

# Jesu tegnhandling i templet

## Sonofferkultens avløsning gjennom hans stedfortredende død

JOSTEIN ÅDNA

### 0 Innledning

Denne artikkelen er en sammenfatning av min doktoravhandling *Jesu Kritik am Tempel : eine Untersuchung zum Verlauf und Sinn der sogenannten Tempelreinigung Jesu, Markus 11,15-17 und Parallelen*, Tübingen/Stavanger 1993 (xii, 602 s), som ble forsvart for den teologiske doktorgrad ved Det teologiske Menighetsfakultet den 16. mars 1994.

Dagen før, den 15.03.94, holdt jeg mine to prøveforelesninger, over oppgitt emne «Hva vil det si å tolke en bibelsk tekst?» (publisert i *TTK* 65(1994) 173-186), og over selvvalgt emne «'Dette mysterium er stort' (Ef 5,32a) : det ekteskapelige kjærlighetsforhold som analogi til Kristi forhold til Kirken» (vil bli publisert i utvidet form på tysk i *ZThK*, sannsynligvis i hefte 4 av 1995-årgangen). Det er inngått avtaler med utgiverne av tre vitenskapelige serier i Tyskland og de respektive forlagene om publisering av avhandlingen fordelt på tre monografier<sup>1</sup>.

Den episoden i Jesu liv som vi tradisjonelt er vant til å omtale som «tempelrenselsen», er en av de få hendelsene som alle fire evangelier er sammen om å berette. Det skjer i tekstavsnittene Matt 21,12-17; Mark 11,15-19; Luk

---

1) Førsteamanuensis ved Det teologiske fakultet dr.theol. **Trond Skard Dokka** har i *NTT* 95(1994) 213-220, levert en vurdering av mitt teologiske arbeid og ståsted under tittelen «Bibelsk historie og teologisk mening : en presentasjon av Jostein Ådnas doktoravhandling, disputas og prøveforelesninger». Skard Dokkas presentasjon og vurdering er av en slik karakter at et tilsvarende fra min side er høyst påkrevet. Det vil imidlertid bli gitt direkte i *NTT* i løpet av tidsskriftets 1995-årgang, og jeg tar derfor her ikke noe hensyn til Skard Dokkas artikkel.

19,45-48 og Joh 2,13-22. Allerede etter en rask gjennomlesning av de fire parallellberetningene vil enhver ha lagt merke til betraktelige variasjoner mellom dem når det gjelder omfang og hvilke enkeltheter som det fortelles om i det enkelte evangelium. Dette forhold har gjort overleveringen om tempelrenselsen til et nærliggende og populært objekt for såkalte redaksjonshistoriske undersøkelser. Evangelistene blir forstått som «redaktører» av tradisjonsstoffet om Jesus, og man undersøker deres forskjellige vektlegging og vinkling av stoffet. En typisk redaksjonshistorisk spørsmålsstilling er f.eks. hvorfor Johannes beretter om tempelrenselsen allerede i kapittel 2 og ikke først mot slutten som de tre andre, og hvilken innvirkning denne omplasseringen har både på enkeltfortellingen selv og på det øvrige stoffet i evangeliet.

Mens de fleste andre større avhandlinger som er skrevet om den såkalte tempelrenselsen de senere år, konsentrerer seg om redaksjonshistoriske aspekter, ønsket jeg i min avhandling å rette oppmerksomheten ikke mot evangelistene og deres tid, men mot Jesus selv, dvs. de historiske omstendigheter rundt forløpet av hendelsene i templet og den teologiske mening Jesus la i å opptre på den måte han gjorde. Avhandlingen min har med andre ord tatt mål av seg primært å være et bidrag til forskningen om den «historiske» Jesus.

## 1 Historisiteten av Jesu aksjon i templet

I den nytestamentlige forskning er det blitt trukket meget vidtgående historiske slutninger av evangeliene fortelling om den såkalte tempelrenselsen. På den ene siden av skalaen har noen tegnet et bilde av Jesus som en sosialpolitisk opprører som angrep det maktsentret i datidens jødedom som templet i Jerusalem utgjorde. De tilkjenner med andre ord denne ene episoden rollen som fortolkningsnøkkel til Jesu person og virke totalt sett. På den andre siden av skalaen befinner de forskerne seg som benekter at tempelrenselsen i det hele tatt har funnet sted. De påpeker på den ene side beretningens avvik fra det bilde som evangeliene ellers tegner av Jesus som en fredsæl, omvandrende lærer. På den annen side viser de til det nitidige vakthold som det jødiske tempelpoliti og de romerske okkupasjonestroppene holdt i templet, for å være i stand til å kvele den minste antydning til uro alt i startfasen (sml. Bell 2,224<sup>2</sup>; 5,224; Apg 21,27ff); og vi hører ikke om noe

---

2) De benyttede forkortelsene for utenombibelske kilder (pseudepigrafer, verkene til den jødiske filosofen Filo fra Aleksandria og til den jødiske historikeren Flavius Josefus samt rabbinske skrifter) og transkripsjon av hebraiske og

inngrep eller mottiltak fra deres side mot Jesu voldelige forstyrrelse av pengevekslernes og offerdyrslugernes aktivitet.

Et felles premiss for disse diametralt motstridende historiske slutningene er at tempelmarkedet som Jesus reagerte imot, hadde et betraktelig omfang og var spredd utover mesteparten av tempelplassen. For å bringe på det rene om denne forutsetning er korrekt, er det fruktbart å underkaste templet på Jesu tid en arkeologisk-arkitektonisk analyse.

