

Ricoeur kritiserade också en historiesyn som innebär att vi i nutid har ett högre tillstånd, en bättre tid, än alla andra tider, dvs att en utveckling skett och sker. Detta karakteriserade Ricoeur som "självförhärligande".<sup>13</sup> När jag läser bl a Klawans kritik av den evolutionistiska synen som präglar teologisk forskning och tolkning, tycker jag mig kunna se en stark koppling till Ricoeurs kritiska hermeneutik.<sup>14</sup>

Genom att ha med mig en uppmärksamhet på det som forskare som Milgrom, Klawans, Anderson, Svartvik m fl uppfattat som bias eller dolda fenomen i tidigare forskning, tänker jag mig att denna generella misstankens hermeneutik enligt Ricoeurs teori används och uttrycks i deras forskning. Jag vill på så sätt beskriva och diskutera hur dessa och andra forskare uppfattar att man kan nå en vidare förståelse av fenomenen kring offrande vid Jesus tid.

## ***1.5 Struktur***

Uppsatsen har lagts upp utifrån de fokus som jag har med mig i mina frågeställningar. Jag börjar därför med att i kapitel två ge en beskrivning av offrandet i judisk tradition, med tyngdpunkt på synd- och skuldoffren. Därefter beskriver jag i kapitel tre försoningen som begrepp och hur det verkar beskrivas i Gamla testamentet, främst utifrån den stora försoningshögtiden, Yom Kippur. I kapitel fyra kommer jag så in på templets betydelse för offrandet och det som inom åtminstone en del av den judiska traditionen har uppfattats som grunden för offrandet, nämligen berättelsen om Abraham och Isak. Även om jag i de tidigare

---

<sup>10</sup> Alvesson och Sköldberg, 2008, 260 f.

<sup>11</sup> Alvesson och Sköldberg, 2008, 261.

<sup>12</sup> Ricoeur, 2005, 375.

<sup>13</sup> Ricoeur, 2005, 376.

<sup>14</sup> Klawans, 2005, 8.



kapitlen snuddat vid hur man sett på de begrepp jag undersöker under och i nära anslutning till Jesus tid, så är det först här i kapitel fyra som jag framför allt uppehåller mig vid detta. Jag försöker att jämsides med beskrivningarna ge uttryck för egen reflektion och analys, men främst finns detta i det femte och avslutande diskussionskapitlet.

Då jag själv inte studerat hebreiska får jag läsa Gamla testamentets texter i svensk eller engelsk översättning. Jag är medveten om problematiken i att skriva en så pass språkligt inriktad uppsats utan hebreiskakunskaper, men de hebreiska termer jag tar upp och diskussionerna kring dem bygger alltid på tolkningar från erkända forskare. När det gäller utskriften av de hebreiska orden i texten, så har jag valt att enbart använda dem i transkriberad form, utifrån ett vedertaget transkriptionssystem. De få grekiska ord som nämns har också de transkriberats till latinska bokstäver.

Uttrycken ”under Jesus och apostlarnas tid” respektive ”under Jesus tid” används i en vid bemärkelse, för att spegla den tidsperiod under slutet av det andra templets tid, som Nya testamentet beskriver och då kristendomen uppstod.

De bibelcitater och bibelhänvisningar som förekommer är hämtade från Bibel 2000, om inte annat anges.

## ***1.6 Avgränsningar***

I förordet har jag beskrivit hur jag kommit fram till mitt uppsatsämne, och därefter dess syfte och frågeställningar. Här ska jag ytterligare visa bakgrunden till mitt ämne, varför och hur jag avgränsat det på det sätt jag har gjort.

En av de olika tankegångarna i Nya testamentet kring försoningen tolkar Jesus död som ett syndoffer.<sup>15</sup> Eftersom syndoffer och skuldoffer har många likheter, verkar svåra att skilja åt, och verkar ha stark anknytning till försoningstanken i Gamla testamentet, så har jag bestämt mig för att titta på just dessa två offer. Hur man såg på dem inom den judiska kulturen bör ha varit *en* av utgångspunkterna när den unga kristna kyrkan formades, och därmed en del av referensramen för kristen försoningsteologi. Det blir särskilt intressant att se på judisk offerteologi under slutet av det andra templets tid, dvs. under Jesus tid och den unga kristna kyrkans tid. Jag undersöker dock inte i den här uppsatsen hur de olika inriktningarna såg ut som formade den första kristna kyrkan, eller på vilket sätt den kristna försoningsteologin började formas. Däremot ser jag något på hur de första judekristna förhöll sig till offrandet, dvs innan det andra templet blev förstört år 70 och offrandet av slaktade djur upphörde.

---

<sup>15</sup> Tydligast i Rom. 8:3, men se också t ex Heb. 9:11-14, Ef. 1:7, Kol. 1:14, 1 Joh. 2:2. Beroende på översättning/tolkning även Rom. 3:25.

Dessutom försöker jag se vilken roll templet spelade inom judiskt tänkande i samband med försoningstanken samt hur forskning om den judiska högtiden Yom Kippur – Försoningsdagen – kan bidra till min förståelse av försoningsbegreppet.

Jag försöker ha en särskild uppmärksamhet på hur forskare inom sina traditioner och med varierande teologisk inriktning på *olika* sätt beskrivit det jag undersöker, dvs vill få fram motstående eller kompletterande uppfattningar för att försöka få syn på bredden av tolkningar och bilder inom området. Därefter undersöker jag vilka argument hos forskarna som jag menar väger tyngst och tar ställning utifrån dessa.

Jag har alltså bestämt mig för att bland offren främst undersöka synd- och skuldoffren, samt bland de judiska högtiderna Yom Kippur. Den judiska påskhögtiden har inte behandlats i större utsträckning i samband med försoningsbegreppet i den litteratur jag har läst, utan snarare kopplats till befrielse, frälsning, och det judiska begreppet ”vår frihets tid”.<sup>16</sup> Eftersom korsfästelsen skedde under den judiska påskhögtiden, har man i kristen förståelse satt försoningen i samband med påsk. Utifrån ett gammaltestamentligt perspektiv ser det inte lika självklart ut, åtminstone inte vid en ytlig undersökning. Eftersom det skulle leda för långt att också undersöka den judiska påskens händelser och symboler, så har jag bestämt mig för att inte ta upp detta.

Jag försöker i första hand att undersöka vad som beskrivs i den judiska kontexten under Jesus och apostlarnas tid, även om det inte är helt enkelt att få fram hur man under den här tidsperioden såg på de flerhundraåriga texterna och traditionerna inom judisk lära och tro. Det är inte heller självklart vad i de judiska texterna som kommit till så pass långt efter Jesus tid att det inte längre är relevant för uppsatsen, men jag har försökt fånga och uppfatta det som beskrivs handla om den här tiden i möjligaste mån.

En sak som inte nämnts är frågan om offrandet av djur. Oftast är det djur som offras, i enlighet med offertraditionerna i hela Mellersta Östern-området. Jag tar i den här uppsatsen inte upp frågeställningar som har med djuroffer kontra andra typer av offer att göra, och inte heller frågeställningar kring människoeffter.

## ***1.7 Forskningsöversikt***

Eftersom offrandets och templets betydelse är centrala i den gammaltestamentliga/judiska teologin så är fältet närmast oändligt, och det är svårt att få en enkel översiktsbild. Även om man försöker avgränsa sökandet till att handla om synd- och skuldoffer och utifrån detta

---

<sup>16</sup>Larsson, 2009, 37.

försoning, så finns ett väldigt stort material. De författare jag har valt ut har, så vitt jag kan förstå, ett starkt renommé som forskare inom sina områden, samt som jag tidigare nämnt, så har flera av dem utgått från bias i forskningen.

De primära källorna för den här undersökningen är Gamla testamentet (dvs den hebreiska Bibeln – båda begreppen används synonymt), de apokryfiska texterna, Qumranfynden (dvs Dödahavsrollarna),<sup>17</sup> judiska texter som den romersk-judiske historikern Josefus och den grekisk-judiske filosofen Filons texter samt judiska nedtecknade traditioner som Mishna,<sup>18</sup> dvs de texter som ligger så nära Jesus tid som vi kan komma idag. Texterna i Nya testamentet som beskriver hur den unga kyrkan förhöll sig till offrandet är också viktiga källor. Alla dessa källor har jag förstås inte kunnat gå igenom eller fördjupa mig i, utan jag har försökt hitta forskning som bygger på eller behandlar dem.

En av de forskare jag har utgått ifrån när det gäller de hebreiska ordens ursprung och tolkningar är **Richard E Averbeck**. Han är evangelikal teolog med Gamla testamentet och semitiska språk som specialitet. Här används hans artiklar i *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis* (NIDOTTE), utifrån de hebreiska orden som har med offrande att göra.

**Jonathan Klawans** är specialist på antik judisk teologi och litteratur och professor vid Department of Religion och the Elie Wiesel Center for Judaic Studies vid Bostons universitet. Hans forskning rör sig kring orenhet och synd, och uppfattningar om offrande och tempel. Han utgår från hur detta uttrycks i den hebreiska Bibeln, Dödahavsrollarna, rabbinsk litteratur och i Nya Testamentet. Jag har utgått från hans bok *Purity, Sacrifice and the Temple*.

**Gary A. Anderson** är katolsk teolog och har bl a forskat om offer och offrande i det antika Israel. Han har i sin forskning på senare tid utforskat synd-begreppet och dess utveckling samt skrivit om sin tes att Guds hus, templet, inte går att särskilja från Guds varande, som en förebild för Guds varande i Jesus. Boken där han utvecklar detta, som jag har använt, heter *Sin – a history*. Jag har också använt hans artikel om offer i Gamla testamentet i *The Anchor Bible Dictionary*, där han jämför vad olika framträdande forskare lyft fram.

En av dessa är rabbinen och professorn **Jacob Milgrom**, som bl a forskade på

---

<sup>17</sup> Fyndet av texter i grottorna i Qumran gjordes 1947 av en herdepojke. Man fann så småningom ett 10-tal grottor i omgivningarna, med ett stort antal textrullar. Samtliga böcker i Gamla testamentet utom Ester finns representerade helt eller delvis, och dessutom apokryfer och skrifter om Qumransamfundet. En del av rullarna kan vara så gamla som från 300-talet f Kr, men de flesta forskare verkar datera dem till tiden från ca 150 f Kr till 68 e Kr, bl a utifrån myntfynd och skriftforskning (paleografi). Se Nationalencyklopedin, Ringgren, Helmer, sökord "Dödahavsrollarna".

<sup>18</sup> Mishna består av muntlig lag (Tora) som på 200-talet nedtecknades, och tillsammans med senare rabbiniska utläggningar av den hebreiska Bibeln bildar Talmud. Se vidare Nationalencyklopedin, Kronholm, Tryggve, sökord "Talmud".

Dödahavsrollarna och kommenterade Toran. Han betonade i sin forskning det judiska offrets betydelse i nutid. Milgroms forskningsmetod är den redaktionkritiska (redaction criticism).<sup>19</sup> Den prästerliga litteraturen i Bibeln, som enligt Milgrom består av både P-källor och H-källor,<sup>20</sup> skiljs ut och jämförs, och sätts i relation till helheten. Milgrom menar bl a att man kan se hur teologin skiljer sig åt mellan de olika källorna, även om P och H oftast har samsyn. Milgrom har översatt och kommenterat 3 Moseboken i tre band, där jag har använt det första, *Leviticus 1-16*.

Dessa fyra forskare har jag som huvudsakliga källor och det är dem jag i första hand går i dialog med i uppsatsen. Utöver dem är främst följande författare viktiga:

Den franske forskaren **Daniel Stökl ben Ezra**, har skrivit avhandlingen *The impact of Yom Kippur on early Christianity*. Hans forskning rör sig mellan århundradena 400 f Kr och 400 e Kr, med särskild inriktning på tidig judendom och tidig kristendom. Han intresserar sig för Qumranlitteraturen, tidig rabbinisk litteratur etc.

**Göran Larsson** är präst i Svenska församlingen i Jerusalem och har under 2000-talet varit docent i judaistisk vid Lunds universitet. När han skrev sin doktorsavhandling 1980 så handlade den om firandet av den stora försoningsdagen i Jerusalems tempel – Yom Kippur, och han har därefter fortsatt att studera judiska traditioner med särskilt fokus på judisk-kristna relationer. Han har på 2000-talet gett ut flera skrifter om judisk och kristen tro och tradition; här används boken *Tid för Gud*.

**Jesper Svartvik** är professor sedan 2009 i religionsteologi vid Centrum för teologi och religionsvetenskap vid Lunds universitet och Svenska teologiska institutet i Jerusalem. Hans doktorsavhandling handlade om tidiga judisk-kristna relationer och han arbetar fortlöpande med förhållandet mellan olika religioner. Den bok jag hämtat material ur är *Skriftens ansikten*.

**Oskar Skarsaune** är teologie doktor och professor emeritus i kyrkohistoria vid Det teologiska Menighetsfakultetet i Oslo, där han verkade från 1980 t o m maj 2011. Han har forskat på den äldsta kyrkans historia, och också på nyare norsk kyrkohistoria. Jag har använt hans bok *In the shadow of the temple. Jewish influences on early Christianity*.

Ytterligare ett antal referenser till andra forskare ges, men då i mindre omfattning, vilket gör att jag inte specifikt omnämner dem här.

---

<sup>19</sup> Redaktionskritik innebär att med nutida ögon se på de redaktörer som format texterna. Texten ses först som en helhet, och därefter undersöks hur de olika källorna samspelar med varandra. Man söker efter hur uttrycket i textens olika delar kan visa på att dessa har kommit till under olika tider, dvs att en eller flera redaktörer lagt till delar till den eller de ursprungliga författarnas texter. Se vidare Eriksson och Viberg 2009, 200 ff.

<sup>20</sup> P och H står för Prästskriften respektive Helighetslagen. Enligt hypoteser om Moseböckernas olika källor (Jahvisten, Elohisten, Prästskriften och D-källan, enligt den s k fyrkällshypotesen. Andra uppdelningar och hypoteser finns också), så är Helighetslagen i första hand 3 Mos kap 17-26 (eller 27), och kan vara en tidig del av Prästskriften. Se Nationalencyklopedin, sökord "Helighetslagen".

## 2 Offrande för synd och skuld i judisk tradition

Offrandet är centralt i Gamla testamentet. Enligt Averbeck kan offrandets betydelse för den gammaltestamentliga teologin knappast överskattas.<sup>21</sup> Med början i 1 Mosebokens 4:e kapitel och med fortsättning genom hela den hebreiska bibelns böcker beskrivs olika former av offrande, med olika ändamål, som alla syftar till eller utgår ifrån gemenskap med Gud. Den här uppsatsen fokuserar främst på synd- och skuldoffren. Det finns dock många olika sorters offer, som hänger ihop med varandra; olika typer av offer används i kombination eller följande på varandra för att försoning ska uppnås. Därför behöver också övriga offer nämnas och i någon mån beskrivas. Det finns ett flertal ord för offrande på hebreiska, med delvis olika innebörd och nyanser. I den svenska översättningen av bibeln ser man inte alltid den här skillnaden, vilket i sig kan påverka vår förståelse av den judiska offerkulten. Som en jämförelse kan nämnas att engelskan har två olika ord som på svenska båda kan översättas med offer/offrande – ”offering” och ”sacrifice”. Det första mer i betydelsen gåva, erbjudande, det senare mer i betydelsen uppoffring eller att göra något heligt – konsekra det.<sup>22</sup> Pga att engelskan här har två ord har jag valt att behålla den engelska terminologin när jag nedan beskriver hur olika forskare har översatt och diskuterat översättningarna av de hebreiska orden för syndoffer och skuldoffer.

### 2.1 Offrande som en del av livsrytmen

Det verkar i beskrivningarna i Gamla testamentet av människornas liv och handlande, ingå i livsrytmen som en självklarhet att Gud ska få en offergåva av det som man fått fram i sitt arbete – och i texterna tänker man sig att det skett ända från första stund, bortsett från livet i Edens trädgård. De första som enligt bibelns egen historieskrivning beskrivs offra till Herren är Kain och Abel.<sup>23</sup> Här används det hebreiska ordet *minhâ* som har betydelsen ”offrande”, ”hyllning”, ”gåva” eller ”tribut”. Främsta betydelsen verkar vara gåva, till Gud eller till människor.<sup>24</sup> Ordet används alltså inte enbart om gåvor i samband med offrande, utan översätts också med de andra betydelserna, t ex med ordet ”gåva” då Jakob och hans söner kommer med presenter till Josef innan de förstår att han är deras försvunne son respektive bror.<sup>25</sup> När det gäller offrande är gåvan som offras dels från markens gröda, dels ett djur från hjorden. Och så ser offrandet ut i Gamla testamentets beskrivningar: djur och grödor offras, i

---

<sup>21</sup> Averbeck, 1996h, 1006.

<sup>22</sup> Averbeck, 1996h, 996.

<sup>23</sup> 1 Mos. 4:3-4.

<sup>24</sup> Averbeck, 1996f, 980.

<sup>25</sup> 1 Mos. 43:11,15, 25-26.

många offer dessutom tillsammans,<sup>26</sup> även om grödan då ibland är i form av bröd. Även om människan i 1 Mos 1:29 får ”alla fröbärande örter på hela jorden och alla träd med frö i sin frukt” som föda, så beskriver författaren eller författarna till urhistorien genom berättelsen om Kain och Abel att det vegetarianska idealet inte längre är kvar. Åtminstone är det självklart med ett tamdjur som offergåva när berättelsen skrivs ned.<sup>27</sup> Enligt Klawans finns det också viktiga källor inom litteratur och arkeologi som visar att det, tvärt emot en del uttolkare som velat framhäva annat, i det antika Israel inte fanns någon motsättning mellan boskapsskötsel/skötare och jordbruk/bönder, utan dessa båda näringar understödde och förutsatte varandra.<sup>28</sup>

Offrandet speglade på så sätt det vardagliga livet och detta syns alltså också i berättelserna om urhistorien. Noa offerar ett brännoffer (hebr. *’ōlā*) efter syndafloedens slut,<sup>29</sup> Jakob offerar slaktoffer (hebr. *zebah*) när han sluter förbund med Laban etc.<sup>30</sup> Det berättas också om altaren som byggs vid viktiga händelser, t ex av Abraham när han först kommer till sitt nya hemland<sup>31</sup> och av Isak när han får ett förnyat förbundslofte från Gud.<sup>32</sup> Enligt Averbeck kan man dock inte med säkerhet säga att ett altare som byggs för att Gud har uppenbarat sig där, eller att ett löfte har getts av Gud där, måste innebära att det också används som offerplats, även om andra forskare verkar mena att det är självskrivet.<sup>33</sup> Men oavsett detta så beskrivs offrandet ha en självklar plats även före förbundet på Sinai. Detta visas också genom berättelsen om när Moses begär av Faraos att få ta med folket ut i öknen för att offra, vilket är inledningen till uttåget ur Egypten.<sup>34</sup>

Det finns alltså olika former för och beskrivningar av offer och offrande, vilket går igenom i hela Gamla testamentet. Mest detaljerade är beskrivningarna i offerlagarna i 2, 3 och 4 Mosebok. Här nämns också syndoffer och skuldoffer för första gången. Vi ska därför gå vidare till hur offrandet beskrivs utifrån förbundet på Sinai.

## ***2.2 Lagarna om offer inom Sinaiförbundet***

Då lagen ges till Israels folk genom Mose, så beskrivs ett antal olika offer. En indelning, som bl a Anderson gjort, innebär att man delar upp dem i **brännoffer** (hebr. *’ōlā*), **matoffer** (hebr.

<sup>26</sup> T ex 1 Mos. 29:38–42; 3 Mos. 24:5–9; 4 Mos. 28:1–8.

<sup>27</sup> Vilket enligt den senaste forskningen kan ha skett så sent som närmast före exilen i Babylon, som inleddes 587 f Kr. Se Eriksson o Viberg, 2009, 79. Utifrån detta är det ändå intressant att det vegetarianska idealet över huvud taget omnämns. Vilket förstås hör till helt andra frågeställningar!

<sup>28</sup> Klawans, 2005, 62.

<sup>29</sup> 1 Mos. 8:20, Averbeck 1996g, 405 ff.

<sup>30</sup> 1 Mos. 31:54, Averbeck 1996c, 1068 ff.

<sup>31</sup> 1 Mos. 12:7.

<sup>32</sup> 1 Mos. 26:25.

<sup>33</sup> Averbeck, 1996e, 889.

<sup>34</sup> 2 Mos. 3:18.

*minḥâ*),<sup>35</sup> **gemenskapsoffer** (hebr. *šelem/šēlāmîm*), **syndoffer** (hebr. *ḥattā'î*)<sup>36</sup> och **skuldoffer** (hebr. *'āšām*).<sup>37</sup> Gemenskapsoffret delas dessutom in i tackoffer, löftesoffer och frivilligt offer.<sup>38</sup> När det gäller gemenskapsoffret, så får den som offerar ta hand om, dvs äta, delar av det som offerats (förutom det som tillfaller prästerna och deras familjer). Brännoffret är ett s k heloffer, dvs inget får ätas, utan allt ska brännas upp på altaret. Övriga offer får ätas av prästerna. Prästernas delar av gemenskapsoffret, som inte är ett högheligt offer, får även ätas av prästernas familjer.<sup>39</sup>

Att Anderson tar upp just dessa offer som huvudoffer, beror på att han betecknar dem som ”sacrifice”, alltså offer som har med uppoffring och helgande att göra. Anderson utgår från ordet för altare (hebr. *mizbēaḥ*), som också innehåller roten *zbḥ* (vilken finns såväl som verb med betydelsen att slakta, som i substantivet *zebaḥ*, slaktoffer) och menar att samtliga fem offer kan föras till denna sorts offer eftersom de måste brännas helt eller delvis på altaret. De räknas oftast som ”högheliga”, vilket övriga offer inte gör.<sup>40</sup> Offret då en präst invigs beskrivs också vara en särskild typ av offer, s k **prästvigningsoffer**, ett matoffer som också bränns.<sup>41</sup>

Det finns dessutom ett flertal andra benämningar på offren, varav några är: **slaktoffer** (hebr. *zebaḥ*), som anger att det är ett djur som offeras, **lyftoffer** (hebr. *l'nuḥâ*), som anger att offret ska lyftas upp eller viftas med framför altaret och särskilt används om bröstdelen av gemenskapsoffret som prästerna får ta del av, **skänkt offer** (hebr. *l'rumâ*), som främst anger den andra delen av gemenskapsoffret som prästerna får och som består av djurets högra lår, **dryckesoffer** (hebr. *neseḥ*), som består av vin; och **eldoffer** (hebr. *iššeh*), som antingen syftar på hela brännoffret eller den brända delen av matoffret eller gemenskapsoffret.<sup>42</sup>

Offrandet är hela tiden nära förbundet med renhet: offerande får enligt texterna i Mose lag inte ske utan att den som offerar och det som offeras är rituellt rent. Orenhet uppfattas smitta, ungefär på samma sätt som vi idag tänker kring bakterier, vilket gör att den behandlas mycket konkret t ex vad gäller att diska kärl etc.<sup>43</sup> Enligt Klawans är offerande och renhet förbundet med vartannat och något som dels genomsyrar texterna i Gamla testamentet, men också den

---

<sup>35</sup> Averbeck, 1996f, 987 ff, Ordet används i 3 Mos. enbart i betydelsen matoffer, vilket innebär att det helt eller delvis består av säd, ofta i form av bröd, som ska vara osyrat. Utifrån fyrkällshypotesen kommer texten ifrån Prästkällan (P-källan). I JE-källorna används ordet främst i betydelsen gåva, se 2.1. Se också Milgrom, 1991, 197 f.

<sup>36</sup> Averbeck 1996b s 93

<sup>37</sup> Anderson, 1992, 873, Averbeck 1996a, 557 ff.

<sup>38</sup> 3 Mos. 7:37 och 7:12 inklusive not.

<sup>39</sup> Averbeck, 1996h, 1020-1021.

<sup>40</sup> Anderson, 1992, 873.

<sup>41</sup> 3 Mos. 6:20-23, 7:37.

<sup>42</sup> Bibel 2000, uppslagsdel: ”offer”.

<sup>43</sup> Skarsaune, 2002, 95.

judiska litteraturen som helhet, t ex i Qumran-rullar, Mishna etc.<sup>44</sup>

Försoning kommer i första hand till stånd genom synd- och skuldoffren.<sup>45</sup> Här följer därför en genomgång av dessa båda offerformer.

### 2.2.1 Syndoffret

Ordet *ḥaṭṭā'ī* är intressant när det ska översättas, eftersom det kan beteckna både synd och syndoffer (se också *'āšām* i nästa avsnitt som på samma sätt har flera betydelser). Exempelvis kan vi läsa i 3 Mos 4:3, ”Om den smorde prästen syndar och drar skuld över folket, skall han offra en felfri ungtjur åt Herren, till syndoffer (*ḥaṭṭā'ī*) för den synd (*ḥaṭṭā'ī*) han har begått.”

Syndoffret innebär bl a att blod från en felfri ungtjur ska stänkas på olika platser, när det handlar om en synd som prästerna eller hela folket begått. Dels ska blodet stänkas ”inför Herren framför förhänget” och dels på rökelsealtaret, och sedan hällas ut vid foten av det andra altaret, brännofferaltaret, som står utanför uppenbarelsetältet (som i templet motsvaras av ”det heliga”). Därefter ska delar av tjuren brännas på brännofferaltaret och resterande delar utanför området.<sup>46</sup> Den enskilda person som begått en synd, ska bära fram ett får eller en get till syndoffer. Om han inte har råd med ett sådant djur, ska han bära fram två duvor, och om han inte heller har råd med detta så ska han bära fram en tiondels efa mjöl som bränns på altaret.<sup>47</sup> Det ges alltså möjlighet att bära fram ett syndoffer utan att blod används, och det ger ändå försoning för en synd och leder till förlåtelse, precis som med de offer som innehåller blod (förutom när det gäller vissa offer, som har med renande vid barns födelse, spetälska och orena flytningar att göra, då det som minst är duvor som ska offras<sup>48</sup>).

Syndoffret på Försoningsdagen (dvs. Yom Kippur), är speciellt, eftersom det också gäller avsiktliga synder.<sup>49</sup> För övrigt handlar syndoffret i Mose lag enbart om oavsiktlig synd, t ex att man råkat röra vid något som är orent utan att ha varit medveten om det, eller ”tanklöst svär en ed”, eller någon annan handling som bryter mot Herrens bud och som man kommer på i efterhand.<sup>50</sup> Lite olika offerregler gäller för präster, folket i sin helhet, stamledare/hövdingar och enskilda i folket.<sup>51</sup>

Milgrom anser att den underliggande teologin kring offren handlar om att Herren Gud ska

---

<sup>44</sup> Klawans, 2005, 4.

<sup>45</sup> Anderson, 1992, 878.

<sup>46</sup> 3 Mos. 4:6-7, 17-18.

<sup>47</sup> 3 Mos. 5:11-13. En efa kan ha varit mellan 20 och 40 liter, oftast beräknat till 36 liter. Se Bibel 2000, uppslagsdel, sökord ”mått”.

<sup>48</sup> 3 Mos. 12:8, 14:21-23, 15:29.

<sup>49</sup> 3 Mos. 16:16, 21-22, 30, 34.

<sup>50</sup> 3 Mos. 5:1-4.

<sup>51</sup> 3 Mos. 4:3, 13, 22, 27.



stanna kvar i sin helgedom – dvs hos folket, i landet. Så snart något sker som riskerar att orena och därmed driva bort Gud från helgedomen, så behöver detta försonas genom ett offer. Han betonar att det finns en viktig skillnad mellan offerteologin i Israel och i de kringliggande kulturerna: medan orsaken hos andra kulturer läggs på demoner, är det i Israel människans upproriskhet och omedvetenhet som är det som orsakar orenheten.<sup>52</sup>

Även om roten *ḥt* i det hebreiska ordet *ḥaṭṭā'î* har betydelsen ”att missa målet, att synda” så är roten också närvarande i ordet för att rena, *l'-ḥaṭṭe*. Milgrom anser att det inte är fråga om att ta bort synd vid ett *ḥaṭṭā'î*-offer, och anger som exempel kvinnans rening efter att ha fött ett barn, nasirlöften mm. Han menar att detta offers mening är att rena, så att orenheten försvinner, och ger bl a exemplet att blodet inte ska stänkas på eller beröra personer, utan heliga ting, så som altare etc.<sup>53</sup>

Enligt Milgrom kan man spåra den enligt honom felaktiga översättningen av ordet ända till Septuaginta (LXX), den grekiska översättningen av den hebreiska Bibeln, liksom till Filon och Josefus, som samtliga översätter med *hamartia*, det grekiska ordet för synd.<sup>54</sup> Milgrom, och Anderson med honom, anser att *ḥaṭṭā'î* ska översättas med ”purification offering” i stället för det gängse ”sin offering”.<sup>55</sup>

Averbeck däremot behåller ordet ”sin offering”, och hävdar i stället att det är en vidare mening av synd som det handlar om. I stället för att, som i vår tid, enbart lägga en moralisk aspekt på ordet synd, ska det här också innefatta det som orenar tabernaklet, och senare templet. Det kan vara kroppsliga sjukdomar eller tillstånd som på det här sättet förstås som synd. Averbeck menar att det är riskabelt att översätta *ḥaṭṭā'î* med reningsoffer, eftersom det kan förminska den moraliska dimensionen av synden, vilken också är viktig i sammanhanget. Offret gäller alltså enligt Averbeck både för renande från moralisk synd och från annan orenhet.<sup>56</sup>

Klawans menar att renhet och offrande alltid hänger ihop. Så länge man håller gränserna klara mellan rent och orent, finns inte risken för utstötning eller straff, enligt hans tolkning. Han menar därmed, liksom Anderson ovan, att det inte är rätt att beteckna rituell orenhet som synd. Klawans betonar att all rituell orenhet kopplas till renhetsföreskrifter – man blir alltså inte oren permanent. Däremot finns också den moraliska orenheten som beror på synd, och

---

<sup>52</sup> Milgrom, 1991, 258 ff.