## 2 Templet i Jerusalem et «kaisareion» med den kongelige søylehallen som marked

Da Jesus kom til Jerusalem til påskefesten omkring år 30, var templet få årtier tidligere (under kong Herodes den store, 37-4 f.Kr.) blitt kraftig utvidet og forskjønnert (sml. Bell 1,401; 5,184-237; Ant 15,380-425)<sup>3</sup>. Arkitektoniske observasjoner kan gjøres den dag i dag på «tempelplassen» i Jerusalem<sup>4</sup>. Holder man dette sammen med skriftlige kilder om templet fra tiden før og etter Herodes' ekspansjon, er det mulig å skjelne nøyaktig mellom de førherodianske og de herodianske bestanddelene av tempelkomplekset<sup>5</sup>. Man kan slutte at den internasjonalt orienterte hellenistiske kong Herodes og det jødiske folk med presteskapet i spissen må ha inngått en slags stilltiende avtale om gjensidig respekt i forbindelse med tempelutvidelsen. Herodes lot det tradisjonelle hellige området, hvor det eldre templet hadde ligget, forbli intakt (et kvadrat av 500 x 500 alen, dvs. 262,5m x 262,5m, sml. Esek 42,16-20; mMid 2,1), og jødene på sin side innrømmet ham full frihet til å innrede det ekspanderte tempelarealet rundt det gamle hellige kvadratet.

---

greske ord følger *Blant skriftlærde og fariseere : jødedommen i oldtiden* / Hans Kvalbein (red.), Oslo 1984, s.249ff.

- 3) Til historiske, arkitektoniske og teologiske enkeltheter ved templet/templene i Jerusalem se mine leksikonartikler «Tempel», *GBL* Bd.3, s 1533-1541, og «Tempel», *ELTG* Bd.3, s 1976-1979.
- 4) Fra slutten av det 7. århundre har den gamle tempelplassen i Jerusalem vært muslimsk helligsted. Støttemurene rundt *al-Haram asj-Sjarif* («den edle helligdom»), som muslimene kaller den, er identiske med dem som Herodes bygget for det utvidede templet. Disse måler: østmuren 470 m, sydmuren 280 m, vestmuren 485 m og nordmuren 315 m.
- 5) Sml. **Leen Ritmeyer**: «Locating the original Temple Mount», *BArR* 18(1992)2 s 24-45, 64-65.

Forbildet for utvidelsen hentet Herodes' arkitekter fra samtidens mest prestisjefylte bygningskomplekser, nemlig de såkalte *kaisareia*anleggene i de hellenistiske storbysentrene i det indre Middelhavsområdet – først og fremst Aleksandria i Egypt og Antiokia i Syria. Kaisareiaanleggene i disse byene ivaretok ved siden av kultiske formål (de ble senere hovedsentra for keisertilbedelsen) en rekke mer almene samfunnsmessige og kulturelle funksjoner (sml. LegGai 150-151). Det kaisareion som vi kjenner mest detaljert arkeologisk, er blitt gravet ut i den nordafrikanske byen Kyrene, hvor det eksisterte i det 1. årh. f. og det 1. årh. e.Kr. I likhet med dette kaisareion var det herodianske tempel i Jerusalem omgitt av dobbelte søylehaller langs innsiden av tre av yttermurene. Langs den fjerde muren (i Jerusalems tilfelle sydmuren) lå en basilikalignende søylehall med ett midtskip og to sideskip. Den jødiske historikeren Josefus beskriver denne treskipede søylehallen utførlig og med stor begeistring (Ant 15,411-416), og kaller den for den kongelige søylehall. Josefus' beskrivelse dokumenterer det arkitektoniske slektskapet mellom templet i Jerusalem og kaisareiaanleggene i andre byer<sup>6</sup>. Både analogiene mellom det herodianske tempel og *kaisareia*'ene og måten den kongelige søylehallen var integrert i tempelkomplekset og hele byplanleggingen på, viser at denne søylehallen gjorde tjeneste som *marked*. De arkeologiske utgravningene vest og syd for «tempelplassen», som israelerne under professor Benjamin Mazars ledelse foretok i årene 1968-77, har bl.a. avdekket at hovedgaten som befant seg rett vest for Herodes' tempel, var (en av) byens sentrale markedskvartal, og at denne markedsgaten og den kongelige søylehallen var forbundet gjennom et enormt trappeanlegg («Robinsons bue»). I mangel av en skikkelig markeds plass ivaretok denne søylehallen funksjonen som Jerusalems *agora*.

Resultatet av den arkeologisk-arkitektoniske analysen er at selve tempelmarkedet var begrenset til den maksimalt 39 m brede og 210 m lange kongelige søylehallen langs innsiden av tempelanleggets sydmur. Følgelig er dette den avgrensede arena hvor vi må forestille oss Jesu sammenstøt med pengevekslerne og offerdyrselgerne. Premisset om et stort marked fordelt utover tempelplassen viser seg altså ikke å holde stikk. Dette har åpenbare konsekvenser for den historiske rekonstruksjonen av hendelsen.

---

6) Sml. **Benjamin Mazar**: «The royal stoa in the Southern part of the Temple Mount», *Recent archaeology in the land of Israel* / H. Shanks (ed.), Washington/Jerusalem 1984, s 141-147.

### 3 Pengevekslernes og selgernes oppgaver

I det 1. årh. e.Kr. befant kontrollen over templet i Jerusalem seg i hendene på noen få aristokratiske prestefamilier, som Det nye testamente omtaler som «overprestene». Pengevekslerne og selgerne inngikk i det store organisasjonsapparatet som overprestene stod i spissen for og som var nødvendig for at templet med sine mange oppgaver og tjenester skulle fungere godt til «kundene»s tilfredshet.

Hvert år strømmet titusener av jøder bosatt i diasporaen utenfor Det hellige land, til templet i Jerusalem i forbindelse med de tre valfartshøytidene – påske, pinse og løvhyttefest (3 Mos 23; 5 Mos 16). Disse bragte naturlig nok med seg penger i mange forskjellige slags valutaer. Til tross for at det også i Palestina var en rekke ulike mynttyper i omløp, var det for templet i Jerusalem og alle pengetransaksjoner knyttet til det, bestemt at én bestemt valutasant skulle ha monopolstilling. Valget hadde falt på tetra- og didrachmene av sølv produsert i den fönikiske byen Tyrus (sml. tKet 12,6), åpenbart fordi disse autonome tyriske sølvmyntene representerte den eneste valutaen i det indre Middelhavsområdet som over et langt tidsrom – fra ca 150 f.Kr. til ca 150 e.Kr. – stod seg mot inflatorisk verdiforfall. Dersom tempelbesøkende f.eks. ønsket å frambære et offer, måtte de altså først oppsøke pengevekslerne for å få vekslet til seg den rette «tempelmynten», og med den kunne de så gå til dem som solgte offerdyr og tilhørende ingredienser, og få kjøpt det de trengte.