<sup>53</sup> Milgrom, 1991, 255.

<sup>54</sup> Septuaginta, LXX (70), är namnet på den äldsta översättningen av Gamla testamentet till grekiska. Den sammanställdes troligen på 200- och 100-talen f.Kr, och översättningens noggrannhet betecknas som ”ojämn”. Se vidare Bibeln.se, uppslagsdel ”Septuaginta”.

<sup>55</sup> Milgrom, 1991, 253 f, Anderson, 1992, 879.

<sup>56</sup> Averbeck, 1996b, 95.

denna kan leda till att man fördrivs från folket. Den moraliska orenheten har inte heller samma egenskaper som den rituella genom att den inte ”smittar”. Man kan inte bli moraliskt oren genom att röra vid en person som har syndat, t ex genom mord eller avguderier, utan här stannar orenheten hos den enskilde personen – men stannar i stället för lång tid, och kan också bli ett hot mot hela folket. Den kan inte renas rituellt, utan måste försonas eller straffas, och helst undvikas helt och hållet.<sup>57</sup>

Här kan det vara intressant att ta in ett perspektiv från en annan forskningsinriktning. Både Milgrom och Klawans är i första hand redaktionskritiker, men det är enligt Anderson också viktigt att se hur formkritiken bidragit med tankar om teologin kring offren. Genom att skilja mellan de *beskrivande* texterna och de *föreskrivande*, så kan man se att även om en föreskrift säger en sak, så visar den beskrivande texten sedan hur man faktiskt gjorde, och därigenom hur man tänkte kring detta. När det gäller syndoffrens renande verkan visar då de beskrivande texterna att reningen, syndoffret, kommer först. Detta anses behövas för att det ska vara möjligt att återfå gemenskapen med Gud. Altaret renas, inget hindrar längre Guds närvaro. Därefter kan man fortsätta med brännoffer och först därefter med gemenskapsoffer.<sup>58</sup>

### 2.2.2 Skuldoffret

Både skuldoffret och syndoffret har med att ”känna skuld” att göra. Det hebreiska ordet *'āšām* innebär som verb att ångra det som blivit fel, känna skulden, och som substantiv gottgörelse för detta. Ordet översätts som substantiv både med ”skuld”, ”gottgörelse” och ”skuldoffer” i den svenska översättningen, beroende på form och sammanhang. Skuldoffret har av både Anderson och Milgrom översatts med ”reparation offering”, dvs egentligen gottgörelseoffer.<sup>59</sup> Averbeck åter har behållit termen skuldoffer, men är enig med Milgrom och Anderson om att det handlar om gottgörelse.<sup>60</sup>

Skuldoffret innebär liksom vid syndoffret att blod ska stänkas på olika platser för att bringa försoning och har precis som syndoffret främst med den omedvetna synden att göra. Men här finns också anvisningar om att offra skuldoffer vid medvetna synder: då man bedrar någon, tar något, tilltvingar sig något, förtiger att man hittat något eller svär falskt. Också detta går att få förlåtelse för, genom att man ångrar det man gjort, ställer det till rätta, ersätter det man gjort och dessutom betalar en straffavgift till den som blivit drabbad och sedan (men först då) offerar ett skuldoffer. Då får personen försoning med Gud och ”förlåtelse för vad han än har

---

<sup>57</sup> Klawans, 2005, 54 ff.

<sup>58</sup> Anderson, 1992, 876 f.

<sup>59</sup> Anderson, 1992, 880, Milgrom, 1991, 339.

<sup>60</sup> Averbeck, 1996a, 557 ff.

gjort som dragit skuld över honom”.<sup>61</sup>

En annan skillnad mellan skuldoffret och andra offer är att man också kan ersätta skuldoffergåvan med en betalning motsvarande offergåvans värde. Skulden kan bokstavligen betalas med pengar.<sup>62</sup>

Hur syndoffret och skuldoffret förhåller sig till varandra är mycket svårtolkat. Enligt Anderson har många forskare kommit med olika förslag, och någon konsensus har inte gått att uppnå. Utifrån Milgroms forskning drar ändå Anderson slutsatsen att man kan hävda att syndoffret i första hand (om än inte entydigt i alla exempel) handlar om orenhet medan skuldoffret i första hand handlar om att det som är heligt (det kan gälla både platser, föremål och helgade människor, t ex nasiren) blivit profanerat.<sup>63</sup> I inledningen till perikopen om skuldoffer i 3 Mos 5:15 kan man läsa att ”Om någon handlar trolöst genom att utan uppsåt fela i fråga om något som är helgat åt Herren, skall han frambära ett skuldoffer till Herren”. Det handlar alltså utifrån den versen om att personen inte kunnat skilja mellan det heliga och det allmänna eller profana. Texten om skuldoffret fortsätter dock i kapitel 6, och där är det inte lika självklart med anknytningen till helighet.

Milgrom menar att även om offerblodet används vid både skuldoffret och syndoffret, så är det vid syndoffret till för att rena altare etc, medan det vid skuldoffret är till för försoning genom gottgörelse pga att det helgade blivit avsakraliserat eller vanhelgat. Syndoffret tar bort orenhet, skuldoffret lägger till (eller återför) helighet. Anderson diskuterar Milgroms teori och menar att man utifrån denna möjligen kan närma sig en förståelse för varför båda offren har betydelse.<sup>64</sup> Men gränserna är som sagt inte klara och resonemanget bygger till stor del på Milgroms tes om rening som syftet med offren.

Anderson visar i sin vidare forskning om synd-begreppet att genom fångenskapen i Babel så skedde något med detta. Det blev ett nytt tänkande och ett nytt språk kring synden. I tidig hebreiska såg det dock annorlunda ut. I denna hebreiska finns en ofta förbisedd betydelse av ordet synd (‘*šwōn*). Det verb som överlägset oftast finns i samband med ‘*šwōn* är *nāsā*’, som enligt Anderson har betydelsen ”bära /iväg/ en synd”. Här handlar det alltså om något som har en viss vikt. I samband med syndabockens uppgift under Yom Kippur blir det här uttrycket extra tydligt, men det finns på ett stort antal andra ställen, där det oftast enbart översätts med ”förlåta synd”. Anderson menar att det gör att läsaren av texterna ofta får ett intryck av synd-begreppet som inte på samma sätt vittnar om en börda, något som är tungt. Detta tänkande,

---

<sup>61</sup> 3 Mos. 6:1-7.

<sup>62</sup> Anderson, 1992, 880; 3 Mos. 5:15.

<sup>63</sup> Anderson, 1992, 881.

<sup>64</sup> Anderson, 1992, 879, 881, Milgrom, 1991, 256 ff, 331 ff.

om synden som en börda, menar Anderson hör till den förexiliska tiden.<sup>65</sup>

Senare utvecklades ett ”ekonomiskt” tänkande kopplat till synden. Slaveriet i Babel sågs som en betalning för skulden – vilket kom att sättas samman med synden. Anderson lyfter bl a fram Jes. 40:1-2 som exempel på detta.<sup>66</sup> Det här ekonomiska språket för synd, skuld och förlåtelse är tydligt, men betyder inte att bilden av Gud som barmhärtig försvinner, enligt Anderson. Rabbinerna som utvecklar tankarna om detta under andra templets tid, och århundradena därefter, beskrev inte Gud som en ”utlånande diktatorisk officer, som krävde in varje krona. Lika gärna kunde han porträtteras som en godhjärtad moster som var benägen att glömma bort pengarna hon lånat ut till en favoritsystemson”.<sup>67</sup>

Det arameiska språket kan ha påverkat den här utvecklingen, eftersom begreppet synd där också inrymmer skuld, något som inte är fallet i hebreiskan. Det finns ett antal exempel på språkutvecklingen som Anderson tar upp, och ett är ordet *māḥal* som enligt Anderson bokstavligt betyder ”to cancel a bond of indebtedness”, dvs ”att upphäva en skuldförbindelse” (med den arameiska motsvarigheten *šbaq*), men som också fått den överförda betydelsen ”att förlåta en synd”.<sup>68</sup> Anderson visar på att den här metaforen finns i både rabbinska texter, och i Nya testamentet, t ex Rom 6:23.<sup>69 70</sup>

### ***2.3 Offrande i den profetiska litteraturen***

I Gamla testamentets profetböcker och poetiska böcker omnämns offren också ofta – men mer utifrån en kritisk ton: ett offer som inte innebär ett ödmjukt hjärta och lydnad gentemot Herren Gud är inte till någon nytta alls. Bl a Psaltaren, Ordspråksboken, Jesaja, Hosea och Amos är skrifter som uttrycker detta.<sup>71</sup> Men det talas ändå både där och på andra ställen om

---

<sup>65</sup> Anderson, 2009, 16 ff.

<sup>66</sup> Trösta, trösta mitt folk, säger er Gud. Ge nytt mod åt Jerusalem, kungör att hennes trældom är över, att hennes skuld är sonad, att Herren straffat henne dubbelt för alla hennes synder. Se även Dan. 9:24.

<sup>67</sup> Anderson, 2009, 110 (min ungefärliga översättning), ”...God could be depicted as an imperious lending officer who would demand every penny he had coming. But he could just as easily be portrayed as a soft-hearted aunt who was prone to forget the money she had lent a favorite nephew.”.

<sup>68</sup> Anderson, 2009, 30.

<sup>69</sup> Anderson, 2009, 8.

<sup>70</sup> Enligt Anderson är det tre språk som har betydelse för den teologiska språkutvecklingen på Jesus tid, nämligen arameiska, hebreiska och grekiska. Inom forskningen har hebreiskan som ett levande språk under de första århundradena främst studerats på Hebrew university, och därmed skrivits om på modern hebreiska, vilket gör att många nytestamentliga forskare inte klarat av att följa denna forskning, utan främst sysslat med de grekiska texterna. Se vidare Anderson 2009, 96, not 1.

<sup>71</sup> T ex Psalt. 51:19 ”Det offer du begär är ett förkrossat hjärta..”, Ordspr. 21:3 ”Att handla rätt och rättfärdigt är mer värt för Herren än offer.”, Jes. 1: 11 ”Vad skall jag med alla era slaktoffer? säger Herren. Jag är mätt på brännofferbaggar och gödkalvars fett, jag vill inte ha blodet från tjurar och lamm och bockar.”, v 17: Sträva efter rättvisa, stöd den förtryckte. För den faderlöses talan, skaffa änkan rätt. ”Hosea 6:6 ”Ty jag vill se kärlek, inte slaktoffer, kunskap om Gud hellre än brännoffer.”, Amos 5:22-24 ”..jag vill inte se åt era offer av gödboskap...Men låt rätten välla fram som vatten..”.

att man offerar – tanken verkar inte vara att man ska sluta med det, utan ha en rätt inställning medan man offerar.

Enligt Anderson har kristen förståelse av den gammaltestamentliga offerkulten ofta landat i en nedtoning eller nedvärdering av dess betydelse, och innehåller då en evolutionistisk syn på offrandet. Förståelsen har varit att man först hade (de primitiva) mosaiska offren, sedan kom profeterna och systematiserade kulten på ett nytt sätt, så att man kunde lämna det gamla synsättet. Men Anderson hävdar att det inte går att se profeternas kritik av offerkulten som systematisk teologi. Profeterna uppträder i särskilda, för Israels folk kritiska perioder, där det som sägs är predikningar med retoriska och polemiska inslag. Det handlar inte om att organisera om en tradition, utan att nå en förståelse för var man hamnat snett. Anderson hänvisar också till andra forskares slutsatser att det handlar om olika sorters synd som folket begår.<sup>72</sup>

Jag förstår det som att när profeterna tar i ordentligt med varningens ord, så är det verklig fara å färde. Då har folket hamnat så långt vid sidan av förbundet och föreskrifterna som offren i vanliga fall gällde, att det är risk att själva förbundet går om intet. Främst kan man då med Anderson säga att P-källans texter visar på den sedvanliga offerkulten, medan profetlitteraturen visar på när folket är på väg ifrån förbundet. Men även inom P-källan har forskare hittat tendenser till den ”profetiska förståelsen”, t ex i 3 Mos. 26 som är en skarp text med varningar för att bryta mot förbundet. Anderson menar att dessa forskares teorier talar emot en rigid uppdelning av å ena sidan de prästerliga lagarna och å andra sidan den profetiska teologin, och att dessa i stället utgår från olika scenarier.<sup>73</sup>

Ännu starkare i sin kritik mot den evolutionistiska inriktningen inom forskning och tolkning är Klawans. Han strävar i sin forskning efter att visa på hur lätt man hamnar snett om man automatiskt förutsätter en utveckling från en enklare, mer primitiv syn på offrande och försoning, via en mer utvecklade syn där offrandet kritiseras av profeterna, till en försoningsteologi där man ersatt offrandet med bön (judendom) eller med Kristi offer (kristendom). Han medger att det finns texter som visar en sådan linje, men pekar också på andra som visar på motsatsen. Som exempel på det förra beskriver han hur profeterna trots sina olika bakgrunder (norr, söder, stad, land, rika eller fattiga omständigheter, samt från olika historiska tidpunkter) har en ganska så samstämmig kritik mot den traditionella kulten i templet. Det går inte rätt till där, och det behöver förändras.<sup>74</sup>

---

<sup>72</sup> Anderson, 1992, 882.

<sup>73</sup> Anderson, 1992, 882.

<sup>74</sup> Klawans, 2005, 79 ff.

Men samtidigt menar Klawans att profeterna talar om kommande tempel och tempelkult, dvs att det också i framtiden kommer att ske ett offerande (även om det är lite olika starkt beroende på vilken profet som talar). Han visar att profeterna var en del av traditionen och tog del av offerkulten, bl a genom att peka på hur de talar om avgudadyrkan. Det verkar inte vara offerandet i sig självt som kritiseras, utan det orättfärdiga handlandet, som gör offerandet meningslöst. Det orättfärdiga handlandet kan vara av olika karaktär, främst i hur man betar sig mot varandra, men också när man skaffat sig sin offergåva på ett felaktigt sätt. Den får inte vara stulen eller ens given - Saul får kritik från profeten Samuel när han vill använda krigsbyte till offerande<sup>75</sup> och kung David säger själv till Aravna, som vill skänka kungen både offerplats och offerdjur, att han inte vill ”frambära ett offer till Herren, min Gud, som inte har kostat mig något”.<sup>76</sup>

Klawans menar också att prästernas och profeternas hållning till och syn på de orätta offren kan ha varit olika. Vad skulle räknas som stöld? Hos profeten Amos verkar enligt Klawans de flesta vara skyldiga till eller kan anklagas för brotten i samhället. Han undrar om inte den prästerliga kulten visar på en, om inte helt och hållet annan, så åtminstone delvis annorlunda syn på vad som kunde räknas som brottsligt, t ex som stöld. Och även om profeter och präster skulle vara ense om att offren i sig hade skaffats av den offerande på ett orätt sätt, så behöver inte slutsatsen ha blivit densamma. Innebar ett orätt offer också att templet blev orent? Som vi kommer att se nedan i 4.2 kom den rabbiniska judendomen troligen fram till slutsatsen att så inte var fallet.<sup>77</sup>

---

<sup>75</sup> 1 Sam. 15:2-23.

<sup>76</sup> 2 Sam. 24:20-25, se Klawans, 2005, 79 ff.

<sup>77</sup> Klawans, 2005, 86 ff.

### 3 Försoningstanken

Ordet försoning har redan nämnts ett antal gånger i den här uppsatsen. Nu är det dags att titta lite närmare på det här begreppet. Den allmänna förståelsen av försoning i Gamla testamentet som jag själv har med mig är att synd- och skuldoffren har till uppgift att ta bort synden/orenheten och skulden och på så sätt ge försoning med Gud, så att människan får förlåtelse. Detta är en förståelse som jag främst har fått genom att läsa kapitlen om offrande och försoning i Moseböckerna i den svenska översättningen. Här ska vi se på de hebreiska orden, och hur svåra de är att översätta så att man enkelt når en förståelse av vad detta egentligen innebär. För att försöka komma åt vad det handlar om har jag därefter undersökt Yom Kippur, Försoningsdagen, och försökt närma mig försoningens innebörd utifrån denna judiska högtid.

#### 3.1 Försoningen som begrepp i Gamla testamentet

I samband med offren används det hebreiska verbet *kpr/kipper* för att visa på när det har gått snett mellan två parter (Gud och människa) och relationen behöver återupprättas. Verbet har översatts med orden ”täcka”, ”ge lösen” eller ”sudda bort”. Averbeck beskriver att var och en av de tre översättningarna har lyfts fram som möjliga och troliga av olika forskare. Själv anser han att man inte ska välja endera av dem, utan att det är riktigt att se dessa olika betydelser i olika sammanhang, även om roten är densamma och fortfarande betydelsefull.<sup>78</sup>

Averbeck argumenterar utifrån hur språk utvecklas och används, en argumentation som känns logisk och lätt att följa. Från verbrotten kommer ordet *kippurîm*, som brukar översättas med just försoning (se nedan), och *kappōret*, som i många fall har tolkats som platsen för försoningen, inklusive locket över arken. Ordet *kappōret* (*hilastērion* i Septuaginta) är svåröversatt, men Averbeck menar att ”seat of mercy” (”nådstol”, ett begrepp som bl a Luther förde fram) är en bättre översättning än ”cover” (”lock”, det ord den svenska översättningen använder), men framhåller ännu hellre översättningen ”försoningsplatsen” eller ”försoningsstolen”, eftersom det ligger närmare verbrotens betydelse.<sup>79</sup> æ

Milgrom har en annan uppfattning: *kappōret* kan varken ha med lock eller med försoning att göra, eftersom verbet *kpr/kipper* nästan aldrig handlar om vare sig det ena eller det andra enligt hans mening (utan om rening i paritet med hans tes om offrens betydelse för reningen, se 2.2.1), och han anser att denna *kappōret* aldrig hade någon av dessa funktioner rent

---

<sup>78</sup> Averbeck, 1996d, 692 ff.

<sup>79</sup> Averbeck, 1996d, 699.

praktiskt utifrån texterna. Det Milgrom i stället för fram är att det, utifrån släktskap med ett egyptiskt ord, handlar om en plats där fötterna vilar, dvs Guds ”fotapall”, och därmed det ställe där Gud tar plats, hans tron.<sup>80</sup>

Kaiser för fram en liknande uppfattning: ordet har inte med lock eller att täcka över att göra, utan avser ett talesätt för att tala om att Gud verkligen är närvarande bland folket, ett Guds ”säte för nåd”, (vilket alltså hamnar nära Averbecks ”försoningsplats”).<sup>81</sup> Faley däremot hävdar att det gyllene locket över arken (som omnämns i 2 Mos 25:17-22) har stor betydelse i den efterexiliska judendomen. Man kunde aldrig återfinna förbundsarken. Locket var då det enda som återstod och blev därför desto viktigare som en symbol för att Gud fortfarande tar plats hos folket.<sup>82</sup>

Som jag uppfattar det har samtliga forskare som jag tagit del av därför en gemensam beskrivning av att ordet har anknytning till Guds plats hos folket – antingen platsen är ett lock, en stol, en pall eller bara ett ställe. Däremot skiljer det sig något mellan dem när det gäller platsens koppling till försoning. Jag tycker själv att det vore märkligt om ordet inte har kvar en anknytning till verbrotens betydelse, och ansluter mig därför till Averbecks tolkning, dvs att det har med försoning att göra.

När det gäller substantivet *kippurîm* menar Averbeck att försoning går bra att använda som översättning. Det är dock viktigt att då vara medveten om att det finns kopplingar till både att ge lösen och att sudda bort, så att man av sammanhanget kan ge förståelse åt det ena eller andra hållet på ett bra sätt.<sup>83</sup> I den svenska översättningen har de olika termerna använts beroende på sammanhang. Det är endast 8 gånger som det hebreiska ordet används i Gamla testamentet, och då i Toran. Det svenska ordet ”försoning” används mycket oftare, vilket beror på att det då finns i uttrycket ”bringa försoning” eller liknande, dvs översättning av verbet *kpr/kipper*.<sup>84</sup>

Milgrom har i översättningen av 3 Mosebok översatt *kippurîm* med rening (”purgation”, ”Day of Purgation”). Det finns alltså olika teorier om vad försoningen ska leda till: dels den mest allmänt förekommande, att försoningsprocessen är till för att ta bort/sudda bort synden från den som har syndat och där offerdjuret anses avgörande som en lösen, dvs den ställföreträdande döden. Dels finns den tolkning som bl a Milgrom för fram, att försoningen handlar om en reningsprocess för att Gud ska kunna fortsätta att vara kvar i folkets närhet

---

<sup>80</sup> Milgrom, 1991, 1014.

<sup>81</sup> Kaiser, 1994, 1111.

<sup>82</sup> Faley, 1990, 71.

<sup>83</sup> Averbeck, 1996d, 699.

<sup>84</sup> T ex 3 Mos. 5:13, 6:7, 1 Krön. 6:49, 2 Krön. 29:24, Hes. 45:15.



(dvs att man ska kunna ha kvar gemenskapen med Gud).<sup>85</sup>

Hur har man då sett på försoningen inom den judiska kontexten under Jesus tid och däromkring? Enligt Wurzbürger har försoningsbegreppet i Toran kombinerats med de profetiska texternas innebörd av försoning i bl a Mishna och midrashiska tolkningar. Det innebär att man inte ser bekännelsen av synden som tillräcklig, trots att det verkar räcka enligt Toran. Det behövs också en omvändelse, det judiska begreppet teshuva (hebr. *תשובה*), som innehåller både att personen eller folket ångrar sig och dessutom gör allvarliga försök att gottgöra den eller dem som har drabbats av det som är orsaken till synden. Samtidigt är tolkningen att det inte i sig är vare sig offerriten eller omvändelsen som är förutsättningen för att synden ska kunna förlåtas, utan detta ligger helt och hållet hos Gud, i hans barmhärtighet.<sup>86</sup>

Larsson är inne på samma tankegång när det gäller hur man såg på försoningen: både offrande och omvändelse är nödvändigt. Både en personlig relation till Gud och ett fredligt och försonande handlande gentemot nästan behövs. Enligt Larsson är det två saker som kan förhindra att en försoning med Gud kommer till stånd: ”dels *obotfärdighet*, dvs att man inte vill vända om till honom, dels *oförsonlighet*, dvs att man inte vill försona sig med sina medmänniskor”.<sup>87</sup>

Milgrom pekar också på betydelsen av ångern. Han drar en skönlitterär parallell till Oscar Wildes roman *Dorian Grays porträtt* (där huvudpersonen inte åldras, utan åldrandet och effekterna av hans liv i stället syns på hans väl gömda porträtt): synden ärrar inte ansiktet på syndaren, i stället ärrar den helgedomens ansikte.<sup>88</sup> Rättfärdigheten bringas till folket när helgedomen renas genom att syndaren måste visa sin ånger och offra något. Det finns också en stark kollektiv aspekt, eftersom prästerna och stamledarna behöver renas med särskilda syndoffer. Deras ansvar för hur folket betar sig, och därmed riskerar att orena helgedomen, är stort. Ett exempel på hur Milgrom sammanför synden och orenheten är i hans tolkning av en orsak-verkan-kedja utifrån hur P-källan uttrycker offerteologin, som jag ställer upp på följande vis:

helgedomen är förorenad	betyder	samhället är korrupt
pga skamlösa synder	betyder	pga ledarnas girighet
och pga oavsiktliga synder	betyder	och pga den ”tysta majoritetens” passivitet

---

<sup>85</sup> Milgrom, 1991, 1079 ff.

<sup>86</sup> Wurzbürger, 1987, 493 ff.

<sup>87</sup> Larsson, 2006, 97.

<sup>88</sup> Milgrom, 1991, 49.

så att Gud drivs ut från sin boning betyder så att landet blir förstört<sup>89</sup>

Som jag tidigare beskrivit (2.2.1) så har Milgrom en förståelse av försoningen, när det gäller offrandet av syndoffer i templet, som handlar om att Gud ska finnas kvar med sin närvaro hos folket. Det handlar inte om att försona syndaren, utan om att rena Guds boning. Argumentet som Milgrom för fram handlar om att blodet som används inte appliceras på den eller dem som har syndat, utan på det som har orenats, dvs. helgedomen. Anderson diskuterar Milgroms tolkning av syndoffret som reningsoffer, och menar att det är ett viktigt bidrag till diskussionen att lyfta fram den här sidan av offrandet. Men han anser också att det blir problem när man, som Milgrom, lägger åt sidan betydelsen av försoning för individens synd, och helt och hållet ser offrandet som en reningsåtgärd. Om försoning *enbart* handlar om att rena plats och människor (oavsett om det har med individuella synder att göra eller inte), i syftet att Gud ska kunna vara kvar i kontakt med sitt folk, så visar Anderson att t ex 3 Mos 4:20, 26 och 31<sup>90</sup> säger emot detta eftersom det här också handlar om individens synd, och om försoning och förlåtelse för synden genom offret, dvs inte enbart om rening. Milgrom hävdar enligt Anderson, och vilket vi också sett ovan i exemplet med den förorenade helgedomen, att det är *konsekvensen* som behöver försonas, nämligen att helgedomen orenas. Den som syndat däremot får förlåtelse pga sin ånger. Här anser Anderson att det finns flera exempel på texter där individen blir förlåten, men där det inte talas om ånger,<sup>91</sup> vilket visar på att Milgroms resonemang inte håller fullt ut.<sup>92</sup>

Skarsaune menar att försoningen var den dominerade betydelsen av offerttjänsten under århundradena efter den babyloniska fångenskapen. Och samtidigt påtalar också han hur viktig attityden är, dvs. att det inte räcker med ett offer i sig, om man inte har rätt inställning. Kanske behövdes rent av inget tempel och inga offer för att man skulle få försoning? Skarsaune anser att denna tanke fanns representerad inom den rabbinska judendomen, bl a genom hur rabbi Johanan ben Zakkais (som var verksam ca år 30-40 – ca år 80) beskrivs i Avot of Rabbi Nathan 4:

Once as Rabban Johanan ben Zakkai was coming forth from Jerusalem, Rabbi Joshua followed after him and beheld the temple in ruins. "Woe unto us!" Rabbi Joshua cried, "that this, the place where the iniquities of Israel were atoned for, is laid waste!" "My son," Rabban Johanan said to him, "be not grieved; we have another atonement as effective as this. And what is it? It is acts of loving-kindness as it

---

<sup>89</sup> Milgrom, 1991, 50.

<sup>90</sup> Exemplerna gäller "Israels hela menighet", "en hövding" respektive "någon av folket", som syndar. I alla tre verserna talas om att prästen utifrån offret bringar försoning för folket resp. personen och de/han får förlåtelse.

<sup>91</sup> T ex 4 Mos. 15:22-31.

<sup>92</sup> Anderson, 1992, 880.

is said, 'For I desire mercy and not sacrifice' (Hos. 6:6).<sup>93</sup>

Skarsaune menar att den fariseiska judendomen inte var främmande inför tanken att försoning kom till stånd på annat sätt än genom offer. Det verkar som att de rabbiniska texterna visar att det fanns en förberedelse för att använda bönen i stället för offrandet, kanske utifrån profetior.<sup>94</sup>

Ytterligare en möjlighet till försoning på annat sätt än genom offer beskrivs av Anderson, nämligen att frikostigt ge allmosor. Anderson går igenom ett antal texter i bl a Daniel, Psaltaren och Ordspråksboken där han visar att det finns starka skäl att översätta ordet *šidqā* med att ge allmosor ("almsgiving") och *ḥnn* med "att vara generös".<sup>95</sup> Detta menar Anderson visar att det under Jesus tid sedan länge fanns en tanke om att gåvor till de fattiga kunde ges som "betalning" för att uppväga de synder man begått. Särskilt tydligt blir detta i Tobits bok, där uppmaningen att ge allmosor också kombineras med uppfattningen att detta räddar från döden.<sup>96</sup> Något Anderson inte problematiserar är att textavsnittet där dessa verser ingår (v 7-18) saknas i den äldsta grundtexten, vilket kan ha betydelse för när den här synen på allmosor har uppstått.<sup>97</sup>

Anderson för fram att omsorgen om de fattiga var viktig och att detta tydligt visade sig i den judiska kontexten, och även i den tidiga kristna kyrkan. Detta är bl a omvittnat på 300-talet då den romerske kejsaren Flavius Claudius Julianus skriver till en romersk kultpräst i Galatien om vikten av att förbättra omhändertagandet av de fattiga i provinsen. Varför? För att det är så pinsamt att både judarna och "galiléerna" (dvs. de kristna) tar hand om inte bara sina egna fattiga, utan dessutom dem som inte tillhör judendom respektive kristendom.<sup>98</sup>

Eftersom försoning är det bärande temat i anvisningarna om Försoningsdagen i 3 Mos. 16, ska vi nu gå vidare till att undersöka den här högtiden.