Pengevekslerne hadde ved siden av selve vekselefunksjonen også ansvaret for å kreve inn den såkalte tempelskatten. Hver voksen jødisk mann skulle betale en skatt til helligdommen som etter forbilde av teksten i 2 Mos 30,11-16 skulle utgjøre en halv sekel, svarende til en tyrisk didrachme (sml. Ant 3,194f; 18,312; Her 186; Matt 17,24-27).

Filo skriver om tempelskatten: «Det er foreskrevet at enhver fra tyveårsalderen av årlig skal betale avgift. Denne skatten kalles 'løsepenge'; derfor innbetaler enhver avgiften villig og glad i forventningen om at innbetalingen skal sikre frihet fra slavekår, helbredelse av sykdom, privilegiet av varig frihet og forløsning. Svarende til det store folketallet er størrelsen på beløpet som betales inn, meget høyt» (SpecLeg 1,77f, sml. Ant 14,110-113). På nytestamentlig tid var bestemmelsen om hvem som var skattepliktig, presisert dithen at alle frie jødiske menn over 20 år var forpliktet til å betale den årlige tempelskatten; jødiske kvinner, barn og slaver kunne betale den frivillig; og samaritanere og hedninger fikk ikke lov til å betale den selv om de aldri så mye skulle ønske det (sml. mSheq 1,3.5). Innkreverne av tempelskatten reiste rundt i Palestina og diasporaen og samlet den inn fra dem som det året ikke selv valfartet til Jerusalem. Men for Jerusalem-pilegrimene og lokalbefolkningen var de med

sine oppstilte bord på plass i den kongelige søylehallen for både å ta imot tempelskatten og å utføre andre nødvendige veksljetjenester.

På markedet i den kongelige søylehallen var der videre selgere av offerprodukter. Også ellers i Jerusalem og byens nærmeste omegn fantes det flere markeder som betjente de tempelbesøkendes behov, så som et storfe- og et småfemarked (navn som «sauporten» [Neh 3,1.21; 12,39] og «saudammen» [Joh 5,2<sup>7</sup>] reflekterer det) i eller rett utenfor den nordlige bydelen og et duemarked på Oljeberget (EkhaR 2,1). Men markedet i den kongelige søylehallen var det eneste som befant seg innenfor tempelmurene, og der var salget av offermaterie begrenset til duer og til ikkelevende vegetabiliske offeringredienser som mel, olje og vin (sml. 4 Mos 15,1-10)<sup>8</sup>. Den gtl. offerlovgivningen foreskriver i noen tilfeller duer som offermaterie (sml. 3 Mos 15,14f.29f; 4 Mos 6,10f), men hovedregelen er at duer kan tjene som alternativ til synd- og brennofre av stor- og småfe for dem som ikke har råd til de større og dyrere offerdyrene (se den generelle anvisningen i 3 Mos 5,7-10 og de konkrete anvendelsene i 3 Mos 12,8; 14,21-23.30f). Duene var spesielt utsatt for å pådra seg skader eller lyter som ville diskvalifisere dem som offerdyr. Det var derfor spesielt påkrevet at templet sørget for salg av duer rett der hvor folk trengte dem.

Maria var åpenbart typisk for brede skikt av det jødiske folk da hun etter å ha født Jesus benyttet seg av muligheten til å ofre duer istedenfor en sau (Luk 2,24). Ordningen med en egen stilling i tempeladministrasjonen som «fugleofferforvalter» (mSheq 5,1) samt det forhold at to av de i alt tretten innbetalingsbøssene i kvinnenes forgård var reservert for «fugleoffer» og «duer til brennoffer» (mSheq 6,5), tyder på stort dueforbruk.

- 
- 7) Betydningen «saudammen» er etter min vurdering en mer sannsynlig forståelse av det tekstkritisk vanskelige stedet Joh 5,2 enn «sauporten» som i den norske bibeloversettelsen.
  - 8) Mens Matt 21,12 og Mark 11,15 kun nevner duehandlerne som spesifikk selgergruppe, taler Joh 2,14 ved siden av duehandlerne også om selgere av okser og sauer i templet. Men både i lys av de arkitektoniske forholdene i det herodianske «kaisareion»-templet og av distinksjonen i mSheq 7,2 mellom storfemarkedet på den ene siden og tempelberget på den annen, må dette være en sekundær utmaling av tempelrensesscenen.

#### 4 Jesu tegnhandling på tempelmarkedet i den kongelige søylehallen

Ifølge evangelieberetningene var det pengevekslerne og duehandlerne Jesu aksjon på tempelmarkedet i første rekke rettet seg mot.

Som allerede nevnt, oppviser de 4 parallellberetningene i Matt 21,12-17; Mark 11,15-19; Luk 19,45-48 og Joh 2,13-22 ulikt omfang og inneholder enkelte variasjoner. En detaljert sammenligning av de 4 tekstene gir som resultat for det første at Matt- og Luk-versjonene bygger på (og forkorter) beretningen hos Markus. (Dette resultatet samsvarer med den dominerende teorien angående det litterære avhengighetsforhold mellom de tre første, såkalte synoptiske, evangeliene, og er for såvidt lite overraskende. «Tokildehypotesen», som denne teorien kalles, regner nemlig med at Matteus og Lukas uavhengig av hverandre har benyttet to felles kilder, hvorav den ene er Markusevangeliet.) Beretningen i Joh 2,14-16 er derimot litterært uavhengig av de andre tre. Derfor må – så langt det lar seg gjøre – den förlitterære, muntlige traderingen av Johannes- og Markus-versjonene sammenlignes med hverandre.