### **3.2 Försoningsdagen – Yom Kippur**

Försoningsdagen beskrivs i 3 Mos. 16:e kapitel. Stökl ben Ezra framhåller att denna högtid har den mest detaljerade beskrivningen i Gamla testamentet samt att den får stöd i andra

---

<sup>93</sup> Skarsaune, 2002, 122.

<sup>94</sup> Skarsaune, 2002, 122.

<sup>95</sup> Text Dan. 4:24, Psalt. 37:21, Ordsp. 14:21, se Anderson, 2009, 138 ff.

<sup>96</sup> Tobit 4:10-11 "ty allmosor räddar från döden och gör att du slipper gå in i mörkret. De är gåvor som alltid gagnar givarna inför den Högste."

<sup>97</sup> Se not till Tobit 4:7 i Bibel 2000.

<sup>98</sup> Anderson, 2009, 11. "For it is disgraceful that, when no Jew ever has to beg, and the impious Galileans [his term for Christians] support not only their own poor but ours as well, all men see that our people lack aid from us." Citat från *The Works of Emperor Julian*, ed. and trans W. Wright (New York: G.P. Putnam's, 1933, 3:67-71) enligt not i Anderson 2009 s 204.

skrifter från det andra templets period. De tidigast skrivna rabbiniska texterna som hör ihop med Toran finns i Mishna, från början av 200-talet e Kr. Detta var den muntliga lagen, som fanns vid sidan av den hebreiska Bibeln, och som skrevs ner pga svåra förföljelser och oro för att de muntliga traditionerna skulle gå om intet. Ungefär lika tidigt började s k midrasher skrivas ner, som består av kommentarer och utläggningar av texterna. Eftersom Mishna är nedtecknad först ca 130 år efter templets fall, så är det inte självklart att allt som står där kan räknas som en beskrivning av hur man firade Försoningsdagen, utan ser enligt Stökl ben Ezra ut att vara exeges. Vissa delar stöds dock av utomstående källor, som t ex det som gäller syndabocksrитуalet, den översteprästerliga bönen i templet och skålen med blod som ska stänkas på bl a altaret. Stökl ben Ezra visar också att Försoningsdagen hade en stark ställning även utanför templet, både före templets fall och efter.<sup>99</sup>

Enligt 3 Mos. 16 ska högtiden hållas en gång per år, den 10:e Tishri (september-oktober) och den är en vilodag och en dag för späkning. På den dagen offras fem olika djur (två syndoffer, det särskilda syndabocks-offret och två brännoffer) och samtliga är, enligt sedvanlig tolkning, till för försoning. Det är den enda dagen som Aron (översteprästen) får gå in i det allra heligaste. Utifrån judisk tradition är detta den stora ånger-dagen, då folket bekänner sin synd och sin skuld, och får försoning för både de oavsiktliga och de avsiktliga synderna. Det finns en rörelse från det allra heligaste innanför förhänget, till det heliga utanför förhänget, vidare till altaret på tabernaklets gård och ut till hela församlingen genom syndabocksrитуalen. Averbeck menar att instruktionerna kring Försoningsdagen i kapitel 16 binder samman reglerna kring det kultiska systemet, tabernaklets renhet och helighet som beskrivs i kapitel 1-15, med folkets renhet och helighet (dvs det vardagliga livet i relation till kulten) som beskrivs i kapitel 17-27. På så sätt ger redaktören av 3 Moseboken Försoningsdagen en viktig position som länk mellan gudstjänst och vardagsliv.<sup>100</sup>

Ett av de utmärkande dragen för Försoningsdagen är att den här dagen visar att det finns förlåtelse för alla olika slags synder – med undantag av hädelse.<sup>101</sup> Ordet som används om synden eller överträdelsen är *peša*, vilket också betyder revolt och rebelliskhet. Här är det därför tydligt att det inte har med enbart de omedvetna synderna att göra.<sup>102</sup>

Syndabocken offras bara den här dagen. Som nämnts används fem djur, varav två bockar. För att ha effekt, måste först en tjur samt den ena bocken (den som räknas som ren) offras som syndoffer (dvs. brännas), och blodet från dessa stänks på altaret och inne i det allra

---

<sup>99</sup> Stökl ben Ezra. 2003, 18 ff.

<sup>100</sup> Averbeck, 1996d, 701.

<sup>101</sup> 4 Mos. 15:27-31.

<sup>102</sup> Kaiser, 1994, 1114.

heligaste, på *kappōret*, ”försoningssätet” (arkens lock enligt Bibel 2000, se resonemanget om översättningar i 3.1). Därefter förs den andra bocken (den som blivit oren av att folkets synder lagts på den av översteprästen) levande ut i vildmarken. Sist offras de två återstående djuren som brännoffer.<sup>103</sup>

Enligt Kaiser hänger offrandet av de två bockarna ihop. Den ena offras som syndoffer för folket, och blir ett medel för försoning. Den andra utför effekterna av detta sonande, vilket är att skulden försvinner med den levande bocken. Ordet för syndabocken, *“zā’zēl*, på svenska Asasel<sup>104</sup> är ytterligare ett hebreiskt ord som är svårt att få grepp om. Ordet kan komma från två ord som fogats samman i en ungefärlig betydelse av ”bock som leds iväg”, eller ”flyktbock”.<sup>105</sup> Ordet har också tolkats som namnet på en ökendemon, eftersom det står i texten att den levande bocken förs ut *till* Asasel, precis som den första bocken offras *till* Gud.

Stökl ben Ezra har ett resonemang om hur föreställningen om syndabocken går från att vara till Asasel, till att själv *vara* demonen Asasel, vilket förklarar att människorna som ser på då syndabocken leds iväg också behandlar den illa. Han beskriver flera judiska källor där han menar att det finns förbindelser mellan dessa texter och texterna i 3 Mos. 16 om Yom Kippur, och där Asasel beskrivs som både demon och syndabock. Texten i 1 Henoksboken<sup>106</sup> tydliga kopplingar till syndabocksritualen, när den beskriver Asasel. Stökl ben Ezra menar att det här handlar om apokalyptiska föreställningar, om syndens ursprung och dess eskatologiska slut. I flera pseudepigrafiska texter tolkas den avslutande domedagen utifrån Yom Kippur och både denna och översteprästens funktion blir kopplad till Sakarja 3, och dess bilder av slutlig försoning, då Herren Gud ska ”utplåna landets skuld på en enda dag”.<sup>107</sup> Enligt Stökl ben Ezra påverkade berättelserna och myterna runt detta både judiskt och judekristet tänkande.<sup>108</sup>

---

<sup>103</sup> Tuckett, 1992, 519.

<sup>104</sup> 3 Mos. 16:8

<sup>105</sup> Kaiser, 1994, 1112.

<sup>106</sup> Pseudepigrafisk text, vars äldsta delar kan vara från ca 160 f Kr. Välkänd under första århundradet, bl a hänvisas till denna i Judas brev. Textfragment finns med bland Dödahavsrollarna. Se Nationalencyklopedin, Ringgren, Helmer, sökord Henoksböckerna.

<sup>107</sup> Sak. 3:9.

<sup>108</sup> Stökl ben Ezra, 2003, 89 ff.

## 4 Templet och dess funktion under Jesus tid

Templet har redan omnämnts och det är inte svårt att förstå att dess betydelse för offrandet har varit stort, även om det bara har funnits ett tempel i Jerusalem under vissa perioder i historien. I Gamla testamentets egen historieskrivning finns från början inget tempel. Offrandet ska från och med Sinaiförbundet, utifrån 3 Mosebok, ske i uppenbarelsetältet,<sup>109</sup> som i berättelsen förs med Mose och Israels folk på ökenvandringen.<sup>110</sup> 5 Mosebok ger en föreskrift om att det är Herren som skall ”välja ut en plats där han vill låta sitt namn bo. Dit skall ni föra allt jag ålägger er: era brännoffer och slaktoffer, era tionden och offergårdar, liksom alla de utvalda löftesoffer ni vill ge åt Herren.”<sup>111</sup> Enligt 1 Kung. 8 förs uppenbarelsetältet efter ökenvandringen tillsammans med arken in i templet som kung Salomo låtit bygga i Jerusalem. En vanlig uppfattning är att detta, det första, templet bör ha byggts i mitten av 900-talet.<sup>112</sup> Därefter sker offren främst där under de tider som templet finns på plats.<sup>113</sup> Det första templet förstörs i samband med Jerusalems erövring år 587 f Kr.

Efter den babyloniska fångenskapen byggs templet i slutet av 500-talet f Kr, dvs efter ca 70 år, åter upp och det blir en ännu starkare anknytning till kultplatsen i templet i Jerusalem. Palestina och Jerusalem fortsätter att vara en oroshärd, där olika makter strider om herraväldet. I de apokryfiska skrifterna Mackabeerböckerna beskrivs hur templet orenas och altaret skändas genom att ett altare åt Zeus byggs ovanpå brännofferaltaret. Efter en strid som leds av Judas Mackabeus, kan altaret åt Zeus rivas och templet återinvigas, vilket sker år 165 f Kr.<sup>114</sup> Under Jesus tid var det alltså sedan lång tid en självklar uppfattning hos det judiska folket att det var Jerusalem som var den plats som Gud hade valt ut, och att templet där var den enda korrekta offerplatsen för dem.

### 4.1 Akeda och det ställföreträdande lidandet

I syfte att beskriva hur templets betydelse och offrandet där för försoning kan ha med en tradition om självuppoffring och lidande att göra kan det vara värdefullt att känna till berättelsen om akeda – Isaks bindande. Enligt Larsson har templet byggts i Jerusalem utifrån

---

<sup>109</sup> 3 Mos. 1:3.

<sup>110</sup> 4 Mos. 10:17.

<sup>111</sup> 5 Mos. 12:11.

<sup>112</sup> Bibel 2000, se not till 1 Kung 6:1.

<sup>113</sup> Det berättas också om altarybyggen och offrande i Nordriket/Israel under det delade rikets tid efter Salomo och i Sydriket/Juda under den babyloniska fångenskapen. Ofta leder det till blandreligion och vid flera tillfällen beskrivs hur altaren måste förstöras och hur folket straffas för att de inte enbart tillber Herren Gud. Se t ex 2 Kung. 23, Jes. 66.

<sup>114</sup> Eriksson, 1999, 118 ff och 1 Mack. 4:52.

traditionen om att det var där Abraham fick befallning att offra sonen Isak. Enligt 1 Mos. 22:1-19 skedde det på ett berg i Moria land,<sup>115</sup> och Gud utsåg där i stället en bock som offer. Detta beskrivs som en händelse som sedan anses ligga till grund för alla kommande offer.<sup>116</sup>

Enligt Daly finns i berättelsen om Abraham och Isak förutom identifikationen med Jerusalems tempel åtminstone två ytterligare viktiga teman: dels avvisandet av människoeffter och dels det teologiska budskapet om hur Abrahams lydnad visar på hans tro och hur detta leder till att Gud på nytt ger förbundslöftet om välsignelse i framtiden.<sup>117</sup>

Jesper Svartvik har beskrivit hur man genom att söka ”mellan raderna” efter den dolda meningen i olika texter kan se på berättelsen om Abraham och Isak på flera sätt. Att Isak binds vid altaret av sin far ger olika bilder av både Gud, Abraham och Isak själv som under Jesus tid var levande i den judiska traditionen. Dels finns traditionen som betonar att det hela tiden var självklart att Abraham aldrig skulle offra Isak – även om han själv var tvungen att tro det för att provas. Josefus har utlagt berättelsen på det sättet, att det inte var Guds vilja att ta ifrån Abraham hans son, utan ”han ville endast pröva hans sinne, för att utröna, om han var undergiven och villig att lyda det givna budet”.<sup>118</sup>

Problemet här är inte varken Abrahams tro eller Guds löfte, utan vad dels Abraham som far och dels Isak som liten pojke, då blev tvungna att utstå. Många har genom tiderna funderat över både vad det ger för gudsbild och hur man ska förstå detta ur ett barnperspektiv. I tidiga rabbiniska traditioner finns tolkningar som visar att man faktiskt inte tänkte sig Isak som ett barn.<sup>119</sup> Ordet för ”son” är detsamma som tjänare, och säger egentligen inget om ålder. Abraham lät Isak bära all veden till brännoffret – behöver man då inte vara ganska så stor för att orka det? Och Abraham och Isak resonerar tillsammans på ett vuxet sätt. Ytterligare en faktor som lett rabbinerna i tolkandet av Isaks ålder, är att Saras ålder när hon dör anges i början av nästa kapitel, 1 Mos. 23. Rabbinerna ansåg att det kunde betyda att Sara dog när det fruktansvärda höll på att ske. Hon var då 127 år gammal, och födde Isak när hon var 90. På så sätt har man i den här, mycket vanliga, traditionen fått fram Isaks ålder till 37 år. Även Josefus uppger att Isak är vuxen, men har en annan tradition med sig, eftersom han beskriver Isak som 25 år. Detta visar enligt Svartvik att flera traditioner fanns bredvid varandra, som

---

<sup>115</sup> I 2 Krön. 3:1 benämns Moria berg som platsen där templet skulle byggas, men utan att hänvisa till berättelsen om Abraham och Isak. Traditionen har dock knutit samman texterna, så att Moria berg anses vara samma berg som det berg Abraham och Isak gick till. Se Bibel 2000, noter till 1 Mos 22:2 och 2 Krön. 3:1.

<sup>116</sup> Larsson, 2006, 103.

<sup>117</sup> Daly, 2009, 46.

<sup>118</sup> Svartvik, 2001, 34.