Resultatet av en slik tradisjonshistorisk analyse er at Johannes-versjonen oppviser en viss dramatiserende bearbeidelse gjennom tilføyelse av okser og sauer (se fotnote 8), utdrivelsen av dem ved hjelp av en svepe samt ordene «gjør ikke min Fars hus til en markeds plass». Det felles utgangspunkt for beretningene er bedre bevart i Mark 11,15-17, hvor de redaksjonelle inngrepene innskrenker seg til notisen om ankomsten til Jerusalem i v.15a og formuleringen som introduserer Jesus-talen i v.17. Dessuten viser den tradisjonshistoriske analysen at spørsmålet etter Jesu «fullmakt til å gjøre dette» (Mark 11,27-33) har hørt sammen med fortellingen om Jesu aksjon på tempelmarkedet allerede fra første stund i det muntlige traderingsstadiet.

Sannsynligvis har altså fra begynnelsen av følgende innholdsmomenter hørt med til overleveringen om Jesu opptreden på tempelmarkedet: 1) Jesus begynte å jage ut selgerne (Mark 11,15b $\alpha$ ). 2) Han veltet pengevekslernes bord (Joh 2,15b; Mark 11,15b $\beta$ ). 3) Han aksjonerte mot duehandlerne ved å befale dem å fjerne dueburene sine (Joh 2,16a) og/eller ved å velte benkene deres (Mark 11,15b $\beta$ ). 4) Han tillot ikke at noen kar ble båret gjennom templet (Mark 11,16<sup>9</sup>). 5) Han forklarte og legitimerte disse handlingene ved et ledsagende ord som bestod av et sitat fra Jes 56,7 og en henspilling på Jer 7,11 (Mark 11,17b). 6) Etter aksjonen ble han utspurt av representanter for Det Høye Råd om hvilken fullmakt han hadde til å opptre i templet på denne måten (Mark 11,27-33)<sup>10</sup>.

- 
- 9) I grunnteksten står ordet *skevos* som objekt for predikatet å «bære». Det kan betegne en rekke forskjellige slags kar eller beholdere laget av ulikt materiale.
- 10) Det vises til avhandlingen (s.299-370) hvor det er gjort detaljert rede for den litterærkritiske og tradisjonshistoriske analysen. Det ligger i sakens natur at det

Når resultatene av den litterærkritiske og tradisjonshistoriske analysen av evangelieberetningene holdes sammen med de historiske innsiktene angående tempelmarkedet, pengevekslerne og duehandlerne, kan innvendingene mot hendelsens historisitet effektivt tilbakevises. Det historiske forløp lar seg rekonstruere på følgende måte: Jesus er sammen med sine disipler kommet til Jerusalem få dager før påskefesten (ca.) år 30. Hvorvidt tempelaksjonen fulgte umiddelbart etter ankomsten til byen (slik Matt 21,10-13 og Luk 19,41-46 gir inntrykk av) eller først noe senere (ifølge Mark 11,15ff neste dag), lar seg ikke avgjøre definitivt på grunnlag av kildene som står til vår disposisjon. I hvert fall gikk Jesu aksjon i den kongelige søylehallen ut på at han veltet noen bord pengevekslerne der hadde spredt myntene sine utover, og noen benker som duehandlerne benyttet. Dessuten befalte han sannsynligvis disse handlerne å bære vekk burene som de oppbevarte duene i, og gav seg også til å jage noen av selgerne ut av søylehallen. Videre nektet han transporten av visse kar fra markedet i søylehallen lengst syd i tempelanlegget til templets indre deler.

Handlingene ble ledsaget eller fulgt av ord av Jesus som forklarte og legitimerte dem. Blant disse ordene inngikk et sitat fra Jes 56,7b – «mitt hus skal kalles et bønnens hus for alle folkeslag» – og en henspilling på profeten Jeremias anklage i Jer 7,11 om at tilhørerne gjorde templet til en røverhule. Ettersom Jesu aksjon ikke provoserte fram noe inngrep fra tempelpolitiets eller de romerske vaktroppenes side, må den rent ytre betraktet ha hatt et beskjedent omfang. Dens mest håndfaste innslag synes å ha bestått i veltingen av bord og benker. Når det gjelder fordrivelsen av selgerne og forstyrrelsen av transporten mellom tempelmarkedet og de indre delene av templet, kan det kun ha vært tale om et kort intermesso som satte et tydelig *tegn*, men ikke om varige tiltak fra Jesu side. Men til tross for aksjonens begrensede ytre omfang ble den av overpresteskabet og det øvrige jødiske lederskapet oppfattet som en alvorlig provokasjon. Etter at selve sammenstøtet i den kongelige søylehallen var over, oppsøkte de Jesus og konfronterte ham med spørsmålet om hvilken myndighet han hadde til å opptre i templet på denne måte (sml. Mark 11,27-33).

---

hefter en hypotetisk karakter ved resultatene, men jeg mener like fullt å ha påvist deres plausibilitet.



## 5 Ønsket Jesus å «rense» templet?

Tradisjonelt omtales Jesu aksjon på tempelmarkedet som «tempelrenselsen». En slik betegnelse får oss nærmest umiddelbart til å tenke at hensikten med hans opptreden har vært å ta et oppgjør med og «renske ut» noe i templet som han mislikte sterkt. I Det gamle testamente og i tidligjødedommen var det en lang tradisjon for kultkritikk, spesielt rettet mot templet i Jerusalem og presteskapet der. I mange tilfeller tok den en såvidt radikal form at den varslet en ødeleggende straffedom fra Gud over templet i dets daværende tilstand. Profeten Jeremia, som Jesus i Mark 11,17 henspiller på, representerer ett av mange eksempler på en slik radikal domsforkynnelse rettet mot templet (sml. den talen som «røverhule»-henspillingen er hentet fra, Jer 7,1-15). Hånd i hånd med kritikken og domsvarslene går ofte en forhåpning om et nytt tempel som til forskjell fra det gamle ikke skal bli utsatt for forfall og synd.

De fleste forskere har forstått Jesu dramatiske handling i templet på bakgrunn av slike tempelkritiske tradisjoner. Etter en detaljert gjennomgang av hele det aktuelle tradisjonshistoriske materialet er jeg imidlertid kommet til at vi langs disse linjer ikke når fram til Jesu intensjon med å aksjonere slik han gjorde<sup>11</sup>, og at vi derfor bør unngå å kalle hendelsen for «tempelrenselsen».

Nøkkelen til en rett forståelse av meningen med Jesu tempelaksjon tør istedet ligge i en konsentrasjon om de personer og gjenstander som den direkte berørte, og om de funksjoner som tillå disse innenfor hele det store tempelapparatet.

## 6 Sonofferkulten i templet

Templet i Jerusalem tjente en rekke forskjellige formål, men dets hovedfunksjon var offerkulten. Gudstjeneste med skriftlesning, forkynnelse og bønn, undervisning og skriftstudium osv. kunne finne sted i synagoger og skoler overalt hvor jøder levde, men ofre kunne de bare frambære i templet i Jerusalem (sml. 5 Mos 12). Ofrene var ulike individuelle ofre av obligatorisk eller frivillig karakter og kollektive ofre på vegne av hele Israels menighet. Som vi har sett, tjente bl.a. duene som ble solgt på markedet i den kongelige søylehallen, som mulig materie for individuelle synd- og brennofre. Hovedformålet for tempelskatten var å finansiere den kollektive offertjenesten: «Hva brukte man inntektene til? For dem kjøpte man

---

11) Sml. avhandlingen s.145-296.

tamidofrene, tilleggsfrene (på festdagene) og de tilhørende drikkofre ... skuebrødene og alle menighetsofrene» (mSheq 4,1). Betegnelsen tamidoffer sikter til det daglige brennoffer av to lam, ledsaget av et grøde- og drikkoffer, som ble frambåret henholdsvis om morgenen og om kvelden (sml. 2 Mos 29,38-42; 4 Mos 28,3-8; mTam 3,2-5; 4,1-12; 7,3)<sup>12</sup>. Denne daglige ofringen hadde en enorm betydning, og ble ivaretatt nærmest uansett hvor vanskelig de ytre omstendighetene var – også under hungersnød eller beleiring (sml. Ant 14,65-68; Bell 1,148-150; 6,94f; mTaan 4,6).

Offerkultens store betydning hadde sin grunn i at den ble forstått som *soneskult*<sup>13</sup>. Ikke bare synd- og skyldofferet (3 Mos 4-5), men også den kategorien ofre som brennofferet (inklusive tamidofferet) tilhørte, hadde sonevirkning (sml. 3 Mos 1,4; 16,24b). Ofte opptrer i de gtl. tekstene brenn- og syndofre sammen med sonende virkning (bl.a. 3 Mos 9,7; 12,6-8; 4 Mos 6,11; 8,12; 29,11; 2 Krøn 29,24).

Konstitutivt for disse kultiske sonehandlingene er på den ene side den ofrendes håndspåleggelse på offerdyrets hode og på den annen side de detaljerte forskriftene for hva som skal skje med offerdyrets blod. Håndspåleggelsen (sml. 3 Mos 1,4; 4,4.15.24.29.33; 8,14.18) er uttrykk for at offerherren identifiserer seg med offerdyret. Gjennom den subjektoverføringen som dermed finner sted, blir offerherren i den grad delaktig i det som videre skjer med offerdyret, at dyrets død stedfortredende blir *hans* død. Når det gjelder blodet fra offerdyret, blir det ved individuelle ofre (sml. 3 Mos 4,22-26.27-35) strøket på hornene av brennofferalteret i prestenes forgård (v.25a.30a.34a), og ved kollektive ofre (sml. 3 Mos 4,3-12.13-21) stenket syv ganger på forhenget foran det Allerhelligste og strøket på hornene av røkelsesalteret inne i tempelhallen (v.5-7a.16-18a)<sup>14</sup>. Når presten slik bringer blodet av offerdyret som offerherren gjennom håndspåleggelsen har identifisert seg med, i berøring med det hellige, skjer en symbolsk-reell hengivelse av den ofrende til Guds helligdom. Grunnen

12) Det hebraiske ordet *tamid* betyr «varig(het)/stadig». Til tilleggsfrene på sabbaten og under de øvrige religiøse festene se de videre forskriftene i 4 Mos 28-29.

13) Til det følgende sml. **Hartmut Gese**: «Die Sühne», *Zur biblischen Theologie : alttestamentliche Vorträge / ...*, München 1977 (BEvTh ; 78) [= Tübingen 1989<sup>3</sup>], s 85-106, og **Bernd Janowski**: *Sühne als Heilsgeschehen : Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR im Alten Orient und im Alten Testament*, Neukirchen-Vluyn 1982 (WMANT ; 55), spes. s 183-276.

14) I 3 Mos er disse forskriftene naturlig nok utformet med henblikk på «møteteltet». I senere tid, etter at templet var bygget i Jerusalem, ble de overført og tillempet på det med dets enkelte bestanddeler.

til at blodet kan utvirke soning, forklarer 3 Mos 17,11: «For en skapnings liv er i blodet, og jeg har gitt dere blodet på alteret til soning for dere. Blodet soner fordi livet er i det.»