<sup>119</sup> Text i Fjärde Mackabeerboken (13:12 f) pseudepigraf som skrivits före år 70, i Sifre Devarim (Deuteronomy), midrash från 300-talet och i Genesis Rabbah, nedtecknad ca 450 e Kr, se Encyclopedia Britannica, sökord ”The Books of the Maccabees”, ”Sifré to Deuteronomy” och ”Genesis Rabbah”.

tolkade texten så att Isak måste ha varit vuxen.<sup>120</sup>

Poängen med detta är att offret inte skedde mot Isaks vilja, utan att Isak måste ha samtyckt. Isak blev inte bunden, utan lät binda sig vid altaret. Det rabbiniska uttrycket ”Isaks bindande”, eller enbart ”bindandet” (som på svenska benämns akeda), används därför om berättelsen i 1 Mos 22. I den här traditionen, skriver Svartvik, förskjuts fokus från Abraham till Isak själv, och hans vilja och tro. ”Om Abraham tvingar en minderårig till underkastelse beskriver texten ett försök till barnoffer, men om Isak *frivilligt* ger sitt liv handlar det om självuppoffring.”<sup>121</sup> Det finns inom judisk tradition också tanken att Isak faktiskt gav sitt liv, men det är osäkert om detta var en föreställning som fanns redan på Jesus tid. Den kan ha kommit till efter templets fall, för att visa på möjligheten till försoning genom Isaks offrande när inte längre möjligheten fanns att offra i templet.<sup>122</sup>

Något som kan tala för att denna uppfattning fanns redan före templets fall, eller åtminstone började formuleras under Jesus tid, är texterna om martyrskap i Mackabeerböckerna. Daly menar att även om man inte hade en föreställning om en *lidande* Messias före kristendomens inträde så fanns vid tiden för den första rabbiniska judendomen en vanlig uppfattning om både Isak och Moses som ställföreträdare för Israels folk i syfte att uppnå försoning med Gud.<sup>123</sup>

I Mackabeerböckerna är detta ännu tydligare, där det finns texter som beskriver ett ställföreträdande lidande som också kan verka försonande. Exempelvis finns i 2 Mackabeerboken berättelsen om sju bröder och deras mor, som samtliga efter svår tortyr lider martyrdöden, en efter en, efter att ha vägrat att lyda kung Antiochos och äta svinkött. Den sjunde, och yngste, brodern säger ”...Jag offrar nu liksom mina bröder kropp och själ för fädernas lagar... Jag ber att allhärskarens vrede, som med rätta har kommit över hela vår stam, skall hejda sig efter det som skett med mig och mina bröder.”<sup>124</sup>

Här finns alltså en tanke före kristen tid om att det är möjligt att någons lidande och död räddar folket. 4 Mackabeerboken är skriven under första århundradet, och kan inte lika säkert visa på tankegångar före kristendomen, även om det kan vara så. Här är ändå bilden tydlig av det ställföreträdande lidandet, där Elasar ber att Gud ska låta deras straff gälla för folket och hans blod gälla som rening, ”...ta mitt liv i stället för deras”.<sup>125</sup> Daly anser att föreställningen om försoning genom någons/någras lidande växer sig allt starkare under den här tidsperioden,

---

<sup>120</sup> Svartvik, 2001, 45.

<sup>121</sup> Svartvik, 2001, 45.

<sup>122</sup> Klauck, 1992, 891.

<sup>123</sup> Daly, 2009, 39 f.

<sup>124</sup> 2 Mack. 7:37-38.

<sup>125</sup> 4 Mack. 6:28-29 ”Be merciful to your people, and let our punishment suffice for them. Make my blood their purification, and take my life in exchange for theirs.” Se BibleStudyTools.com.



men trycker på att det inte innebär att offrandet av djur i templet i sig självt handlar om ställföreträdande lidande.<sup>126</sup>

Också i texterna i Nya testamentet finns starka kopplingar till akeda-motivet. Ett av Svartviks exempel tar upp Romarbrevet, där Paulus i 8:32 använder ordet ”skonade”, på ett sätt som lätt kan kopplas samman med den grekiska översättningen av 1 Mos 22, där samma ord för ”skona”(feidesthai) används i både v 12 och 16. I 1 Petrusbrevet skrivs om lammet som hade utsetts före världens skapelse,<sup>127</sup> vilket har en tydlig akeda-koppling. I rabbinisk tradition så var baggen som offrades av Abraham i stället för Isak så viktig, att den hade skapats redan i begynnelsen – eftersom det var Gud själv som gav det här offret, till skillnad mot alla andra offer.<sup>128</sup>

Svartvik tar upp hur stor betydelse för den tidigaste kristologin akeda-berättelsen har, och hur viktig den är att känna till för att man ska kunna se hur de första kristna tolkade Jesus liv och död. Svartvik menar också att berättelsen dessutom innebär ett ”sammanbindande” av judar och kristna, och argumenterar emot en ersättningsteologi, där Gud upphävt sitt gamla förbund, och alltså inte längre skulle vara trogen sitt förbund med det judiska folket.<sup>129</sup> Han menar att både judar och kristna samtidigt kan betona olika aspekter av och betydelser hos berättelsen. Man måste inte se på antingen Abrahams tro eller Isaks frivillighet, på antingen Guds utgivande eller Jesus självupppoffring – flera perspektiv behöver finnas bredvid varandra och komplettera varandra.<sup>130</sup> Här ger Svartvik ett i mitt tycke tydligt exempel på nutida hermeneutisk tolkning, där man alltså inte behöver utesluta en förståelse av ett fenomen pga att det också finns en annan. De olika polerna, som kan synas säga emot varandra ur ett perspektiv, kan också i ett annat perspektiv komplettera varandra.

Larsson visar också på kopplingen mellan Abrahams tro och Guds trofasthet mot sitt förbund, och menar att detta innebär att det fanns tankar inom den judiska traditionen om att det inte måste finnas ett tempel för att förbundet ska bestå. Det som står skrivet i Hebreerbrevet om att ”blod från tjurar och bockar kan aldrig ta bort synder”<sup>131</sup> är en judisk tankegång enligt Larsson, som tolkar detta som att ”ritualet djupast sett är tomt om inte Gud själv handlar genom det.”<sup>132</sup>

Här har vi nu kommit in på tänkandet om templet under Jesus tid, och vi ska se närmare på

---

<sup>126</sup> Daly, 2009, 39 ff.

<sup>127</sup> 1 Petr. 1:19-20 ”med blodet från ett lamm utan fel eller fläck, Kristi dyrbara blod. Han var utsedd redan före världens skapelse men trädde fram först nu vid tidens slut, för er skull som tror.”

<sup>128</sup> Svartvik, 2001, 48.

<sup>129</sup> Svartvik, 2001, 38.

<sup>130</sup> Svartvik, 2001, 58.

<sup>131</sup> Heb. 10:4.

<sup>132</sup> Larsson, 2006, 103.

hur detta användes då och vilka föreställningar som mer verkar ha funnits.

#### ***4.2 Synen på offer och offrande under och efter Jesus tid***

Jerusalem var en väldigt viktig stad under det andra templets tid – just pga detta speciella och för Israels folk heliga byggnadsverk - templet. Dels var det en ekonomiskt viktig faktor. Till templet betalades tempelskatt och dit kom pilgrimer och förde med sig behov av handel med varor och tjänster – en sorts turism, vilket vi idag känner väl till betydelsen av för en ort eller ett land. Men främst var det förstås den religiösa aspekten som gjorde templet närmast oändligt värdefullt. Templet ansågs vara det synliga beviset för att Gud fortfarande fanns hos sitt folk, och de som hade tempeltjänst hade stor betydelse och auktoritet bland folket. I templet utfördes de dagliga och årliga offren, som var grunden för föreställningen om försoning med Gud. En överstepräst som levde ca 200 f Kr, Simon den Rättfärdige, har enligt Fädernas tänkespråk (Pirque Avot, en traktat i Mishna) sagt: ”On three things does the world stand: on the Torah, on the temple service, and on deeds of loving kindness” (*Avot 1:2*).<sup>133</sup>

Enligt Skarsaune visar detta på den stora betydelse som försoningsoffren hade i judendomens tänkande. Han menar också att hela offertjänsten efter den babyloniska fångenskapen får ett fokus på försoning – trots Torans texter om övriga offers betydelse. Den rituella renheten är också central.<sup>134</sup> När sedan templet faller år 70 blir judendomen tvungen att omformulera sig. Enligt Skarsaune är det bara två rörelser som överlever detta – och kanske samtidigt har nytta av det – dels den rabbiniska judendomen och dels den Jesusrörelse som sedan blev kristendomen.<sup>135</sup> Samtidigt visar också Skarsaune att både folket och vissa rabbiner längtade efter att templet skulle byggas upp på nytt och sörjde det raserade templet.<sup>136</sup>

Larsson är, som jag tidigare beskrivit, också inne på tanken om att templet inte var nödvändigt. De flesta bland det judiska folket kunde ändå inte komma till Jerusalem och fira högtiderna i templet, utan det skedde enstaka gånger i människors liv – förutom för dem som var bosatta i eller nära Jerusalem. Folket i övrigt fick hålla sina högtider i synagogorna och i hemmen, och ha Jerusalem och templet med i sina tankar. På så sätt menar Larsson att det för många människor inte blev så stor skillnad när templet inte längre fanns kvar – man kunde fortfarande ha templet och offrandet i sitt minne och sin tanke, och bära med sig sin längtan

---

<sup>133</sup> Skarsaune, 2002, 93.

<sup>134</sup> Skarsaune, 2002, 95.

<sup>135</sup> Skarsaune, 2002, 87.

<sup>136</sup> Skarsaune, 2002, 124.

efter att det åter skulle finnas där.<sup>137</sup>

Enligt Klawans skriver Josefus om templet på ett sätt som för fram både det vanliga, jordiska templet i Jerusalem som en plats för Guds närvaro, men också som en symbol för Guds närvaro i den himmelska tempelbyggnaden. Filon, som levde i diasporan och inte hade direkt kontakt med tempelkulten, är mer inne på att enbart se Jerusalems tempel som en symbolisk plats för Guds närvaro. För honom innebär det en representation av det himmelska templet, och även i det himmelska templet sker offrande och renhetsriter.<sup>138</sup>

I Nya testamentet finns enligt Klawans en polemik mot den judiska föreställningen om templet t ex i Uppenbarelsebokens beskrivning av det framtida Jerusalem, där det *inte* finns något tempel. I Apg. 7 finns Stefanus tal som också innefattar kritik mot synen att Gud är bosatt i templet, och i Hebreerbrevet finns även där tempelkritik.<sup>139</sup> Klawans argumenterar dock emot att självklart se de första judekristna som avståndstagande från templet. Det finns också andra texter, som visar på motsatsen, enligt Klawans. I Apg. 2:46-47 beskrivs hur de kristna samlades i templet, mitt i sammanhanget med de dagliga offren och de särskilda offerhögtiderna. Dessutom är det tydligt att den första kristna församlingen hade sitt säte i Jerusalem, vilket Klawans menar skulle varit motsägelsefullt om det var så att man ville markera ett avstånd till judendom i allmänhet och templet i synnerhet. Texterna om och av Paulus visar också på en positiv förståelse av templet och dess funktion, t ex då han tar med fyra män till templet för att de ska rena sig och offra utifrån ett nasirlöfte.<sup>140</sup>

Paulus jämför och jämför också offrandet med eukaristin, i polemik mot offrande till avgudar i 1 Kor. 10:14-21.<sup>141</sup> Som jag förstår Klawans handlar det inte om att Paulus skulle hävda att de judekristna kunde offra i templet i stället för, eller lika gärna som, att man tog emot Kristi kropp och blod i nattvarden. Däremot handlar det om att Paulus inte förde ihop offrandet i templet med offrandet till avgudar, som något som var felaktigt/syndigt. Förebilden i och anknytningen till det judiska arvet är stark, men för en hednakristen finns inte den judiska kulten inom räckhåll, och därför måste man välja mellan offrandet (det hedniska) och eukaristin. Det valet behöver man inte göra som judekristen medlem i församlingen i Jerusalem, utan kan (så länge templet består) samlas där offrandet pågår. Klawans har uppfattningen att det finns tydlig bias i synen på offrandet och tempelkulten, genom att forskare tolkat in ett tempelkritiskt synsätt också i de texter som inte behöver

---

<sup>137</sup> Larsson, 2006, 38.

<sup>138</sup> Klawans, 2005, 142.

<sup>139</sup> T ex Hebr. 9:10, 24, 10:11.

<sup>140</sup> Apg. 21:21-26, Klawans, 2005, 242.

<sup>141</sup> Klawans, 2005, 217 ff.

handla om detta. Han menar att det är viktigt att inte tolka en text enbart utifrån ett tidigare tänkesätt och läsa in det som man förväntas läsa in där, även om det inte står skrivet.<sup>142</sup>

Ett tydligt exempel på sådan bias är då synen på templet som t ex Qumrantexterna innehåller fått påverka andra texter om templet, som mer beskriver templets symboliska värde. Enligt Klawans innehåller Qumrantexterna (Dödahavsrollarna) tydlig kritik mot hur man använde templet.<sup>143</sup> För att ge sammanhanget kring Qumrantexterna ska jag här kort beskriva vad man forskat fram om Qumranrörelsen.

Forskarna Eisenman och Wise var först med att ge ut Qumrantexterna i sin helhet (efter strider om äganderätt till dokumenten under 35 år), och i sin tolkning av dem beskrev de Qumransamfundet som en möjlig kristen sammanslutning, som hade dragit sig undan i öknen för att leva rent och heligt i väntan på Jesus återkomst. De benämnde den därför som messiansk och apokalyptisk och tolkade alla stränga renhetskrav utifrån den förutsättningen. De menade att man kan finna likheter med Jakobs och Jerusalemförsamlingens hållning, med en starkare betoning på rättfärdighet genom laggärningar än vad Paulus framförde.<sup>144</sup>

Enligt Collins ser det ut som att dateringen för Qumranfynden hamnar ett par hundra år för tidigt för att detta skulle vara möjligt, möjligen på hundratalet f. Kr.<sup>145</sup> Det finns enligt Collins en tämligen stor samstämmighet bland forskare om att rörelsen i stället bestod av essener – även om också detta har ifrågasatts och diskuterats. Han har visat att de olika dokumenten talar för en större rörelse där en grupp var bosatta i Qumran, men de flesta på andra ställen i området. De två rullarna Damaskusskriften och Samfundsregeln visar på olika sätt att leva inom rörelsen, och Collins tes är att båda sätten fick rum inom denna. I så fall var det dels en större del som var familjebaserad, om än med stark styrning och många restriktioner, och en del som var mer ordenslik, där man levde i celibat. Det finns också olika möjligheter att tolka uppgifterna om offrande. Collins slutsats är att eftersom inget altare återfunnits i Qumran, så bör det inte ha förekommit offer där. Offrandet i templet var starkt kritiserat, eftersom det inte gick rätt till enligt rörelsen. Det finns dock uttryck i rullarna som visar att offrandet i sig är något som ska ske, men bara utifrån de rätta renhetsföreskrifterna, annars har det motsatt effekt.<sup>146</sup>

Även om det är svårt att tolka och ibland även läsa det som Dödahavsrollarna beskriver, så menar Klawans att det åtminstone går att slå fast att Qumran-samfundet ansåg att templet

---

<sup>142</sup> Klawans, 2005, 245.

<sup>143</sup> Klawans, 2005, 250.

<sup>144</sup> Eisenman o Wise, 1992, 18 ff.

<sup>145</sup> Collins, 2010, 89.

<sup>146</sup> Collins, 2010.

verkligen kunde förorenas av synd, vilket blev ett hot mot Guds närvaro i templet. Klawans beskriver att han uppfattar denna syn på templet hos Qumranrörelsen som en ideal föreställning om hur templet skulle användas. Renheten betonades alltså mycket starkt och avståndstagandet från templet i Jerusalem och det offrande som skedde där var tydligt.<sup>147</sup> Denna inställning till templet verkar Klawans se som sekteristisk och långt från den gängse rabbiniska uppfattningen. Den rabbiniska hållningen var i stället att även om prästerna ofta var kritiserade pga korruption eller andra missförhållanden, så orenades inte templet av människors orättfärdighet, och offrandet var därmed verksamt trots orättfärdigheten.<sup>148</sup>

Klawans menar också att man gjorde ett etiskt ställningstagande. Alla judar skulle välkomnas till templet, och det måste inbegripa även dem som inte var rättfärdiga i alla bemärkelser. Gåvorna till templet, främst tempelskatten, kom från både rika och fattiga, och det gick inte att urskilja om den som kom med sin gåva hade skaffat den på ett felaktigt sätt, genom stöld eller utnyttjande. Klawans menar därför att den rabbiniska traditionen var pragmatisk och att den inte räknade med att templet som sådant orenades genom detta, vilket både Josefus och Qumranrörelsen ansåg. Han ser i stället i den rabbiniska traditionen folkets synd mot Herren som en förklaring till tempelns förstörelse år 70, och att där finns en längtan efter ett återupprättat tempel.<sup>149</sup>

Klawans anser att man har läst in ovan nämnda tempelkritik även i de texter där det inget står om detta. I t e x 1 Henoksboken<sup>150</sup> och i Levis testamente<sup>151</sup> finns viss kritik men också mycket som kan läsas precis tvärtom enligt Klawans. Dessa texter, tillsammans med Filons skrifter, som ovan nämnts talar för en symbolisk tolkning av tempelbegreppet, och andra liknande texter använder Klawans för att lyfta fram två hållningar som han menar går att finna när det gäller synen på templet. Dels att templet är en bild som symboliserar kosmos, med sina strukturer och sin uppbyggnad, dels att det jordiska templet i Jerusalem är en symbol för det himmelska templet. Båda synsätten har alltså en positiv utgångspunkt och handlar om symboliserande. De visar enligt Klawans hur man inom den judiska traditionen uppfattat syftet med och funnit mening i tempelriterna, något som han menar ofta förbisets av forskare med en tempelkritisk syn utifrån ett evolutionistiskt perspektiv.<sup>152</sup>

Även Stökl ben Ezra har beskrivit hur tolkningen av tempelritualen i kristna texter blivit

---

<sup>147</sup> Klawans, 2005, 147 ff.

<sup>148</sup> Klawans, 2005, 209.

<sup>149</sup> Klawans, 2005, 209.

<sup>150</sup> Se not 103.

<sup>151</sup> Pseudepigrafisk text, kan vara från 200-talet f Kr. En av delarna i De tolv patriarkernas testamenten, och just denna del finns även med som textfragment bland Dödahavsrollarna. Se Nationalencyklopedin, Ringgren, Helmer, sökord De tolv patriarkernas testamenten samt Dödahavsrollarna.

<sup>152</sup> Klawans, 2005 142 ff.

behäftade med bias. I de nytestamentliga texterna beskrivs tempelritualen som välkänd och eftersom flera av texterna i Nya testamentet (i Hebreerbrevet, 1 Johannesbrevet och eventuellt också Matteusevangeliet) kritiserar och argumenterar emot tempelritualen på Yom Kippur, så visar det att det var något som man inom åtminstone en del kristna församlingar höll fast vid. Apg. 27:9 beskriver fastan inför Yom Kippur och också Romarbrevet 14:5-6, där Paulus håller öppet för människor att göra olika – individen får själv besluta vad som är rätt för den personen.<sup>153</sup>

Det verkar alltså ha funnits olika inställningar till hur man skulle se på offrandet och tempelritualerna bland de judekristna, och dessa olika inriktningar fick fortsätta att leva vidare med firande av de olika judiska högtiderna åtminstone in på 300-talet, enligt Stökl ben Ezra. Han tar även upp att Paulus teologi har tolkats utifrån uppfattningen att han också varit författare till Hebreerbrevet, vilket först i modern tid ifrågasatts. På det sättet har de texter som man med större säkerhet brukar tillskriva Paulus, i högre grad än om man hade tänkt sig en annan författare till Hebreerbrevet, tolkats som att de talar om offer och har en ersättningsteologisk inriktning.<sup>154</sup> Detta menar jag är ytterligare ett exempel på den kritiska hermeneutikens betydelse, dvs att man arbetar med att gå bakom det till synes självklara, och upptäcka det som dolts bakom tidigare föreställningar och förutfattade meningar.

---

<sup>153</sup> Stökl ben Ezra, 2003, 225 ff.

<sup>154</sup> Stökl ben Ezra, 2003, 225 ff.

## 5 Diskussion och slutsatser

Jag vill nu försöka se på de fokus som jag haft i uppsatsen, dvs offrande, försoning och tempel, och främst i vilken grad det gått att upptäcka vilka föreställningar om dessa begrepp och företeelser som fanns under och i nära anslutning till Jesus tid.

Till att börja med kan man konstatera att offrandet i den judiska kontexten under Jesus tid är något självklart. Det sker utifrån ett starkt sammanhang som väver samman vardag med fest. För den enskilde juden finns ett medvetande om offren som förrättas varje dag i samband med de religiösa högtiderna i templet. Offren är en påminnelse om akeda-händelsen, då Isak frivilligt går med på att bindas på altaret. Vid de dagliga offren är den enskilda personen sällan närvarande, men är ändå genom sitt medlemskap i folket delaktig. Vid viktiga händelser i livet, som t ex barns födelse, deltar den enskilde juden mer aktivt i offrandet. Vid särskilda högtider, främst vid påsken, men också t ex vid Försoningsdagen, försöker så många som möjligt att resa till Jerusalem och finnas nära templet och offrandet där. Templet är en påminnelse om att Gud finns mitt bland sitt folk, och har en viktig funktion, och visar också att de präster som utför de religiösa riterna har en stark ställning.

Utifrån texterna som beskriver Qumranrörelsens tänkande, så kan man dock se att templets funktion och prästernas position var kritiserad. Kan det vara så att företrädarna för Qumranrörelsen var upprörda över en faktisk situation med korrupta, kanske rentav slarviga präster, som brydde sig mer om att få in tempelskatten än att offrandet skulle ge försoning med Gud åt folket? Situationen som beskrivs i alla fyra evangelierna då Jesus driver ut dem som bedriver handel i templet kan kanske peka på detta.<sup>155</sup> Detta är ett spår som skulle vara intressant att undersöka vidare, men som inte kan ges så mycket utrymme här, även om jag återkommer till tanken nedan.

När jag har undersökt själva offren och hur de beskrivs har jag bland annat sett på orden och språkförståelsen. Detta har jag gjort eftersom jag uppfattar det som en viktig del av ett undersökande arbete, som utgår från gamla textvittnen, att se hur man ska kunna översätta dem på ett sätt som ger en förståelse för betydelsen utifrån ordets sammanhang – så långt det är möjligt. En viktig kunskap, när det gäller det här, är hur svårt det är att nå en sådan förståelse. De forskare jag har vänt mig till i den här undersökningen har långt ifrån alltid samma sätt att översätta de gamla hebreiska orden, och förståelsen av orden kan ligga nära eller långt ifrån varandra. Dessutom har Anderson på ett intressant sätt lyft fram betydelsen av både hebreiskan och arameiskan, som i senare teologisk forskning ibland inte viktats rätt i

---

<sup>155</sup> Matt. 21:12-17, Mark. 11:15-19, Luk. 19:45-48, Joh. 2:13-22.

förhållande till grekiskan. Enligt Milgrom är t ex ordet syndoffer (grek. *hamartia*) en felöversättning i Septuaginta och övriga grekiskspråkiga texter. Även om jag är tveksam till Milgroms kategoriska uttalande, så visar det på ett problem i sammanhanget: hur de olika översättningarna påverkar synsätt och betydelser av viktiga teologiska begrepp.

För att fortsätta med exemplet syndoffer, *ḥaṭṭā't*, så finns, som jag har beskrivit ovan, ett par teologer (Milgrom och Anderson) som hävdar betydelsen reningsoffer ("purification offering") och andra (t ex Averbeck) som stannar vid det mer traditionella syndoffer ("sin offering"). Det gör att betydelsen av ordet synd också får olika innebörd. Är synd enbart det som har en moralisk anknytning, dvs när någon eller något skadas på ett eller annat sätt? I så fall är det, med Milgrom och åtminstone delvis också Anderson, så att ordet synd inte ska blandas in i diskussionen kring offrandets betydelse. Offrandet av syndoffer har, som jag uppfattar Milgrom, enbart med den rituella renheten att göra, dvs att hålla renhetsföreskrifterna för att Gud ska kunna fortsätta att ha sin plats bland folket. Milgrom skiljer därmed på det som sker i templet, offrandet för den rituella renheten, och den moraliska synden. Eller kan ordet synd ha en vidare betydelse och, med Averbeck, innefatta både den moraliska synden och den rituella orenhet som kan uppstå när man rör vid "fel" saker eller "fel" personer? Dvs att den rituella orenheten också, i Averbecks tolkning, innebär synd? Offrandet behövs i så fall både för att komma tillrätta med rituell orenhet och med moralisk synd. Det jag finner intressant med Milgroms tolkning av offrandet som i första hand renande och för att återställa helighet, resakralisera, det som ohelgats/vanhelgats, är att offrandet på det sättet inte alls har med hur man uppträder mot varandra att göra. Offrandet blir, om jag tolkar Milgrom rätt, det som gör det möjligt att närma sig Gud, eller gör det möjligt för Gud att närma sig sitt folk. Det innebär inte att folket, eller individen, kan låta bli att ångra sig. Tvärtom – allt som har med moralisk synd att göra måste ske via ånger, en uppriktig bekännelse och försök till gottgörelse mot den som drabbats. Men offrandet har alltså enligt Milgrom ingen funktion här.

Här vill jag lyfta in Andersons forskning kring begreppet synd, och hur det utvecklats. Från att ha handlat om en börda som genom förlåtelsen behöver "lyftas av" eller "bäras bort" har det under Jesus tid landat i betydelsen "skuldförbindelse", alltså något som behöver betalas på ett eller annat sätt. Hur går detta ihop med Milgroms synsätt? Kunde judar på Jesus tid se offrandet i templet enbart som rening och gottgörelsen, betalningen för synderna, som fristående från offren?

Milgroms åtskiljande av synd och orenhet är inte helt enkel att förstå, även om den är intressant. Hans teorier om hur blodet är till för rening när det gäller syndoffret och för att



tillföra helighet när det gäller skuldoffret visar på hur viktig reningen är som del i offerteologin. Samtidigt är det ju, som vi såg, inte alltid nödvändigt med blod för att syndoffret ska kunna genomföras, och det ger ändå försoning. Men det som i mitt tycke främst gör hans teori problematisk, är som jag tidigare skrivit de hebreiska ordens ursprung. Averbeck verkar se det som självklart att, utifrån hans sätt att följa språkutvecklingen, tolka offrandet utifrån behovet av försoning. Finns det en risk för bias här, utifrån de ”gamla hjulspåren”, dvs att Averbeck inte kan släppa taget om den vedertagna kristna teorin om att offrandet har med försoning att göra? Men Milgrom står inte oemotsagd av de forskare jag vänder mig till i den här undersökningen. Förutom Averbeck har både Anderson och Klawans invändningar mot hans tolkningar.

Klawans är i mitt tycke mest intressant i diskussionen angående synd och orenhet. Hans argument att den rituella orenheten smittar medan den moraliska synden inte kan föras vidare på någon annan person (som jag beskrivit ovan i 2.2.1) tycker jag visar på ett mycket tydligt sätt att det inte går att likt Milgrom översätta alla ord som har med syndoffer att göra med ordet reningsoffer, och enbart förstå försoning som en följd av det rituella renandet. Syndoffren beskrivs inte enbart ha med rituella omedvetna felsteg att göra, utan också dels med omedvetna moraliska synder (t ex att tanklöst svära en ed) och på Försoningsdagen samtliga synder, inklusive de moraliska. Utifrån både Andersons och Klawans teorier är jag böjd att tänka mig att offrandet har många olika funktioner i den judiska kontexten under Jesus tid. Svartvik har argumenterat för att man inte måste välja en ”antingen – eller”-syn, t ex när det gäller vad Isaks bindande, akeda, har för betydelse. Denna hermeneutiska hållning, där olika uppfattningar kan komplettera varandra tänker jag mig att man också kan välja när det gäller offrandets betydelse för försoningen. Min slutsats blir här att offrandet verkar anknyta till försoning av alla sorters felaktigheter, och inte enbart vara till för renande av helgedomen.

Försoningsbegreppet har inte varit helt enkelt att få en klar bild av. Något som jag tycker jag sett olika synpunkter på är dels hur försoning kommer till stånd och dels vad försoningen innebär eller åstadkommer för den/dem som försonats. När jag började undersökningen hade jag med mig en bild av att försoning kom till stånd genom offrandet och att den åstadkommer en upprättad relation med Gud. Efter att ha studerat litteraturen inser jag att det här inte är någon självklar slutsats. Offrandet kan i stället ha med rening från den rituella orenheten att göra (enligt Milgrom, som sagt, den främsta funktionen). I Milgroms teori är reningen till för att Gud ska kunna vara kvar i gemenskap med sitt folk, och den har inte med synder och skulder att göra. Försoningen för detta (moralisk synd och skuld) kommer i stället till genom ånger eller gottgörelse. Som jag tidigare skrivit har jag ändå kommit fram till att Milgroms

teori blir begränsande. En anledning är hur Yom Kippur beskrivs och dess starka betoning på förlåtelse för de medvetna synderna. Ångern är i centrum den dagen, men hela syndabooksritualen visar på att det behövs något mer än folkets insats genom en uppriktig ånger för att försoningen ska komma till stånd.

Stökl ben Ezras beskrivningar om synen på Yom Kippur under Jesus tid och strax därefter ger ett viktigt bidrag till hur man också tänkte på försoning som något som dels utgick från offrandet i templet och dels var knutet till en slutlig försoning i den yttersta tiden. När jag studerar hans forskning blir det än tydligare för mig hur tempelritererna är något vidare än en rituell reningsakt. Stökl ben Ezra tar upp Sakarja 3 som ett viktigt kapitel som knyts ihop med Yom Kippur. Här ser försoning ut att uttryckas både i att få rena kläder och i att befrias från skuld. Är inte detta ytterligare en text som visar att Milgroms teori om renande inte räcker till? Om försoning för individens synd och skuld enbart kommer till stånd genom ånger och gottgörelse, borde det väl nämnas i det här sammanhanget?

Under Jesus tid verkar det dock ha utvecklats en betoning på ångern, teshuva, utifrån den profetiska kritiken mot ett orätt offrande. Det verkar dessutom finnas en föreställning om att försoning inte (eller inte enbart) är beroende av offrandet i templet, utan det kan finnas ställföreträdande offer genom t ex martyrer. Möjligen kan redan Isaks offer vara något att hämta försoning ur – en betalning av den skuld som uppkommer vid synden. Efter år 70 behövdes naturligtvis en omformulering av templets funktion, men det ser alltså ut som att det även före templets fall fanns tankegångar om försoning på fler sätt än genom offrande.

Den av Anderson beskrivna uppfattningen att givande av allmosor skulle vara ett sätt att få försoning går att se på med viss tveksamhet. Dels har flera av de bibelställen han hänvisar till översatts på andra sätt, dels finns hans resonemang viktigaste perikop i Tobit 4 inte med i den äldsta handskriften. Men även om jag tycker att Anderson lägger väl stor vikt vid att gåvogivandet skulle vara försonande, så är det utan tvekan så att allmosorna var en stark och viktig tradition, som utifrån den profetiska kritiken mycket väl kan ha satts i samband med ångern och kanske också möjlighet till förlåtelse och försoning.

När det gäller templets funktion under Jesus tid, är det några olika saker som jag kunnat se i den litteratur jag tagit del av. Dels är templet en stark markör för kulten. Det är endast där man som jude får lov att offra. Offrandet är ett tecken på samhörigheten med Gud. Samtidigt påminner templet om akeda-berättelsen. Det var på Moria berg, platsen där Jerusalems tempel var beläget, som Isak offrades enligt den judiska traditionen, åtminstone nästan. Det har framkommit att det under Jesus tid finns en stark tradition att Isak i berättelsen var vuxen och därmed lät sig bindas – han uppoffrade sig själv. Abrahams tro markeras också genom

förbindelsen mellan akeda-händelsen och de dagliga offren och därmed förnyelsen av förbundet. Allt detta talar för att templets betydelse är enorm för det judiska folket under Jesus tid. Efter templets fall finns både sorg och förtvivlan över det som skett och en längtan efter ett återuppbyggt tempel, inte bara hos Qumranrörelsen.

Å andra sidan finns det också tecken som tyder på att templet inte alls behöver finnas för att förbundet med Gud ska bestå. Den profetiska, och möjligen i någon mån också den prästerliga, teologin verkar visa på att Gud inte är bunden till templet. Det går att få försoning också på andra sätt än genom offrande. Man kan hålla templet i minnet i stället för att konkret besöka det eller utföra riterna där, vilket sker i vardagen för de flesta judar som använder synagogorna.

En tredje hållning verkar vara att förstå templets betydelse mer symboliskt. Flera judiska skrifter visar på detta och hur templet ses antingen som en bild för det himmelska templet, eller som en bild för kosmos. Enligt Klawans är det en positiv bild av templet som här förs fram, dvs inte företrädd av dem som anser att templet inte längre behövs. Jag kan utifrån bl a Larssons beskrivningar av tankarna om att Gud inte är bunden till templet, invända att det mycket väl går att tänka sig en föreställning att templet ersätts med den symboliska tanken och att offrandet ersätts med bön – men frågan är om den föreställningen var levande under och i nära anslutning till Jesus tid?

Vad gäller de första judekristna i Jerusalem så beskrivs i samtida texter hur de samlas, och i något fall även offerar, i templet, och Paulus ser inte ut att beskriva offrandet där som ett problem för den judekristne.

Utifrån dessa olika punkter anser jag att bilden växer fram av ett judiskt folk där tempelritualet har stor betydelse, och där det också fortsätter att ha det åtminstone en god tid efter templets fall. Även om det enligt både Larsson och Skarsaune ser ut att ha funnits en beredskap för ett judiskt liv utan ett konkret tempel, så visar Klawans teorier om det symboliska värdet, att templet fortsatte att fylla en viktig funktion. Klawans kritiserar de forskare som för fram en evolutionistisk syn på offrandet och templet, där man söker efter primitiva förklaringsmodeller till offrandet, vilket han menar leder till bias i forskningen. Han lyfter i stället fram det konkreta handlandet i offerriterna och både deras och templets betydelse och symboliska värde, inklusive offrandets syfte och mål, och längtan efter att detta ska återupptas i ett likadant tempel snarast möjligt.

Klawans visar också att den rabbiniska inriktningen inte är i motsatsställning till den prästerliga, utan sätter fram ett möjligt etiskt förhållningssätt där alla ska ha möjlighet att komma med sin offergåva. Är den inte helt korrekt, så ser man ändå inte att detta orenar

templet. Här finner jag hans noggranna genomgång av templets innebörd för det judiska folket ge ett starkt argument för hur åtminstone en viktig del av de ledande uppfattningarna, främst inom den rabbiniska rörelsen, under och i nära anslutning till Jesus tid såg ut. Detta är i sin tur ett argument emot att Qumranrörelsen skulle ha rätt i att anklaga prästerskapet och templet för en orätt hantering, kanske både slarv och korrupcion. Även om det beskrivs en rensning av templet i evangelierna, och tempelkritik i olika texter i Nya testamentet, så är det inte svårt att följa med Klawans i argumentationen för att också de första kristna i Jerusalem, inklusive Paulus, var positiva till tempelkulten.

Vi har i 2.2.1 sett hur ett formkritiskt perspektiv kan visa på hur de beskrivande texterna om offren ger en lite annan bild än de föreskrivande. Kan detta förklara den rabbiniska traditionen, så som Klawans tolkat den? Som jag uppfattar detta skulle i så fall syndoffret kunna rena den rituella orenhet som annars hade varit ett hinder, och bana väg för gemenskapen med Gud, även om gåvan i sig inte alltid var utan brist. På så sätt behövde man inom den rabbiniska traditionen inte anse templet som orenat – även om Qumranrörelsen hade en annan uppfattning om detta och krävde en ”högre grad” av renhet.

Sammantaget menar jag att med ett hermeneutiskt synsätt, och med misstanken som ledstjärna för att kunna upptäcka nya infallsvinklar och försöka rensa i de självskrivna föreställningarna, så verkar Klawans argument försöka tränga bakom en nutida självklar evolutionistisk uppfattning, och i stället söka efter hur man kan ha tänkt på den tiden detta handlar om. På så sätt finner han tankegångar som dolts av våra nutida föreställningar. Det jag finner mest troligt är alltså att genom templets symbolrika betydelse så hade prästerskapet och de judiska rabbinerna hög status under den här tiden och även om det kan ha funnits undantag så är det intressant att tänka sig att synen på offergåvorna handlade om etik och inte tempelskatt till varje pris.

Den här undersökningen har haft som syfte att försöka nå en förståelse av hur man uppfattat synd- och skuldoffren under Jesus tid och däromkring. Detta har jag försökt beskriva och diskutera, för att komma närmare en bild av hur man såg på försoning i den judiska traditionen vid den här tiden. Jag menar att det går att sammanfatta den här bilden som så, att man inom judisk, och främst rabbinisk tradition, under det första århundradet e Kr såg på försoning som något som dels utgick från templets riter med dess synd- och skuldoffer (inte minst under Yom Kippur), eller tanken om dem och deras symboliska värde, och dels var beroende av ånger och ett rätt handlande. Då kunde man få den skuld som synden orsakade betald. En viktig del av försoningens innebörd var alltså att man fick skuldfrihet i relation till Herren Gud.

## Litteraturförteckning

Alvesson, Mats och Sköldbberg, Kaj,  
2008 *Tolkning och reflektion. Vetenskapsfilosofi och kvalitativ metod*, Studentlitteratur.

Anderson, Gary A.

1992 "Sacrifice and Sacrificial Offerings (OT)", i Freedman, David Noel (red), *The Anchor Bible Dictionary vol. 5*, New York: Doubleday 871-886.

2009 *Sin: a history*, New Haven, USA: Yale University Press.

Averbeck, Richard E.

1996a

”āšām” i VanGemenen, Willem A (red), *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis volume 1* Cumbria: Paternoster Press 557-566

1996b

”zḅḥ” i VanGemenen, Willem A (red), *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis volume 1* Cumbria: Paternoster Press 1066-1073

1996d

”ḥattā’” i VanGemenen, Willem A (red), *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis volume 1* Cumbria: Paternoster Press 93-103

1996c

”kpr” i VanGemenen, Willem A (red), *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis volume 2* Cumbria: Paternoster Press 689-710

1996e

”mizbēah” i VanGemenen, Willem A (red), *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis volume 2* Cumbria: Paternoster Press 888-908

1996f

”minḥâ ” i VanGemenen, Willem A (red), *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis volume 2* Cumbria: Paternoster Press 978-990

1996g

”’ōlâ” i VanGemenen, Willem A (red), *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis volume 3* Cumbria: Paternoster Press 405-415

1996h

”Offerings and Sacrifices” i VanGemenen, Willem A (red), *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis volume 4* Cumbria: Paternoster Press, 996-1021

*Bibel 2000*

Bibelkommissionens översättning, Örebro: Libris förlag.

Bibeln.se

Septuaginta, uppslagsdel <http://www.bibeln.se/las/uppslagsdel/s/septuaginta>, hämtad 2012-09-04.

BibleStudyTools.com

NRSV w Apocrypha, <http://www.biblestudytools.com/nrsa/4-maccabees/6.html>, hämtad 2012-08-25.

Collins, John J

2010 *Beyond the Qumran Community*, Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company.

Daly, Robert J.  
2009 *Sacrifice Unveiled, The True Meaning of Christian Sacrifice*, London: T&T Clark International.

*Den svenska Psalmboken*  
2010, Jongbloed, Nederländerna: Verbum.

Eisenman, Robert och Michael Wise  
1992 *Rösterna ur Dödahavsrollarna. Den första kompletta översättningen och tolkningen av 2000-åriga dokument*. Danmark: Pan.

Encyclopaedia Britannica  
”The Books of the Maccabees.” *Encyclopædia Britannica Online Academic Edition*.  
Encyclopædia Britannica Inc., 2012. Web.  
<http://www.britannica.com/EBchecked/topic/353838/The-Books-of-the-Maccabees>, hämtad 2012-09-08.

”Genesis Rabbah.” *Encyclopædia Britannica Online Academic Edition*. Encyclopædia Britannica Inc., 2012. Web. <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/1546461/Genesis-Rabbah>, hämtad 2012-09-08.

”Sifré to Deuteronomy.” *Encyclopædia Britannica Online Academic Edition*. Encyclopædia Britannica Inc., 2012. <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/1549254/Sifre-to-Deuteronomy>, hämtad 2012-09-08.

Eriksson, LarsOlov  
1999 *De glömda böckerna. En guide till Apokryferna*. Finland: Libris.

Eriksson, LarsOlov och Viberg, Åke  
2009 *Gud och det utvalda folket*, Kristianstad: Verbum.

Faley, Roland J.  
1990 ”Leviticus”, i Brown, Raymond E, Fitzmeyer, Joseph A, Murphy, Roland E (reds) *The New Jerome Biblical Commentary*, New Jersey: Prentice Hall 61-79.

Girard, René  
2007 *Syndabocken – en antologi*, Stockholm: Themis förlag.

Heim, S. Mark  
2006 *Saved from Sacrifice. A theology of the cross*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company

Jonsson, Jonas  
2011 *Gustaf Aulén – biskop och moståndsman*, Stockholm: Artos och Norma bokförlag.

Kaiser, Walter C. Jr.  
1994 ”The Book of Leviticus”, i Keck, Leander et al *The New Interpreters Bible*, Volume 1, Nashville: Abingdom Press 985-1191.

Karlsson, Ulla  
2011-03-23 ”Webb-debatt, Plocka bort talet om synd, skuld och slaktade lamm”  
<http://www.kyrkanstidning.se/debatt/webbdebatt-plocka-bort-talet-om-synd-skuld-och->

[slaktade-lamm hämtad 2012-08-20.](#)

Klauck, Hans-Josef

1992 "Sacrifice and Sacrificial Offerings (NT)", i Freedman, David Noel (red), *The Anchor Bible Dictionary vol. 5*, New York: Doubleday 871-891.

Klawans, Jonathan

2005 *Purity, Sacrifice and the Temple*, Oxford Scholarship Online, e-bok,

<http://www.oxfordscholarship.com.ezproxy.ub.gu.se/view/10.1093/acprof:oso/9780195162639.001.0001/acprof-9780195162639> hämtad 2012-08-29.

Larsson, Göran

2006 *Tid för Gud. Judiska och kristna perspektiv på de judiska högtiderna*. Malmö: Arcus förlag.

Milgrom, Jacob

1991 *Leviticus 1-16, The Anchor Bible*, New York: Doubleday.

Nationalencyklopedin

"De tolv patriarkernas testamenten", Ringgren Helmer, <http://www.ne.se.ezproxy.ub.gu.se/de-tolv-patriarkernas-testamenten>, hämtad 2012-08-17.

"Dödahavsrollarna", Ringgren, Helmer,

<http://www.ne.se.ezproxy.ub.gu.se/lang/dödahavsrollarna>, hämtad 2012-08-14.

"Helighetslagen", <http://www.ne.se.ezproxy.ub.gu.se/helighetslagen>, hämtad 2012-08-20.

"Henoksböckerna", Ringgren, Helmer, <http://www.ne.se.ezproxy.ub.gu.se/henoksböckerna>, hämtad 2012-08-17.

"Talmud", Kronholm Tryggve, <http://www.ne.se.ezproxy.ub.gu.se/lang/talmud>, hämtad 2012-08-14.

Skarsaune, Oskar

2002 *In the Shadow of the Temple. Jewish Influences on Early Christianity*, Illinois: InterVarsity Press.

Stökl Ben Ezra, Daniel

2003 *The Impact of Yom Kippur on Early Christianity*, Tübingen: Mohr Siebeck.

Svartvik, Jesper

2001 *Skriftens ansikten. Konsten att läsa mellan raderna*. Lund: Arcus förlag.

Tucket, C. M.

1992 "Atonement in the N.T.", i Freedman, David Noel (red) *the Anchor Bible Dictionary*, Volume 1, New York: Doubleday 518-522.

Wright, N. T.

2002 "The Epistle to the Romans", i *The New Interpreter's Bible*, Volume 10, Nashville: Abingdon Press.

Wurzbürger, Walter S.

1987 "Atonement. Jewish concepts", i Eliade, Mircea (red) *The Encyclopedia of Religion*, New York: Macmillan Publishing Company 493-495.