Blodet som strykes på alterhornene eller stenkes mot forhenget foran det Allerhelligste, representerer på grunnlag av identifiseringen og stedfortredelsen intet mindre enn offerherrens liv hengitt i døden. Som en synder ute av stand til å gjøre opp for sin skyld og urenhet i forhold til den hellige Gud fortjener offerherren døden, og dødsstraffen virkeliggjøres i og med at offerdyrets blod – dets liv – utøses. Men idet blodet bringes til alteret eller forhenget i templet, skjer det også en innvielse og helliggjøring<sup>15</sup>: Gjennom den eksekverte dødsdommen (avlivingen av offerdyret og utøselsen av dets blod) bringes den dømte til Gud og vies til ham. Synderen går tvers igjennom død til nytt liv for Gud åsyn<sup>16</sup>. Vissheten om at dette reelt skjer, kommer til uttrykk i den toleddede såkalte *kippær-nislach*-formelen, som er en fast bestanddel av bl.a. synd- og skyldofferforskriftene i 3 Mos 4-5. I sin grunnform lyder formelen: «presten gjør soning for ham/henne/dem, og det blir tilgitt ham/henne/dem» (sml. forekomstene i 3 Mos 4,20.26.31.35; 5,10.13.16.18.26; 19,22; 4 Mos 15,25.28). Første ledd i denne formelen knytter an til selve den forutgående offerhandlingen og oppsummerer dens resultat. Vekslingen fra den aktive piel-formen *kippær* i første ledd med presten som subjekt til den passive nifal-formen *nislach* i andre ledd, bringer tydelig til uttrykk at det ikke er presten, men Gud selv som er subjekt for tilgivelsen. Formelen utsier dermed en visshet om syndstilgivelse som har sin grunn i at Gud har innsatt sonekulten til dette formål (sml. 3 Mos 10,17; 17,11).

Enkelte gtl. tekster begrenser sonofrene til å gjelde synder som begås i vanvare (sml. 3 Mos 4,13.22.27; 4 Mos 15,22-29), og avgrenser dem skarpt mot forsettlig overtredelser som ikke kan sones ved at et offerdyr dør stedfortredende, men som fordrer synderens egen død (4 Mos 15,30f). Andre tekster går utover denne grunnleggende kategoriseringen, og differensierer de vanskelige tilfellene som befinner seg i gråsonen mellom det som gjøres av vanvare og det som også har momenter av forsettighet ved seg (sml. 3 Mos

15) Sml. hvordan det også gjøres *soning* for og med gjenstander slik at de skal bli hellige og innviet, 2 Mos 29,36f; 30,10; Esek 43,20; 45,20.

16) **Hartmut Gese**: op.cit., s 91, 104: «Sühnen heißt nicht versöhnlich stimmen, heißt nicht vergeben sein lassen, was wiedergutmacht werden kann. Gesühnt werden heißt, dem verdienten Tod entrissen werden ... Die kultische, die heiligende Sühne ist alles andere als nur ein negativer Vorgang einfacher Sündenbeseitigung oder bloßer Buße. Es ist ein *Zu-Gott-Kommen durch das Todesgericht hindurch*» (min uthevelse).

5,14-26; 7,1-7). I toneangivende kretser i tidligjødedommen hadde den overbevisning utviklet seg at sonofrene evnet å sone alle slags synder (sml. SpecLeg 1,235f.238; 2,196; bHor 10b; tYom 2,1).

På Jesu tid stod det daglige tamidofferet i sentrum for sonofferkulten i folks bevissthet (sml. Jub 6,14; 50,11; tSheq 1,6). I likhet med de kollektive ofrene forøvrig ble det finansiert ved hjelp av tempelskatten. Ved å betale skatten og slik bidra med sin «skjerv» til finansieringen av den kollektive kulten, ble den enkelte jøde delaktig i den, uansett hvor han bodde i verden og uavhengig av hvor ofte eller sjelden han hadde anledning til personlig å være til stede i templet i Jerusalem. Denne sammenhengen mellom betaling av tempelskatten og den kollektive sonofferkulten er forklaringen på de nøyaktige reglene angående hvem som på den ene side var forpliktet til å betale, og hvem som på den annen side for all del ikke kunne tillates å bidra, nemlig samaritanere og hedninger (mSheq 1,5). Tamidofferets sonevirkning skulle kun komme Israel til gode.

## 7 Den teologiske meningen av Jesu tegnhandling

Pengevekslerne var absolutt uunnværlige i templets organisasjonsapparat. De krevde inn tempelskatten som finansierte den kollektive offerkulten, og de vekslet de besøkendes forskjellige valutaer inn i templets monopolvaluta, og satte dem dermed i stand til å foreta innkjøp av den offermaterie de trengte for frambæringen av sine ofre. Særlig var etterspørselen etter duer for individuelle brenn- og syndoffer stor, og derfor utgjorde duehandlerne ved siden av pengevekslerne det viktigste tjenestepersonalet på tempelmarkedet i den kongelige søylehallen. Disse nøkkelfunksjonene som pengevekslerne og duehandlerne ivaretok med henblikk på sonofferkultens effektive og uforstyrrede gang, var naturligvis alment kjente. Derfor har alle som var fortrolige med Jerusalem-templets organisasjonsapparat, umiddelbart erkjent at et anslag målbevisst rettet mot disse to tjenestegruppene på tempelmarkedet, indirekte rammet selve templets sentralfunksjon, sonofferkulten.

Hvis vi spør hvilken grunn Jesus kan ha hatt for symbolsk å lamme sonofferkulten, rettes vår oppmerksomhet mot de ord som han knyttet til selve handlingen: «Er det ikke skrevet: 'Mitt hus skal være et bønnens hus for alle folkeslag'? Men dere har gjort det til en røverhule.» (Mark 11,17). Som allerede påpekt, henspiller Jesus her på profeten Jeremias anklage mot sin samtids landsmenn, framført i en tale holdt i porten til templet (Jer 7,1-15): Jeremia sammenligner der tilhørerne med røvere som mellom sine

røvertokt søker tilflukt og beskyttelse i en hule. Hans judeiske landsmenn er nemlig av den oppfatning at de i templet har funnet et tilfluktssted som ikke kan trues av noen ytre fare – Guds nådenærvær borger for tryggheten (Jer 7,4b.10a), og derfor tillater de seg samtidig frekt og freidig å bryte med den samme Guds vilje (v.9.10b). Denne schizofrene adferden, som degraderer Guds hellige tempel i sin funksjon til en røverhule, kan Gud umulig tolerere. Han gjør derfor judeernes syn på templet til sitt eget (v.11<sup>17</sup>) – det *er* virkelig (blitt) en røverhule. Men konsekvensen Gud trekker, er en annen enn folkets: Fordi Jerusalem-templet nå er blitt omgjort til en røverhule, må det rammes av samme ødeleggelsesdom som helligdommen i Sjiilo før det (v.12-14, sml. Sal 78,60).

Overført på Jesu angrep på pengevekslerne og duehandlerne innebærer anklagen at de til tross for sin syndighet regner seg som sikre i templet. De stoler på at den offerkulten som daglig blir utført og som de selv er med på å muliggjøre gjennom de funksjoner de ivaretar, utvirker soning både for Israels menighet som kollektiv og for hver enkelt som individ. Ifølge Jesus er denne oppfatning intet mindre enn et forferdelig selvbedrag. Og dette er det han avslører med henspillingen på «røverhule»-ordet hos domsprofeten Jeremia. Enhver skriftkyndig jøde gjenkjente denne skrifthenspillingen og forstod hvilken implisitt advarsel den inneholdt mot det herodianske tempel: I likhet med Sjiilo-helligdommen og det salomoniske tempel kunne det bli rammet av ødeleggelse dersom presteskap og folk ikke reagerte saks-svarende på Jesu ord og handling.

At ikke alt håp allerede var ute for templet, framgår av det positive motstykke til Jeremiaenspillingen: sitatet fra Jes 56,7b om at Guds hus skal kalles et bønnens hus for alle folkeslag. I ordets opprinnelige sammenheng (Jes 56,3-8) ligger vekten på åpningen av templet for folkeslagene. Når Jesus tar opp dette ordet i sammenheng med tempelaksjonen, har tyngdepunktet forskjøvet seg til «bønnens hus» som motsetning til offersted. Gjennom forstyrrelsen av pengevekslerne og duehandlerne virksomhet (Mark 11,15) og av transporten av penger og/eller vegetabiliske offeringredienser mellom den kongelige søylehallen og det indre tempelområdet (v.16) og med henspillingen på «røverhule»-ordet hos Jeremia (v.17bβ), avbryter han i tegns form sonofferkulten og bringer den til opphør. Men om det ikke lenger skal være rom for den tradisjonelt viktigste funksjonen til templet i Jerusalem, viser Jesus med sitatet fra Jes 56,7b i Mark 11,17bα til at det allikevel fremdeles finnes legitime funksjonsmuligheter for templet, som f.eks. å være stedet for bønn til Israels Gud.

---

17) Annen halvdel av Jer 7,11 bør gjengis «også jeg *ser det slik*, lyder ordet fra Herren».

Men selv etter disse overveielserne på grunnlag av de ord som ledsaget Jesu aksjon på tempelmarkedet, har vi egentlig ennå ikke funnet noen fullgod forklaring på hvorfor Jesus ville sonofferkulen til livs.

Vi kan raskt gjøre oss ferdig med den eventualitet at han anså blodige dyreoffer og alle seremonier i tilknytning til dem for avlegs og for lite åndelige. Mer nærliggende må det være å anta en konflikt mellom et velsmurt tempelkultapparat og brudd på Guds vilje analogt til Jeremias forkynnelsessituasjon. Døperen Johannes' og Jesu eget kall til omvendelse i lys av gudsrikets komme (sml. Luk 3,3-9; Mark 1,14f) kan peke i denne retning. Vil Jesus gjennom sin opptreden rope ut at tempelkulen kan ikke fortsette på samme måte som hittil, nå som Guds rike er kommet nær? Er hans tempelaksjon med andre ord et siste alvorlig kall til omvendelse og en advarsel om den dom og ulykke som vil ramme templet og folket dersom de ikke er lydhøre?

Vi må gå enda noen skritt før vi er framme ved et overbevisende svar på hvilke beveggrunner Jesus hadde for sin tegnhandling rettet mot sonofferkulen. Da han sammen med sine disipler drog opp til Jerusalem til påskefesten, var han fullt klar over hvilken dødsfare som truet ham der (sml. Mark 9,31; 10,38; Luk 12,50; 13,33). Denne faren rømte han ikke bort fra (sml. Mark 14,33b-36), men føyet seg villig under den i erkjennelsen av at det var hans himmelske Fars vilje at han skulle rammes av en voldelig død, som skulle bli andre til frelse.

Det er i det såkalte løsepengeordet og i ordene ved påskemåltidet som tolker betydningen av brødet og vinen, at Jesus tydeligst gir uttrykk for den teologiske mening med sin forestående død. Når han appliserer de deuterokanonske ordene fra Jes 43,3f (og 53,10-12) på seg selv og sier «Menneskesønnen er ikke kommet for å la seg tjene, men for selv å tjene og gi sitt liv som løsepenge for mange» (Mark 10,45<sup>18</sup>), trer han uvegerlig inn i et rivaliserende forhold til tempelskatten forstått som løsepenge (sml. 2 Mos 30,12; SpecLeg 1,77; Her 186): Det er ikke tempelskatten, men alene Menneskesønnen, som frivillig gir sitt liv hen for andre, som kan løse ut og frelse mennesker til liv for Gud.

Dette konkurranseforholdet til selveste sonofferkulen som kjernen i tempelgudstjenesten framgår enda tydeligere av innstiftelsesordene «Ta dette! Dette er mitt legeme.» «Dette er mitt blod, paktens blod, som utøses

---

18) Til en analyse av dette Jesusordet og dets tradisjonshistoriske bakgrunn se **Peter Stuhlmacher**: «Existenzvertretung für die Vielen : Mk 10,45 (Mt 20,28), *Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit : Aufsätze zur biblischen Theologie / ...*, Göttingen 1981, s 27-42.

for mange.» (Mark 14,22.24<sup>19</sup>). Å utøse et menneskes blod er bibelsk språkbruk for å drepe det (sml. bl.a. 1 Mos 9,6; 4 Mos 35,33; 5 Mos 21,7). Motstanden mot Jesus har bygget seg opp til sitt klimaks, og Jesus forutser skjærtorsdagsnatten at hans mektige motstandere vil ta livet av ham. Men dette drapet vil ikke – som i så mange andre tilfeller historien kjenner – bare markere et modig og rettskaffent menneskes tragiske endelig, men være en død som skjer for mange «til syndenes forlatelse», slik det utvidede vinordet hos Matteus (26,28) eksplisitt uttrykker det. Jesus knytter an til 2 Mos 24,8 («paktens blod») og Jes 53,10-12 og tilkjenner med andre ord sin voldelige død, én gang for alle, den sonevirkning som utøselsen av de mange offerdyrenes blod i templet hadde ifølge GT og den samtidige jødedoms forståelse. Ved tempelofrene var det håndspåleggelsen på offerdyrets hode som gav den ofrende delaktighet i frukten av dyrets stedfortredende død. I Jesusdisiplenes tilfelle er det deres spising av brødet og drikking av vinen, som Jesus identifiserte sitt i døden hengivne liv (legeme og blod) med, som gir del i frukten av offerdøden.

At det er saklig korrekt å tolke Jesu handling i templet i lys av løsepenge- og innstiftelsesordene, bekreftes videre av det svar Jesus gav da han kort etter tempelaksjonen ble spurt om sin fullmakt til å opptre slik (Mark 11,27-33). Da returnerte han overprestenes og de skriftlærdes spørsmål med et motspørsmål etter Johannes-dåpens legitimitet. Selv om de jødiske religiøse lederne unnlot å besvare Jesu spørsmål og samtalen derfor aldri ble fullført, er det allikevel åpenbart at Jesus ved å bringe Johannes-dåpen på bane signaliserte en sammenheng mellom den og sin fullmakt til å forstyrre sonofferkulten. I lys av det som nå forestod, framtrer «dåpen til syndenes forlatelse» (Mark 1,4; Luk 3,3), som Jesus hadde underkastet seg ved innledningen til sitt offentlige virke, som Menneskesønnens innvielse til den stedfortredende sonedød for synderne, slik begge de bevarte Jesusordene om hans egen dåp (Mark 10,38 og Luk 12,50) bekrefter ved å likestille denne dåpen med den voldelige død som skulle ramme ham.

Senest henimot slutten av Jesu virke stod det altså entydig klart for ham at hans vei som Messias og Menneskesønnen ville og måtte føre ham til lidelse og død. Folkets situasjon var, uten at det selv forstod det, så alvorlig og håpløs at bare gudssønnens stedfortredende hengivelse av sitt liv som løsepenge og sonoffer kunne bringe det frelse. Denne nye løsepenge og dette nye sonoffer skulle ikke bare komme som et supplement til tempelskatten og sonofferkulten i templet, men skulle avløse og erstatte

---

19) Til en analyse av Jesu siste måltid og tolkeordene over brødet og vinen se **Peter Stuhlmacher**: *Biblische Theologie des Neuen Testaments. Bd. 1: Grundlegung : von Jesus zu Paulus*, Göttingen 1992, s 130-142.

dem. Etter den dramatiske påsken og møtet med den oppstandne Kristus forstod de kristne raskt at Jesu død og oppstandelse hadde en slik rekkevidde som frelseshendelser at de virkelig trådte i sonofferkultens sted. Men ut fra min forståelse av Jesu tempelaksjon var denne erkjennelsen ikke noe som apostlene og de andre troende først kom til – av seg selv eller under Åndens ledelse – *etter* påsken. Allerede *før* påsken hadde Jesus selv med sin tegnhandling i templet markert sonofferkultens avløsning. På bakgrunn av de nøkkelfunksjoner som pengevekslerne og duehandlerne ivaretok i tempelorganisasjonen, utgjorde de den mest velegnede skyte-skiven som tenkes kunne for et effektivt anslag mot sonofferkulten. Derfor var det et strategisk bevisst valg som fikk Jesus til å aksjonere på tempelmarkedet slik han gjorde. Gjennom denne *tegnhandlingen* og de ord som ledsaget den, fikk han fram sitt budskap om at tiden for templet som stedet for sonofferkulten var forbi fordi Menneskesønnens offerdød stod i ferd med å avløse den. Naturligvis visste Jesus hvilken provokasjon hans symbolske avbrytelse av kulten utgjorde i overpresteskapets øyne. Rent faktisk var han gjennom denne opptreden med på å sikre at begeret fløt over og at øverstepresten og de andre lederne ville gripe inn mot ham. Slik gikk det historiske og det teologiske hånd i hånd i Jesu tempelaksjon.

Jesu ord om at templet etter å ha blitt «frarøvet» sin tradisjonelle hovedfunksjon som stedet for sonofferkulten allikevel kunne ivareta andre høyst legitime oppgaver, som f.eks. å være et «bønnens hus», holdt urmenigheten i Jerusalem seg til i fortsettelsen. De lot være å delta i offerkulten, men benyttet frimodig templet som sted for bønn og forkynnelse (sml. Apg 3,1; 5,20f.25.42). Denne urkristne praksis bekrefter riktigheten av den tolkning av Jesu tegnhandling i templet som her er gitt. En omfattende og detaljert underbyggelse av tolkningen – slik forskningen forlanger – må imidlertid også påvise at den samsvarer med øvrig relevant stoff både i Jesustradisjonen (sml. f.eks. Mark 13,1f; 14,58 med paralleller) og i Det nye testamente forøvrig. Jeg er overbevist om at et slikt samsvar foreligger, men har i doktoravhandlingen kun på en antydende måte og i ufullstendig grad kunnet påvise det.<sup>20</sup>

---

20) Det er mitt håp og min intensjon å kunne dokumentere dette samsvar i den tredje og siste av de planlagte monografiene, som vil bli utgitt i serien «Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament».