

D2 NTs Bibelvetskap

Seminarium: 12:e januari 2018

Den historiske Johannes döparen

Författare: Thomas Loréhn

Handledare: Cecilia Wassén

Examinator: Håkan Bengtsson

Innehållsförteckning

1 Inledning.....	1
1.1 Frågeställning.....	1
1.2 Syfte.....	1
1.3 Precisering.....	1
1.4 Metod.....	2
2 Forskningsöversikt.....	3
3 Teorier.....	5
3.1 Johannes person.....	5
3.1.1 Födelse och barndom.....	5
3.1.2 Uppväxt.....	6
3.1.3 Livsstil.....	6
3.1.4 Död.....	12
3.2 Johannes förkunnelse.....	13
3.2.1 Eskatologin.....	14
3.2.2 Etisk lära.....	17
3.3 Johannes dop.....	18
3.3.1 Om religiösa ritualer.....	18
3.3.2 Om vattnets rituella betydelse.....	19
3.3.3 Reningsriter.....	20
3.3.4 Initieringsriter.....	25
3.3.5 Omvändelse och förlåtelse.....	27
4 Analys och slutsats.....	30
4.1 Slutsats.....	30
4.2 Johannes person.....	30
4.3 Johannes förkunnelse.....	32
4.4 Johannes dop.....	33
4.5 Sammanfattande slutsats.....	36
Sammanfattning.....	37
Bibliografi.....	38

1 Inledning

Varför döpte Johannes? Den frågan utgör temat för denna uppsats. Det är främst genom dopet vi känner honom, då primärkällorna i form av evangelierna och den judiske historikern Josefus kallar honom döparen. Johannes är, så vitt vi vet, den person i världshistorien som introducerade dopritualen.¹ Hans innovation innebar att den som döptes passivt lät sig nedsänkas i vattnet av ritualens förrättare. Alla tillgängliga delar av hans liv och gärning behöver undersökas om vi ska förstå vilket mål han hade. Till hjälp finns dock bara fragment och hypoteser. Arbetet handlar därför om att samla in och plotta de olika fragmenten och hypoteserna likt ett matematikens spridningsdiagram. Målet med Johannes verksamhet blir den regressionslinje som har minst samlad avvikelse från det vi tror oss veta om honom.

1.1 Frågeställning

Vad hade den historiske Johannes döparen för mål med sin verksamhet?

1.2 Syfte

Syftet med uppsatsen är att bidra till kunskap om den historiske Johannes döparen. Det är syntesen av Johannes verksamhet som står i undersökningens centrum. Forskningen om Johannes rymmer många områden, alltifrån dieten till utsagorna om den gudomliga vreden har varit föremål för ingående undersökningar de senaste decennierna. Syftet är att jämföra, analysera och värdera dessa delar samt att tolka dem och placera dem i den ordning som ger den troligaste sammanhängande beskrivningen av Johannes målsättning.

1.3 Precisering

Människan är en mycket komplex och sammansatt natur. Det är därför inte möjligt att genom vetenskapliga undersökningar återskapa den samlade essensen hos en historisk person.² Sådana undersökningar når bara fram till den yta som var observerbar för andra. Med den historiske Johannes döparen avses således Johannes såsom han framstod för andra. Johannes inre liv har vi inget hopp om att nå. På motsvarande sätt är vetenskapen begränsad till det som kan kallas

1 Stegemann, 1993, s. 218.

2 Holmberg, 2006, s. 153-154.

allmänmänsklig verklighet.³ En eventuell gudomlig sida av verkligheten avgränsas därmed bort och Johannes döparens liv och verksamhet antas kunna förstås inom det system av orsak och verkan som är observerbart för oss.

Uppsatsen undersöker inte Johannes relation till Jesus eller hans betydelse för Jesusrörelsen.

1.4 Metod

En grundläggande metodologisk utgångspunkt för denna uppsats är att vi kan erhålla kunskap om historiska personer och faktiska historiska skeenden. Då jag antar att denna kunskap byggs upp genom att värdera och bedöma grader av sannolikheter, innebär det att jag tillämpar historisk-kritiska metoder. En undersökning av den historiske Johannes döpären kan förlita sig på de metoder som används inom forskningen om den historiske Jesus, då båda dessa personer verkade i samma historiska kontext och i stor utsträckning återfinns i samma, eller snarlika, historiska källor.

Inom forskningen om den historiske Jesus pågår en debatt om grunderna för dess metodologi. Det var länge ett axiom att metodiken handlade om att formulera och applicera olika autenticitetskriterier på källmaterialet.⁴ Värdet av sådana kriterier är nu ifrågasatt. Kritiken handlar främst om autenticitetskriteriernas grundläggande antagande, att källmaterialet är sammansatt av autentiska och icke-autentiska delar samt att de förra kan separeras från de senare med kriteriernas hjälp. Mot detta anförs att källmaterialet istället bör betraktas i sin helhet och dess historicitet bör bedömas bl.a. med hjälp av metoder från minnesforskningen. Hägerland anser dock att kriterier även fortsättningsvis kommer att spela en roll, men tillämpningen av dem behöver modifieras.⁵ Den rena dikotomin mellan autentiskt och icke-autentiskt bör överges, urvalet och tillämpningen av kriterierna behöver bli mera precist och autenticitetskriterier behöver kompletteras med andra metoder. Hägerland lyfter fram Webbs tre metodologiska faser som ett exempel på en sådan modifierad kriterietillämpning. Dessa faser är: 1) inhämta och värdera information, 2) tolka och förklara informationen och 3) sammanställa informationen till den sammanhängande och kompletta historiska narrativ som bedöms ligga närmast det historiskt-faktiska undersökningsobjektet.⁶ Denna uppsats följer i stort Webbs metodik. I faserna ett och två använder jag i relativt hög grad andra forskares resultat. Fas tre, den samlade bilden, står i centrum för frågeställningen och utgör också uppsatsens huvudsakliga bidrag till forskningsläget om den historiske Johannes döpären.

3 Holmberg, 2006, s. 154.

4 Hägerland, 2015, s. 43-47.

5 Hägerland, 2015, s. 62-65.

6 Webb, 2010, s. 78-82.

2 Forskningsöversikt

Det finns en relativt hög grad av samstämmighet inom forskningen om den historiske Johannes döparen. Det faktum att han döpte råder det närmast total enighet kring. *Robert L. Webb* skriver i sitt arbete *John the Baptizer and Prophet* från 1991 att dopet i form av en vattenritual är bland de allra säkraste historiska data som finns om Johannes.⁷ Till detta fogar *Knut Backhaus* i *Echoes from the Wilderness* att den säkraste historiska informationen vi har om Johannes är att hans döpande satte igång en folklig rörelse.⁸ Backhaus arbete utgör en del i Tom Holméns samlingsverk *Handbook for the study of the historical Jesus* från 2009.

Att dopet hade en renande funktion råder det relativt hög grad av samstämmighet kring. *Cecilia Wassén* och *Tobias Hägerland* argumenterar i *Den okände Jesus* från 2016 för att Johannes dop var en reningsritual som i vissa avseenden överensstämde med övriga former av reningsbad under det andra templets judendom, samtidigt som det hade flera unika särdrag (t.ex. dess engångskaraktär samt nära samband med omvändelse).⁹ Det förekommer dock att forskare lägger tonvikten vid andra funktioner hos dopet. Ett exempel på detta är *Hartmut Stegemann* som inte berör dopet som reningsritual i sitt arbete *The Library of Qumran* från 1993. Han fokuserar istället på dopets betydelse som en garanti för en framtida syndaförlåtelse på domens dag.¹⁰ Webb står för ett annat angreppssätt, då han räknar upp inte mindre än sex olika funktioner med Johannes dop. Dessa rymmer utöver det hittills nämnda även ett uttryck för omvändelse, en profetia om någon som ska komma, en initieringsritual till det sanna Israel samt en kritik mot tempelkulten.¹¹

Jonathan Klawans har i arbetet *Impurity and Sin in Ancient Judaism* från 2000 analyserat hur orenhet uppfattades under det andra templets judendom. Han visar bl.a. hur tolkningsutrymmet i den hebreiska bibeln när det gäller rituell kontra moralisk orenhet resulterar i olika inriktningar under det andra templet.¹² *Klawans* studier erbjuder en kontext för att placera in Johannes dop i sin samtid. Slutsatserna i detta arbete är dock inte helt oemotsagda, då t.ex. *Backhaus* anför att rituell och moralisk orenhet är anakronistiska begrepp och därmed inte relevanta för förståelsen av

7 Webb, 1991, s. 163.

8 Backhaus, 2009, s. 1756.

9 Wassén och Hägerland, 2016, s. 89-91.

10 Stegemann, 1993 s. 219.

11 Webb, 1991, s. 183-205.

12 Klawans, 2000, s. 67-134.

Johannes dop.¹³ Tobias Hägerland gör i *Jesus and the Forgiveness of Sins* från 2009 motsvarande kartläggning av syndaförlåtelse under andra templets judendom som Klawans tidigare gjort av renhetsbegreppet. Hägerland kommer bl.a. fram till att förlåtelse av synder inte var prästerskapets och tempelkultens exklusiva privilegium och han visar att även profeter i vissa fall kunde anses ha auktoritet att förlåta synder eller fungera som förmedlare av Guds förlåtelse. Detta är en viktig kontext till Johannes dop eftersom såväl Josefus som evangelierna på olika sätt relaterar dopet till syndaförlåtelse.

Risto Uro analyserar i *Ritual and Christian Beginnings* från 2016 Johannesdopet utifrån ett kognitivt perspektiv på ritualer och Anders Klostergaard Petersen ger i *Rituals of Purification, Rituals of Initiation* från 2011 en förståelse för vattnets rituella betydelse, vilket fungerar som bakgrund till förståelsen av Johannesdopets funktion.

När det gäller Johannes förkunnelse anser de flesta forskare att den eskatologiska delen är autentisk medan innehållet i den etiska läran anses vara ett senare tillägg. Webb argumenterar för eskatologins autenticitet bl.a. utifrån att den är vagt formulerad, ett senare tillägg skulle ha varit mera explicit.¹⁴ Backhaus m.fl. betraktar den eskatologiska delen som centrum i förkunnelsen.¹⁵ Francois Bovon framför i *A Commentary on the Gospel of Luke (Hermenia)*¹⁶ från 2002 att innehållet i Johannes etiska lära är ett senare tillägg och Backhaus är av samma uppfattning¹⁷.

De flesta forskare är överens om att Johannes förmodligen härstammade från landsbygdens prästerskap. Detta är en slutsats som bl.a. Wassén och Hägerland och Webb kommer fram till.¹⁸ James Kelhoffer har i *The Diet of John the Baptist* från 2005 visat att den historiske Johannes och hans samtida troligtvis inte fäste någon symbolisk vikt vid födan vildhonung och gräshoppor, även om sådan föda var fullt rimlig för en person som valde att leva i vildmarken vid den tiden. John Hutchinsons går i artikeln *Was John the Baptist an Essene from Qumran* från 2002 igenom forskningen kring Johannes eventuella koppling till Qumran¹⁹. Det finns argument både för och mot en sådan koppling, detta är således än så länge en öppen fråga.

13 Backhaus, 2009, s. 1759-1762.

14 Webb, 1991, s. 268.

15 Backhaus, 2009, s. 1765.

16 Bovon, 2002, s. 123, 125.

17 Backhaus, 2009, s. 1765.

18 Wassén och Hägerland, 2016, s. 88, Webb, 2010, s. 129.

19 Hutchinson, 2002, s. 187-200.

3 Teorier

Johannes döparens varande och handlande betraktas i denna uppsats som mer eller mindre integrerade delar i ett överordnat mål. Jag delar dock in teorikapitlet i tematiska beståndsdelar. Dessa delar behandlas här fristående från varandra men med helheten och de inbördes relationerna i beaktande. Fördelen med detta är att varje tema därmed kan relateras till andra motsvarande företeelser i den kontext där Johannes verkade. Kontextuella samband och likheter kan framträda tydligare om delarna på detta sätt undersöks var för sig. Beträktat uteslutande som en integrerad helhet skulle de unika och särpräglade drag som följer av delarnas sammansättning kunna skymma det faktum att varje del är tillkommen i, och formad av, sin kontext. Kort sagt, Johannes döparen är liksom alla människor till sin sammansättning unik, men det behöver inte innebära att hans samlade sätt att vara och handla uppfattades som särskilt unikt bland hans samtida.

3.1 Johannes person

Backhaus konstaterar att den historiska biografien över Johannes döparen aldrig kommer att kunna skrivas, för detta ändamål är de historiska fragmenten alltför få och osäkra.²⁰ Med avstamp i detta nyktra konstaterande följer här en undersökning av personen Johannes.

3.1.1 Födelse och barndom

Det finns inga tillförlitliga historiska data om Johannes liv före framträdandet i vildmarken.²¹ Hans födelse och barndom har dock blivit omskrivna i många legender av olika slag. Det finns därmed en möjlighet att vissa historiska fragment har blivit bevarade genom dessa berättelser.

Bland källorna är det endast Lukasevangeliet som innehåller information om Johannes tidiga liv.²² Där anges bl.a. att Johannes föräldrar var av prästerlig börd, att hans mamma var ofruktsam och att de båda var gamla när Johannes föddes (Luk 1:5-8). Föräldrarna bodde i en stad i Judeens bergsbygd (Luk 1:39-40) och Johannes levde sedan i vildmarken innan sitt framträdande (Luk 1:80). En omstridd hypotes är att Lukasevangeliets författare i denna del har omarbetat uppgifter som härstammar från anhängare till Johannes. En mera rimlig och blygsam hypotes, som det också råder relativ samstämmighet kring, är att Johannes åtminstone kan antas härstamma från

20 Backhaus, 2009, s.1780.

21 Backhaus, 2009, s.1781.

22 Webb, 2010, s. 129.

landsbygdens prästerskap.²³

3.1.2 Uppväxt

Flera forskare har efter upptäckten av qumranrullarna framfört hypoteser om att Johannes på något sätt hade haft samröre med Esséerna innan han framträdde i Ödemarken.²⁴ En sådan hypotes är att Johannes, efter sina föräldrars död, adopterades av Esséerna i Khirbet Qumran.

För någon form av samröre med denna sekt talar att Johannes verkade vid samma tid och förmodligen inte mer än 5 km från Qumran.²⁵ Det finns även flera likheter mellan Johannes och sekten vid Qumran. De kan båda ha framstått som asketer, de hade i vissa avseenden en kritisk inställning till tempelkulten, de förkunnade ett eskatologiskt budskap med Jesaja 40:3²⁶ som en utgångspunkt och de fäste stor vikt vid vattenritualer. Det finns dock relevanta invändningar mot samtliga dessa argument. Rumslig och tidslig samstämmighet är inte detsamma som samröre och såväl livsföringen som förkunnelsen och riterna har, utöver likheterna, även flera väsentliga skillnader. Ett exempel på en sådan skillnad är att Qumransekten drog sig undan för att invänta apokalypsen i avskildhet, medan Johannes ansträngde sig för att nå ut till folket med sitt budskap.²⁷ Det är därmed osäkert hur nära Johannes och Qumransekten stod varandra samt huruvida de hade något direkt samröre.²⁸

3.1.3 Livsstil

Johannes livsstil, såväl när det gällde klädsel och matvanor som platsen han verkade på, kan ha uppfattats som religiösa markörer av människorna i hans omgivning.²⁹ Backhaus hävdar t.o.m. att dessa livsstilsattribut var av större betydelse än hans förkunnelse, när samtiden klassificerade Johannes som profet. Detta eftersom det samlade intrycket i sådan hög grad torde ha uppfattats vara i överensstämmelse med den stereotypa bilden av en profet som var väl etablerad inom det andra templets judendom. Ett rimligt antagande är att hans stil därutöver även kan ha signalerat distans till

23 Webb, 2010, s. 129; Wassén och Hägerland, s. 88; Taylor, 1997, s. 317.

24 Webb, 2010, s. 129-130.

25 Hutchinson, 2002, s.187-192.

26 Sekten vid Qumran och evangelierna använder olika versioner av Jesaja 40:3. De förras version lyder: *en röst ropar, bana väg för herren genom vildmarken* (1QS 8:12). Den senares lyder: *en röst ropar i ödemarken, bana väg för herren* (Matt 3:3, Mark 1:3, Luk 3:4). I den förra versionen är det vägen som ska placeras i ödemarken, den senare säger istället att uppmaningen att bana vägen kommer från ödemarken.

27 Wassén och Hägerland, 2016, s. 87.

28 Backhaus, 2009, s.1782.

29 Backhaus, 2009, s.1774.

civilisationen och kulturen kring honom.³⁰ En hypotes är att han genom valet av denna stil ville visa sin närhet och sitt totala beroende av Gud. Detta eftersom såväl klädvalet som födan var sådant som naturen har att erbjuda utan mellanhänder.

Klädstil

Johannes val av kläder, i form av kamelhår med ett läderbälte om midjan, finns omnämnd i både Markusevangeliet och Matteusevangeliet.³¹ Versionen i Matteus är näst intill identisk med Markus version. Dessa kläder associerades förmodligen till profeter i allmänhet, och kanske även till profeten Elia i synnerhet.³² Kläderna i kombination med födan kan enligt vissa forskare även ha varit ett sätt att signalera en asketisk livsstil.³³ Stegemann förstår dock Johannes kläder i kombination med födan istället som en efterliknelse av beduinernas elegans och därmed det israelitiska folket under dess ökenvandring, såsom den beskrivs i den hebreiska bibeln.³⁴ Men syftet med kläderna var enligt Stegemann inte att propagera för ett liv i beduinstil. Johannes använde dem istället för att knyta an till den hebreiska bibelns berättelse om israeliternas nära förestående intåg i det heliga landet.

Föda

Det är osäkert hur det specifika valet av föda som enligt både Markusevangeliet och Matteusevangeliet bestod av ἀκρίδες καὶ μέλι ἄγριον³⁵, vilket betyder ökengräshoppor³⁶ och vildhonung³⁷, uppfattades av Johannes samtida. Ordet ἀκρίδες betecknar en underart inom den insektskategori vi idag benämner gräshoppor.³⁸ En hypotes som framförts av bl.a. James H. Charlesworth är att omnämmandet av gräshoppor var ett sätt att signalera samhörighet med Esséerna vid Qumran.³⁹ Ett argument som stödjer hypotesen är att det i en av qumranrullarna framgår hur gräshoppor ska tillredas. Det starkaste argumentet mot denna hypotes är att gräshoppor var en

30 Backhaus, 2009, s.1774-1775.

31 Mark 1:6, Matt 3:4.

32 Collins, 2007, s. 145.

33 Luz, 2007, s. 135-136.

34 Stegemann, 1993, s. 215-216.

35 Mark 1:6, Matt 3:4.

36 Danker, 2000, s. 39.

37 Danker, 2000, s. 15, 627.

38 Kelhoffer, 2005, s. 37-38.

39 Kelhoffer, 2004, s. 293.

relativt vanlig föda för människor i östra medelhavsregionen under den här tidsperioden.⁴⁰ Det finns t.o.m. vissa arkeologiska fynd som tyder på att gräshoppor betraktades som en delikatess.⁴¹

Kelhoffer har visat att synen på gräshoppor som föda var föränderlig både över tid och rum.⁴² Vid övergången från den hellenistiska till den romerska eran skedde en förskjutning i synen på denna föda, till att bli mera motbjudande. På motsvarande sätt finns det indikationer på att gräshoppsföda betraktades med mindre blida ögon i de västra delarna av medelhavsområdet jämfört med de östra. Kelhoffers bedömning är att den tidliga förändringen är av överordnad betydelse och hans slutsats är att gräshoppor fortfarande var en accepterad och vanlig föda under den historiske Johannes livstid.

Innebörden i begreppet vildhonung rymmer ett relativt vitt tolkningsutrymme. Kelhoffer visar dock att den honung som fanns tillgänglig i vildmarken inte var av den söta delikata sorten.⁴³ Av detta följer slutsatsen att Johannes helt enkelt åt vildhonungen eftersom det var detta som stod till buds där han befann sig.

Kelhoffers sammanfattande slutsats gällande den historiske Johannes föda är att den förmodligen inte hade någon symbolisk betydelse, vare sig för honom själv eller hans samtida.⁴⁴ För detta var gräshoppor och honung en alltför vanlig föda under denna tid. Beskrivningen av Johannes föda i evangelierna kan, givet detta, betraktas som senare tillägg. Genom att beskriva födan i en kontext där den uppfattades som mera iögonfallande, kunde en senare symbolisk innebörd skapas. För läsarna av Markus- och Matteusevangelierna kan detta antas ha förstärkt bilden av Johannes som en man i vildmarken, den förstärkte därmed kopplingen mellan Johannes och Jesajas profetia (Jes 40:3) om rösten som ropar i denna vildmark.

Platsen där Johannes verkade

Det är enligt Wassén och Hägerland troligt att Johannes verksamhet var förlagd vid Jordanfloden i Perea, närmare bestämt östra stranden av floden och relativt nära Döda havet.⁴⁵ För detta talar bl.a. att platsen var relativt lättillgänglig för människor i Judeen. Webb hävdar i motsats till denna specifika platsangivelse att Johannes verkade på olika platser och inte bara vid floden.⁴⁶ Hans

40 Kelhoffer, 2004, s. 294.

41 Kelhoffer, 2004, s. 301.

42 Kelhoffer, 2005, s. 79-80.

43 Kelhoffer, 2005, s. 97-99.

44 Kelhoffer, 2005, s. 118-120.

45 Wassén och Hägerland, 2016, s. 86-87.

46 Webb, 1991, s. 363.

argument är att Johannes behövde nå ut till människor med sin förkunnelse och därmed skulle det vara rimligt att han uppsökte städer och byar för att sprida budskapet. Hollenbach bedömer liksom Webb att Johannes förmodligen reste mycket och förkunnade i både städer och byar, kanske t.o.m. i Jerusalem.⁴⁷ Han baserar detta bl.a. på det faktum att profeter ofta reste vida omkring för att sprida sina budskap. Mot detta talar dock att det finns belägg för andliga ledare under denna tidsperiod som enbart uppehöll sig i vildmarken. Ett exempel på detta är Bannus som enligt Josefus levde i vildmarken och bara använde vad den hade att ge som kläder och föda.⁴⁸ Backhaus bedömning är att Johannes förmodligen verkade på både den västra och den östra sidan av floden, alltså i såväl Judeen som i Perea.⁴⁹

De enda specifika platsangivelserna i källmaterialet återfinns i Johannesevangeliet, där två platser omnämns. Den ena är Betania (Joh 1:28) som låg i Perea och den andra är Ainon (Joh 3:23) som låg i Dekapolisområdet. Betania är enligt Stegemann den faktiska platsen för Johannes verksamhet. Namnet betyder *båthus*, vilket enligt Stegemann anspelade på den färjetrafik som där bedrevs över Jordanfloden.⁵⁰ Ainon betyder *område med många källor*. Detta var enligt Stegemann namnet på regionen kring Betania. Det skulle betyda att Johannes döpte vid Betania som låg i Ainon. Sedan missuppfattade upphovsmakarna till Johannesevangeliet detta som två separata platser.

De synoptiska evangelierna är relativt oprecisa i sin platsangivelse. Enligt Markusevangeliet *uppträdde Johannes döparen ute i öknen* (Mark 1:4). På motsvarande sätt anger Matteusevangeliet att *vid den tiden uppträdde Johannes döparen i Judeens öken* (Matt 3:1). I Lukasevangeliets version gör Johannes dock en förflyttning från vildmarken (öknen i Bibel 2000) till det relativt oprecisa området kring Jordan: (...) *kom Guds ord till (...) Johannes i öknen. Han begav sig till trakten kring Jordan* (Luk 3:2-3). Huruvida synoptikernas uppgift om vildmarken bör betraktas som autentisk är omtvistat.⁵¹ En hypotes som framförts är att vildmarken tillfogats av teologiska skäl, i syfte att kunna knyta Johannes till profetian i Jesaja 40:3. För denna hypotes talar att evangeliernas ἔρημος, vilket betyder *obebott område, öken, betesmark, vildmark*⁵², anspelar på en plats utan vatten, vilket i sådana fall skulle vara oförenligt med ett område kring en flod. Mot detta kan dock invändas att

47 Hollenbach, 1992, s. 893-894.

48 Taylor, 1997, s. 34-35.

49 Backhaus, 2009, s.1781.

50 Stegemann, 1993, s. 212-213.

51 Webb, 1991, s. 362.

52 Danker, 2000, s. 391-392.

ordet ödemark inte behöver beteckna en torr plats, utan snarare ett obebott och okultiverat område. Stegemann har visat att det ord som i hebreiskan oftast används för vildmark, *midbar*, egentligen betecknar ett område som av något skäl är olämpligt för jordbruk och därför istället används för boskapsskötsel.⁵³

För att betrakta vildmarken som en autentisk angivelse talar främst att Josefus i skriften ”Om det judiska kriget” beskriver hur Jordanfloden rinner genom en vildmark innan den mynnar ut i Döda havet.⁵⁴ Flera forskare har även visat att den samlade benämningen ”vildmarken och regionen kring Jordan” vid den tiden refererade till den södra delen av Jordandalens båda sluttningar.

Vildmarken och Jordanfloden bör i Johannes samtid ha uppfattats som fyllda med symbolik, främst relaterad till berättelserna om uttåget ur Egypten, ökenvandringen och intåget i det heliga landet, men även relaterat till t.ex. Eliacykeln.⁵⁵ Dessa händelser var fortfarande av central betydelse för människorna i den kontext där Johannes verkade och de blev uppmärksammade årligen genom olika högtider.⁵⁶ Det fanns flera folkliga ledare som under den här tidsperioden använde vildmarken kring Jordanfloden för att skapa en ånyo symboliskt laddad händelse.⁵⁷ Josefus berättar i skriften ”Om det judiska kriget” om en person han kallar egyptiern, som ledde sina anhängare genom vildmarken till Olivberget utanför Jerusalem där han skulle få stadens murar att rämna.⁵⁸ I skriften ”Antequitates” berättar Josefus om Theudas som uppmanade anhängare att ta med alla sina ägodelar och följa honom till Jordanfloden. Där skulle denne Theudas, som porträtterade sig själv som en profet, befalla floden att dela sig så att de kunde passera (Ant. 20.97). Josefus konstaterade dessutom att det fanns flera andra folkliga ledare som förde sina anhängare ut i vildmarken med löften om att Guds frälsning skulle möta dem där.⁵⁹ Det kan noteras att Josefus inte såg med blida ögon på detta beteende, då han kallade dessa ledare för galningar.

Stegemann anser att den geografiska platsen är av central betydelse för Johannes, då den bör förstås symboliskt och inbäddat i den hebreiska bibelns kontext.⁶⁰ Betania var nämligen beläget vid den plats där Josua ledde det israelitiska folket genom Jordanfloden och in i det heliga landet (Jos 3:1-17) . Om Johannes döpte vid den östra stranden befann han sig således på just den plats där

53 Stegemann, 1993, s. 213.

54 Webb, 1991, s. 363.

55 Backhaus, 2009, s.1775.

56 Webb, 1991, s. 360.

57 Webb, 2010, s. 130.

58 Webb, 1991, s. 361.

59 Webb, 1991, s. 361.

60 Stegemann, 1993, s. 213.

israeliterna enligt skrifterna befann sig alldeles innan inträdet; alldeles innan Guds alla löften skulle gå i uppfyllelse. Stegemann ser här en medveten parallell mellan Johannes samtida och det folk som tvingades vandra en generation i öknen till följd av sina synder. Där Gud tvingade en hel generation, med undantag för Josua och Kaleb, att förgås i öknen ställde nu Johannes folket på nytt inför valet att vända om till förbundet eller förintas.

Valet av plats innebar enligt Stegemann även att Johannes knöt an till den hebreiska bibelns berättelser om profeten Elia.⁶¹ Denne togs nämligen enligt 2:a Kungaboken upp till himlen av Gud vid den plats där Johannes valde att verka. Stegemann ser här även en koppling till profetian om Elias återkomst från det senare tillägget till Malakis bok; *se, jag sänder profeten Elia till er innan Herrens stora och fruktansvärda dag kommer* (Mal 4:5). Malaki anger inte var Elia ska återkomma men Stegemann anser att det borde ha kunnat förstås som platsen för hans upptagande: alltså där Johannes verkade.

Även Webb har presenterat en hypotes om hur denna bland folket väl förankrade symbolik kring vildmarken och Jordanfloden skulle kunna ha passat in i Johannes målbild. Denna hypotes förutsätter att de människor som attraherades av Johannes budskap upplevde sig vara förtryckta och orättvist behandlade där de levde (de befann sig i mytens Egypten).⁶² För att nå Johannes (som då symboliserar den mytiske Mose) behövde de lämna sina hem och färdas genom vildmarken (uttåget). Om Johannes antas verka på den östra sidan av floden behövde de korsa Jordan (det mytiska röda havet) för att sedan döpas och därmed, såsom det utvalda folket, få återvända och ärva det heliga landet.

All denna symbolik till trots får det inte glömmas bort att Johannes val av plats, givet hans utformning av dopritualen, också kan ha haft en mera praktisk grund. Det fanns helt enkelt enligt Backhaus inte så många bättre alternativ i den nära regionen för ett dop i en flod där det passerade många människor.⁶³

3.1.4 Död

Johannes död omnämns i såväl Josefus text som i de synoptiska evangelierna. Det är enligt alla dessa skrifter Herodes Antipas, tetriark i Galileen och Perea vid tiden för Johannes verksamhet, som låter arrestera och avrätta honom.⁶⁴ Antipas skäl för denna avrättning varierar mellan Josefus

61 Stegemann, 1993, s. 217.

62 Webb, 1991, s. 364-365.

63 Backhaus, 2009, s.1762-1763.

64 Webb, 2010, s. 130.

och synpotikernas beskrivning.⁶⁵ I Josefus version ägnar sig Antipas åt en form av *preemptive strike*. Antipas skulle ha identifierat Johannes och den rörelse som formades kring honom som ett potentiellt hot. Genom att avrätta Johannes kunde Antipas undvika det väsentligt större problem som följt om hotet hade realiserats i form av ett uppror. I evangeliernas version finner vi istället moraliska och personliga motiv bakom Antipas agerande.⁶⁶ Johannes sägs här ha kritiserat Antipas för att ha skilt sig från sin fru och sedan gift om sig med sin brors fru. En sådan handling torde ha uppfattats som ett brott mot den judiska lagen i det andra templets judendom, eftersom där finns ett förbud mot att gifta sig med sin broders fru.⁶⁷

Frågan är varför det då var angeläget för Johannes att kritisera Antipas offentligt på detta sätt. En möjlig förklaring kan finnas i den hebreiska bibeln.⁶⁸ Där framgår nämligen att giftemål med sin broders fru leder till orenhet (3 Mos 20:21). Om Johannes dopritual kan antas vara ett tecken på att han fäste stor vikt vid renhet, kan här således finnas ett motiv till varför han valde att ta konflikten med Antipas. Det finns dock ett annat skäl i form av en central gemensam nämnare i både evangeliernas och Josefus beskrivning av konflikten mellan Antipas och Johannes. Båda versionerna inkluderar nämligen landet Nabateen. Den fru som Antipas valde att skilja sig från var nämligen dotter till kungen av Nabateen, Aretas IV.⁶⁹ Giftermålet mellan Antipas och Aretas dotter hade varit en del i ett avtal mellan Antipas och Aretas som syftade till att åstadkomma fred och stabilitet i regionen.⁷⁰ Antipas skilsmässa fungerade dock som en förolämpning mot Nabateen. Det är således mitt i denna uppblående regionala konflikt som Johannes träder in och kritiserar Antipas för just den handling som satte freden på spel.

I detta sammanhang kan det vara av värde att notera den geografiska närheten mellan nabateerna och platsen vid Jordan där Johannes verkade. Landet Nabateen var nämligen beläget på östra sidan om döda havet, söder om Perea. Då många nabateer var handelsresande, innebar det att de ofta färdades längs den viktiga handelsväg som löper från Nabateen genom Perea och sedan vidare in i Judeen.⁷¹ Vi har tidigare konstaterat att Johannes förmodligen verkade i södra Jordandalen, vilken var belägen nära Nabateens gräns. Det är även troligt att Johannes arresterades av Antipas på östra

65 Webb, 2010, s. 131.

66 Webb, 2010, s. 130.

67 Webb, 1991, s. 366, 3 Mos 18.16.

68 Webb, 1991, s. 366-367.

69 Backhaus, 2009, s.1780.

70 Webb, 1991, s. 368.

71 Webb, 2010, s. 131-132.

stranden, alltså i Pereen.⁷² Detta eftersom den västra stranden tillhörde Judeen, ett område som låg utanför Antipas juridisktion. Efter arresteringen anger källorna att Antipas förde Johannes till sin fästning Makareus i sydöstra delen av Pereen och avrättade honom där.⁷³

Antipas förolämpning av Aretas och Nabateen genom skilsmässan ledde sedermera till ett krig där Antipas led stora förluster och Rom behövde understödja honom för att bevara stabiliteten.⁷⁴ Det är detta krig mellan Antipas och Aretas som Josefus omnämner i inledningen⁷⁵ och avslutningen⁷⁶ på sin berättelse om Johannes döparen. Enligt Josefus utsaga såg många judar Antipas nederlag som Guds bestraffning för att han hade avrättat Johannes.

3.2 Johannes förkunnelse

I centrum för Johannes döparens förkunnelse stod varningen för en kommande vrede samt ett dop i helig ande och eld av någon som ska komma. Backhaus och Webb m.fl. betraktar denna del som en eskatologisk förutsägelse.⁷⁷ Då förutsägelsen i hög grad betonar dom och upprättelse finns det skäl att undersöka om denna förkunnelse bör betraktas som apokalyptisk. J. Collins har visat att det finns olika sätt att definiera vad som avses med apokalyptiska texter.⁷⁸ Å ena sidan finns relativt extensiva definitioner med tydliga gränser. Det handlar då om att betrakta det apokalyptiska som berättelser där uppenbarelser om eskatologisk frälsning och övernaturliga världar förmedlas av utomvärldsliga krafter till en mänsklig mottagare. Å andra sidan finns det exempel på definitioner där det apokalyptiska inte har några särdrag. Dessa texter anses då istället utgöra delar av en vidare genre där kampen mot politiskt förtryck står i förgrunden och ska tolkas i en inomvärldslig politisk-ekonomisk kontext. J. Collins använder J.P. Sanders definition som exempel på en medelväg, där apokalyptiska inslag likställs med uppenbarelser om ett avgörande gudomligt ingripande. Givet Sanders definition torde Johannes eskatologiska förkunnelse kunna betraktas som apokalyptisk, med dess betoning på omvändelse inför kommande vrede och sedan dop i helig ande och eld.

72 Webb, 2010, s. 130.

73 Stegemann, 1993, s. 212.

74 Backhaus, 2009, s.1780; Webb, 1991, s. 261.

75 But to some of the Jews it seemed that Herod's army had been destroyed by God, who was exacting vengeance (most certainly justly) as satisfaction for John who was called Baptist (Ant. 18:116).

76 But the opinion of the Jews was that the destruction of the army happened for vengeance of him (John) because God willed to afflict Herod (Ant. 18:119).

77 Backhaus, 2009, s.1765.

78 J. Collins, 2016, s. 16-17, 21-22.

3.2.1 Eskatologin

Den eskatologiska delen i Johannes förkunnelse finns omnämnd i evangelierna, men inte i Josefus. En möjlig förklaring till att detta saknas hos Josefus är att apokalyptisk eskatologi inte passade in i den bild av Johannes som Josefus ville förmedla. Josefus beskrivning av Johannes förkunnelse bär istället tydliga drag av en relativt traditionell grekisk morallära.⁷⁹ Denna förklaringsmodell stärks av att det på andra ställen i Josefus skrifter finns en direkt negativ syn på företeelser som innefattar messianism.⁸⁰ Det är dock enligt Backhaus rimligt att betrakta den eskatologiska förkunnelsen i evangelierna som i huvudsak autentisk, bl.a. eftersom den i sådan hög grad vilar på förutsägelsen om en stundande vrede som sedan aldrig inträffade.⁸¹

Källorna som beskriver Johannes eskatologiska budskap är mycket summariska och även utformade för att passa in i den tidiga kyrkans förkunnelse.⁸² Jag har tidigare konstaterat att kärnan i Johannes eskatologiska budskap är autentiskt. Detsamma antas även gälla för den mera precisa förutsägelsen om att någon ska komma. Följande argument talar för denna autenticitet. För det första är förutsägelsen vag. Istället för ett namn ger Matteusevangeliet nämligen ett substantiverat particip: ὁ (...) ἐρχόμενος (Matt 3:11), vilket betyder *han som kommer*⁸³. På motsvarande sätt ger Lukasevangeliet ett substantiverat adjektiv i komparativ form: ὁ ισχυρότερος (Luk 3:16), vilket betyder *han som är starkare*⁸⁴. Denna vaghet talar mot att förutsägelsen skulle vara ett tillägg av författarna till evangelierna.⁸⁵ Om de hade velat göra ett sådant tillägg hade det passat deras syften bättre att namnge Jesus som den kommande. För det andra har eskatologin ett bildspråk som till alla delar kan antas ha varit begripligt och relevant i kontexten av det andra templets judendom.⁸⁶ Ett senare tillägg skulle ha skorrat falskt när de spelades upp med den ursprungliga kontexten som bakgrundsmusik. För det tredje passar förutsägelsen väl in i helhetsbilden av Johannes döparen och hans handlande, vilket även det talar för autenticitet.⁸⁷

Då huvuddragen i förutsägelsen antas vara autentiska blir nästa fråga vilka dessa huvuddrag är.

79 Webb, 1991, s. 34-36.

80 Webb, 1991, s. 269.

81 Backhaus, 2009, s.1765.

82 Webb, 1991, s. 261-262.

83 Danker, 2000, 393-394.

84 Danker, 2000, 483-484.

85 Webb, 1991, s. 268.

86 Webb, 1991, s. 268-269.

87 Webb, 1991, s. 269.

Webb har presenterat följande alternativ till svar. Johannes förutsäger att någon ska komma som är mäktigare än honom och Johannes är ovärdig att ens vara hans slav.⁸⁸ Den som kommer ska döpa med helig ande och eld och hans gärning involverar både straff och återuppbyggnad. Webb anser vidare att evangeliernas liknelse med bonden som samlar vetet och bränner agnarna bör betraktas som autentisk. Backhaus anser liksom Webb att den som Johannes förutspår ska komma bär med sig både straffet och återuppbyggnaden.⁸⁹

Webb anser entydigt att den som kommer antas döpa med två dop, där det ena är i helig ande för de omvända och det andra är i eld för de som inte omvänt sig.⁹⁰ Backhaus kan förstås något annorlunda. Han beskriver nämligen Johannes förutsägelse som en varning, syftandes till att rädda människorna (bestämd form förefaller kunna inkludera alla, alltså hela mänskligheten).⁹¹ I Backhaus beskrivning finns det därmed utrymme för att Johannes talar om två möjliga alternativa utfall. I det ena utfallet väljer folket, eller en tillräckligt stor del därav, att vända om till Gud och alla blir därigenom räddade från vreden. Backhaus anför vidare att Johannes förkunnelse om domen är konditional och förkunnad i den deuteronomistiska traditionen om Israels omvändelse. Han hänvisar till ett citat från skriften Sibylleneoraklen, vilket innehåller en uppmaning till människan att omvända sig så att Gud kan förlåta och avstå från att förgöra världen (bestämd form förefaller inkludera världen i sin helhet).

Såväl Webb som Backhaus likställer förutsägelsen om den kommande vreden med det kommande dopet i eld.⁹² De anför dock inte några argument för detta utan använder det istället som ett givet och ibland underförstått antagande. Det som talar för en sådan likställighet är att både vreden och dopet i eld är förutsägelser om en framtida händelse som anspelar på dom och straff. I Bibel 2000:s översättning av Matteusevangeliet förefaller sambandet vara särskilt nära, då det svenska participet *kommande* används om både vreden och den som ska komma för att döpa i eld. Denna ordlikhet återfinns dock inte i originaltexten, där uttrycket för den kommande vreden är τῆς μελλούσης ὀργῆς (Matt 3:7) medan uttrycket för han som kommer är ὁ (...) ἐρχόμενος (Matt 3:11). I båda uttrycken återfinns verb i moduset particip. I det förra fallet står τῆς μελλούσης i attributiv ställning till ὀργῆς, vilket betyder *vreden*⁹³. Grundformen till τῆς μελλούσης är μέλλω vilket betyder

88 Webb, 1991, s. 277-278.

89 Backhaus, 2009, s.1765.

90 Webb, 1991, s.289-292.

91 Backhaus, 2009, s.1761-1767.

92 Webb, 1991, s. 219-220; Backhaus, 2009, s. 1764-1765.

93 Danker, 2000, s. 720.

*vara nära (i tid)*⁹⁴. I det senare fallet fungerar ὁ (...) ἐρχόμενος som ett substantiverat particip. Grundformen är ἐρχομαι, vilket betyder *komma*⁹⁵. Här finns således en viss skillnad i betydelse. Att vara nära är ett statiskt tillstånd medan att komma är dynamiskt. Detta öppnar enligt min mening för möjligheten att vreden och elddopet skulle kunna syfta på två skilda fenomen. Samtidigt kan inte så stora växlar dras på detta, då ordens betydelser är närliggande och delvis överlappande. För möjligheten till en sådan tolkning talar dock även det faktum att de båda förutsägelsena är åtskilda med flera verser i både Matteusevangeliet (3 verser) och Lukasevangeliet (8 verser).

Vi har tidigare konstaterat att förutsägelsen om den som ska komma är vag, vilket innebär att den skulle kunna åsyfta någon bland den rika flora av agenter för omvändelse som hölls levande under det andra templets judendom.⁹⁶ Yahweh är förmodligen den vid första anblicken starkaste kandidaten, eftersom Guds dom och återupprättande hade varit en röd tråd genom historien i den judiska traditionen.⁹⁷ I detta fanns även en förväntan om Guds slutliga dom och återupprättelse, vilken antogs omfatta hela mänskligheten. Ett exempel på detta finns i Jesaja där profeten ser sig som förlorad i Guds ögon på grund av sin orenhet (Jes 6:5). Denna förväntan hade både en fysisk och en andlig dimension. Det fysiska handlade om att nationen återupprättas och dess fiender besegras, medan det andliga handlade om rening och syndaförlåtelse.

Näste kandidat är en smord kung av Davids ätt. Ordet Messias, den smorde, förekommer i den hebreiska bibeln till allra största del i relation till kungar.⁹⁸ De som oftast avses är Saul och David, vilka fungerar som källan till den kungaideologi kring Davids ätt som sedan växer fram. Ett sådant exempel finns i första Samuelsboken, när profeten Samuel smörjer David till kung (1 Sam 16:13). Från denna ideologi härstammar, som en följd av de faktiska kungarnas tillkortakommanden och sedan den babyloniska fångenskapen, nya förväntningar på en rättfärdig kung som skulle återupprätta riket. Denne kung, Yahwehs smorde, figurerar både som dömande och återupprättande i den hebreiska bibeln. Han förväntades bringa fred, säkerhet och framgång till Israel. Den messianske kungen framställs ibland tillsammans med en prästerlig aronsk Messias och ett sådant radarpar finns t.ex. omvittnat i qumranrullarna.⁹⁹

Även änglarna Mikael eller Melkizedek är möjliga kandidater. Dessa representerar änglar som i

94 Danker, 2000, s. 627.

95 Danker, 2000, s. 393-394.

96 Webb, 1991, s. 220-221.

97 Webb, 1991, s. 222-226.

98 Webb, 1991, s. 228-231.

99 Webb, 1991, s. 235-239.

traditionen fungerade som agenter och inte enbart budbärare.¹⁰⁰ En sådan ängel antogs kämpa mot de onda himlamakterna och det finns exempel på att de har associerats med både dom och återupprättelse. Ett exempel på detta finns i Daniels bok, där ängeln Mikael beskrivs som en av de främsta änglafurstarna (Dan 10:13). Människosonen är den kandidat från Daniels bok vars egenskaper och karaktär är mest svårfångad. Denne människoson beskrivs i Daniels bok som någon med makt, ära och herravälde och vilken alla människor skulle tjäna (Dan 7:13-14). I Johannes samtid finns det belägg för att denne människoson ansågs vara en himmelsk agent med förmåga till både dom och återupprättelse.¹⁰¹ Sist ut bland kandidaterna är den återuppståndne Elia. Denne härstammar från en karaktär i Malakis bok (Mal 3:1) som benämns förbundets budbärare.¹⁰² För Johannes samtida uppfattades Elia ha uppdraget att förbereda folket för Yahweh, främst genom rening av templet, prästerskapet och dess kult. En sådan rening skulle kunna innefatta inslag av både dom och återuppbyggnad, även om det inte finns direkta belägg för att Elia associerades med sådana handlingar.

Efter denna genomgång av möjliga kandidater bör ännu ett alternativ uppmärksammas. Det finns en viss möjlighet att Johannes avsåg någon som stod helt utanför den judiska traditionen i hans tid. Webb anser att detta är osannolikt, men inte uteslutet.¹⁰³ Det bör avslutningsvis betonas att Johannes förkunnelse troligen var medvetet vag. Ett syfte med det skulle kunna ha varit att skapa associationer till hela den flora av karaktärsdrag och egenskaper som beskrivits ovan, utan att begränsa åhörarna till en specifik karaktär¹⁰⁴.

3.2.2 Etisk lära

Johannes förkunnelse, såsom den återges i källorna, rymmer vid sidan om eskatologin även en mera jordnära etisk lära.¹⁰⁵ Backhaus konstaterar dock att dess utformning i våra källor förmodligen inte är autentisk. De tydligaste uttrycken för en sådan lära finns i Lukasevangeliet (Luk 3:10-14) och i Josefus Antequitates (Ant 18.117). Bovon anser att läran i Lukasevangeliet är ett uttryck för en tidlös etisk lära som förmodligen härstammar från den kristna hellenistiska kontext där evangeliet författades.¹⁰⁶ På motsvarande sätt anser Webb att den etiska läran i Antequitates har formats av

100 Webb, 1991, s. 239-242.

101 Webb, 1991, s. 243-249.

102 Webb, 1991, s. 250-254.

103 Webb, 1991, s. 220.

104 Webb, 1991, s. 220.

105 Backhaus, 2009, s.1765.

106 Bovon, 2002, s. 123, 125.

Josefus för att bli förståelig för hans grekisk-romerska läsare.

Jag väljer att inte undersöka innehållet i den etiska läran närmare av två skäl. För det första finns det en relativt samstämmig uppfattning om att det eskatologiska budskapet utgjorde centrum och bärande del i Johannes förkunnelse medan den etiska läran spelade andrafiolen. För det andra är det troligt att huvuddragen i eskatologin är autentiska medan innehållet i den etiska läran är ett senare tillägg.

3.3 Johannes dop

Johannes döpte. Detta faktum tillhör de mest säkra uppgifter vi har om honom.¹⁰⁷ Han fick vidare av sina samtida epitetet döparen, även det är relativt säkert.¹⁰⁸ Av detta följer att dopet var ett centralt inslag i hans gärning och att hans samtida uppfattade detta dop som ett signifikant fenomen i den kontext där han levde och verkade.

3.3.1 Om religiösa ritualer

Att döpa är en form av religiös ritual och det framgår av källorna att det fanns ett nytt och dittills unikt inslag i Johannes dopritual.¹⁰⁹ Det bör här framhållas att religiösa ritualer enligt Uro ofta förstås som beständiga och oföränderliga fenomen. Uro menar dock att nya ritualer uppstår relativt frekvent i de flesta samhällen. Detta faktum är enligt min mening viktigt för vår förståelse av Johannes som en rituell innovatör. Å ena sidan blir det mindre kontroversiellt att betrakta Johannesdopet som något substantiellt nytt i historien. Å andra sidan bör vi inte övertolka betydelsen av det nya. Kort sagt, Johannes kan mycket väl ha varit nyskapande, men det betyder inte att han utmärkte sig bland många andra nyskapare i ett vidare historiskt perspektiv.

Det bör även framhållas att religiösa ritualer oftast, om än i olika utsträckning, bygger vidare på företeelser som redan är väl etablerade i den kulturella kontext där de tar form.¹¹⁰ Skälet till detta är att en livskraftig ritual behöver ha en s.k. arketypisk kvalitet. Med det menas att ritens som sådan uppfattas ha en preexistens i förhållande till varje enskild rituell handling. Ritualens agenter upplever, tack vare den arketypiska kvaliteten, den enskilda rituella handlingen som en del i något större. Den enskilda handlingen blir då underordnad och sekundär i förhållande till ritualen som sådan.

107 Backhaus, 2009, s. 1756.

108 Webb, 2010, s. 113.

109 Uro, 2016, s. 73-76.

110 Uro, 2016, s. 74-75.

Givet detta är det naturligt att ritualer som varit oföränderliga över en längre tid, allt annat lika, har en högre arketypisk kvalitet i jämförelse med nyare sådana.¹¹¹ En lägre arketypisk kvalitet hos den nyare ritualen kan dock kompenseras med en högre grad av upplevd effektivitet. Den som genomgår riten behöver alltså uppleva en förändring som motsvarar eller överträffar förväntningarna. Min tolkning av detta är att ritualens livskraft kan skrivas som en funktion av dess arketypiska kvalitet och dess upplevda effektivitet.

3.3.2 Om vattnets rituella betydelse

Det ord som såväl evangelierna som Josefus använder för att beteckna Johannesdopet är βαπτίζω. Det är ett ord vars etymologiska bakgrund är oklar.¹¹² I nytestamentlig grekiska är den ordagranna lydelsen *att doppa ner någonting i en vätska*.¹¹³ I Septuaginta är lydelsen *att sänka ned, doppa och överskölja*.¹¹⁴

Vatten har i alla tider spelat en central roll i rituella sammanhang, vilket enligt Klostergaard Petersen kan härledas till människans kognition.¹¹⁵ Vi har förmåga att uppfatta vatten på två sätt. Det kan för det första fungera som ett medium där egenskaper överförs från en substans till en annan. Det innebär att vattnet vid en ritual triggas en mental bild där objektet genom vattnet tillförs en substans. Det kan för det andra även fungera på omvänt sätt, vilket innebär att vattnet triggas en mental bild av att ta bort substans från det objekt som är föremål för ritualen. Då Klostergaard Petersens artikel handlar om initieringsritualer och reningsritualer, är det enligt min mening rimligt att de två kognitiva bilderna av vatten som han beskriver kan kopplas till dessa båda varianter. Detta framgår dock inte explicit av Klostergaard Petersens resonemang. Min tolkning är att vatten i relation till initiering triggas den första formen av mental bild, alltså överförandet av en substans *till* objektet. På motsvarande sätt triggas vatten i relation till rening den andra formen av mental bild, alltså bortförandet av en substans *från* objektet.

3.3.3 Reningsriter

En reningsritual genomförs i syfte att förändra tillståndet eller essensen hos objektet som genomgår ritualen.¹¹⁶ Ett tillstånd av orenhet ska åtgärdas för att undanröja risken för smitta när detta objekt

111 Uro, 2016, s. 74.

112 Beekes, 2010, s. 30.

113 Danker, 2000, s. 199-200.

114 Chamberlain, 2011, s. 374-375.

115 Klostergaard Petersen, 2011, s. 11-15.

116 Klostergaard Petersen, 2011, s. 32.

sedan kommer i kontakt med det heliga. Det handlar således primärt om att objektet för reningen (människa, djur eller ting) ska kunna möta det heliga utan att riskera dess renhet. Ritualen kan således beskrivas som ett återställande av ett (befarat eller verkligt) tillstånd av orenhet till normaltillståndet renhet. Ett negativt tillstånd ska alltså återställas till ett neutralt tillstånd.

Då vi konstaterat att ritualer ofta bygger vidare på tidigare etablerade inslag i den kulturella kontexten behöver vi undersöka sammanhanget kring Johannes dop i såväl rumslig som tidlig aspekt. Dessa ritualers tidsliga ursprung finner vi i den hebreiska bibeln och dess relevanta rumsliga dimension är tillämpningen hos olika inriktningar i Johannes samtid. Reningsritualer spelade en viktig roll i såväl den hebreiska bibeln som under andra templets judendom. Det fanns dock under Johannes tid relativt skilda tolkningar gällande deras betydelse och funktion, vilket främst antas bero på att det finns oklarheter och spänningar när det gäller den hebreiska bibelns behandling av ämnet.¹¹⁷

Den hebreiska bibeln

Utgångspunkten i den hebreiska bibeln är att renhet utgör normen och det naturliga tillståndet.¹¹⁸ Orenhet är således renhetens motsats och därmed ett avsteg från det naturliga – ett onaturligt tillstånd. Klawans skiljer mellan rituell och moralisk orenhet när han analyserar den hebreiska bibelns reningsritualer.¹¹⁹ Den rituella orenheten orsakas av naturlig, delvis oundviklig, mänsklig aktivitet såsom fortplantning, barnafödande, utsöndring av kroppsvätskor, sjukdom och död.¹²⁰ Att bli rituellt oren är ingen synd enligt den hebreiska bibeln, något som accentueras av att vissa aktiviteter som leder till orenhet, t.ex. fortplantning¹²¹, är påbjudna att utföra. Bilden är dock något sammansatt eftersom vissa företeelser som orsakar rituell orenhet, främst spetälska¹²², anses vara en följd av syndiga handlingar. Vidare kan rituell orenhet orsaka synd om den orene inte följer den föreskrivna reningen. Denna form av synd blir av det gravare slaget om den orene dessutom i detta tillstånd kommer i kontakt med helgedomen eller den heliga födan. Den syndiga handlingen består då i att ha orenat det heliga.

117 Klawans, 2000, s. v-ix.

118 Webb, 1991, .s. 96.

119 Klawans, 2000, s. 21-22.

120 Klawans, 2000, s. 23-25.

121 Enligt 1 Mos 1:28 säger Gud till människorna: *var fruktsamma och föröka er*. Samtidigt framgår följande av 3 Mos 12:2: *Säg till israeliterna: När en kvinna får barn och föder en pojke är hon oren i sju dagar (...)*

122 Ett exempel finns i 4 Mos 12. Av 4 Mos 12:4 framgår att Mirjam klandrade Mose, och Guds straff för detta följer i 4 Mos 12:10: *Men när molnet höjde sig från tältet hade Mirjam blivit vit som snö av spetälska.*

Den rituella orenheten är smittsam mellan människor, vilket innebär att de som kommer i kontakt med den orene eller det som orsakat orenheten också hamnar i ett orent tillstånd.¹²³ Rituell orenhet är temporär, vilket innebär att den går över efter en viss tid om den föreskrivna reningen efterföljs. Regler kring rituell orenhet återfinns främst i 3:e Moseboken kapitel 11-15 och 4:e Mosebokens 19:e kapitel.¹²⁴

Den andra kategorin, moralisk orenhet, orsakas av särskilt grava syndiga handlingar.¹²⁵ Dessa handlingar återfinns inom kategorierna avgudadyrkan (3 Mos 19:31; 20:1-3), sexualbrott (3 Mos 18:24-30) och blodspillan (4 Mos 35:33-34). Moralisk orenhet smittar till skillnad från rituell orenhet inte direkt genom kontakt mellan människor. Den moraliska orenheten kan ändå anses vara en form av smitta, av ett indirekt och allvarligare slag. Detta eftersom den förutom att bryta ned den orene även bryter ned både helgedomen och det heliga landet. Nedbrytningen av landet till följd av dessa synder är även det som i förlängningen riskerar att driva folket i exil eller till förintelse¹²⁶. Denna indirekta smitta eller nedbrytning är dock inte förknippad med beröring. Tillståndet moralisk orenhet är t.ex. inte skäl för att förbjuda personen att bevista tempelområdet. Templet och landet bryts ned av den moraliska orenheten, oavsett var de syndiga handlingarna begås och var den handlande personen befinner sig.

Moralisk orenhet är av ett långvarigt eller t.o.m. permanent slag, vilket innebär att den orene inte kan bli ren genom reningsritualer.¹²⁷ Klawans skriver att moralisk renhet istället åstadkoms genom botgöring eller bestraffning. I ett eskatologiskt perspektiv finns dock en form av definitiv rening från alla synder beskriven i Hesekiels bok. Enligt denna skall alla syndare bli rena genom att Gud stänker rent vatten på dem (Hes 36:25). En sådan eskatologisk rening föregås av att Gud håller ut sin vrede över folket (Hes 36:18). Hesekiels profetia, med dess anspelningar på rituell rening, skulle enligt Klawans kunna förstås både bokstavligt och metaforiskt, även om han lutar åt den senare tolkningen.

Klawans menar att rituell och moralisk orenhet i den hebreiska bibeln är åtskilda fenomen som båda i lika stor grad ska förstås bokstavligt.¹²⁸ Det handlar således om olika former av orenheter

123 Klawans, 2000, s. 24-26.

124 Klawans, 2000, s. 22.

125 Klawans, 2000, s. 26-31.

126 Ett exempel på kopplingen mellan moralisk orenhet och nedbrytningen av landet finns i 3 Mos 18:24-25: *Ni skall inte göra er orena genom något av detta, ty med allt detta har de folk orenat sig som jag driver undan för er. Landet blev orent och jag straffade det för dess synder, så att det utspydde sina invånare.*

127 Klawans, 2000, s. 30-31.

128 Klawans, 2000, s. 32-38.

som har skilda orsaker och konsekvenser. Klawans framhåller att förståelsen av dessa fenomen som stående på samma nivå och åtskilda från varandra är i motsats till hur vissa andra forskare förstått relationen mellan rituell och moralisk orenhet. En vanlig annan förståelse har varit att den moraliska orenheten i den hebreiska bibeln är en metafor som använder den bokstavliga rituella orenheten som liknelse. Förståelsen av den moraliska orenheten blir då sekundär och beroende av den primära rituella orenheten. Webb ger uttryck för denna form av tolkning, då han anser att begrepp som handlar om rening från synd bör betraktas som metaforer, där meningen hämtats från de mera bokstavliga rituella reningsriterna.¹²⁹

Samtida variationer

Den hebreiska bibeln ger således uttryck för två åtskilda renhetssystem med skilda orsaker, innebörder och konsekvenser. Då relationen mellan systemen inte framgick av skrifterna fanns ett utrymme för tolkning som i sin tur gav upphov till variationer under det andra templets judendom.¹³⁰ En kategorisering av dessa variationer är vanskelig eftersom källmaterialet är fragmentariskt. Den följande kategoriindelningen bör därför betraktas som en akademisk konstruktion, den visar på vilken spännvidd som fanns i denna fråga under det andra templets judendom. Någon vid den tiden upplevd indelning av denna spännvidd enligt nedan finns dock inget stöd för.

Den första kategorin utgörs av skrifterna Esra, Nehemja, 4Q381 Non-Canonical Psalms B, 1 Henoksboken, Jubileerboken, Tempelrullen, Damaskusdokumentet, Levis testamente och Salomos psalmer.¹³¹ Inom denna kategori följer synen på renhet och orenhet huvuddragen i den hebreiska bibeln. Dessa skrifter upprätthåller således den åtskillnad mellan rituell och moralisk orenhet som utgör huvudfåran i den hebreiska bibeln. Den utveckling och det nyskapande som sker handlar om att, inom ramen för denna fåra, vidga eller omtolka vissa begrepp samt att förändra den betydelse som fästs vid de olika delarna. Tempelrullen tillför t.ex. mutor till de synder som leder till moralisk orenhet medan Damaskusdokumentet utvidgar synen på vad som utgör en syndig sexuell handling. Esra, Nehemja och Jubileerboken inför förbud mot äktenskap mellan judar och hedningar, med motiveringen att hedningar genom arv är moraliskt orena. Ett exempel på detta finns i Esras bok, där prästen Esra slår fast att folket varit trolösa mot Gud genom att gifta sig med främmande kvinnor (Esr 10:10). Även detta är dock en direkt, om än extensiv, tolkning av den hebreiska

¹²⁹ Webb, 1991, s. 106.

¹³⁰ Klawans, 2000, s. 63.

¹³¹ Klawans, 2000, s. 60.

bibelns beskrivning av hednafolkens orenhet.

En mera banbrytande syn på renhetssystemen återfinns i vår nästa kategori, som får personifieras av den judisk-grekiske filosofen Filon av Alexandria. Filon reder ut relationen mellan rituell och moralisk orenhet med hjälp av den dualistiska synen på människan som härstammar från Platon, där kropp och själ utgör åtskilda delar.¹³² Ett exempel på detta finns i Filons *De Specialibus Legibus* där han bl.a. fastslår att själen och kroppen blir oren av olika orsaker (1:256-261). Filon fyller luckan i den hebreiska bibeln genom att förklara relationen mellan rituell och moralisk orenhet som en analogi. Han anser att den rituella orenheten är till för att få oss att förstå vikten av att undvika moralisk orenhet. Den rituella orenheten är således avgränsad till det kroppsliga och fungerar som en analogi för moralisk orenhet som är avgränsad till själen. Rituell orenhet har därmed underordnad betydelse i förhållande till moralisk orenhet på samma sätt som kroppen i sann platonsk anda är underordnad själen. Av den analoga relationen mellan rituell och moralisk orenhet följer även att Filon har en bredare och mindre precis syn på vilka synder som leder till moralisk orenhet. Tonvikten vid själens renhet innebär även att han tonar ner betydelsen av att moralisk orenhet bryter ner helgedomen och landet.

Vissa texter från Qumran har en annan betydelse som i stor utsträckning utgör en motsats till Filons dualism. Särskilt några av de senare texterna för nämligen enligt Klawans tolkning samman den rituella och moraliska orenheten till ett och samma renhetssystem.¹³³ Det innebar dels att syndiga handlingar tillfördes bland sådant som ledde till rituell orenhet, dels att rituell orenhet ansågs vara syndig. Som en följd av detta krävde rituell orenhet inte bara reningsriter utan även omvändelse och botgöring. Dessa texter begränsar inte syndiga handlingar till de tre kategorier som enligt hebreiska bibeln ledde till moralisk orenhet, istället ansågs alla former av synder leda till rituell orenhet. Klawans tolkning av dessa texter och hans sätt att hantera begreppen rituell kontra moralisk orenhet under andra templets judendom är inte helt oomtvistad och bl.a. Thomas Kazen har kritiserat dem.¹³⁴

Johannes dop i relation till reningsritualer

Taylor anser att Johannes dop inte hade någon särskild symbolisk betydelse, utan var en rituell rening av kroppen helt i överensstämmelse med de övriga reningsriterna under det andra templets

132 Klawans, 2000, s. 64-66.

133 Klawans, 2000, s. 90.

134 Wassén, 2016, s. 151.

judendom.¹³⁵ Det unika fanns istället i dess placering, direkt efter omvändelsen. Taylor betonar därför den temporala aspekten i relationen mellan inre och yttre rening, där den inre (omvändelsen) behöver komma först för att den yttre (dopet) ska vara verkningsfullt. Även Wassén och Hägerland anser att Johannesdopet var en form av reningsritual som fyllde samma funktion som övriga reningsbad vid den tid då Johannes verkade.¹³⁶ Det innebär att dopet renade personen från rituell orenhet. Det särskilda med Johannes dop var dess förmodade engångskaraktär samt att Johannes assisterade de som skulle renas. Wassén och Hägerland framhåller, liksom Taylor, även att Johannes lade vikt vid att den som skulle döpas först bekände sina synder och lovade bättring. De ser därmed att omvändelsen och syndabekännelsen står för en form av inre rening medan dopet står för den yttre. De baserar denna argumentation på Josefus text, där dopet begränsas till kroppens rening. De framhåller även att detta samband mellan yttre och inre rening är i överensstämmelse med hur reningsritererna beskrivs i Qumranrullarna.

Webb anser att Johannes dop hade rening som en av flera funktioner. Givet den vikt som fästes vid reningsriter under det andra templets judendom är det enligt Webb rimligt att Johannesdopet på något sätt anspelade på rening.¹³⁷ Detta intryck stöds av Josefus beskrivning. Johannes ansåg, enligt Josefus, att dopet accepterades av Gud om det användes: *för att rena kroppen* (Ant. 18:11). Webb vänder sig mot det han anser vara en vanlig tolkning av detta påstående: att dopet renar kroppen från fysisk smitta. Webb förefaller att med fysisk smitta avse den rituella orenhet som beskrivs i 3:e och 4:e Mosebok. Webb framhåller att Johannes, enligt Josefus, främst predikade vikten av ett rättfärdigt liv. Det Johannes eftersträvar är, enligt Webbs argumentation, en förändring från orättfärdighet till rättfärdighet. Av detta följer att det orena är en följd av orättfärdighet. Vi har därmed enligt Webb att göra med en form av moralisk orenhet som drabbar hela människan. Webb menar nämligen att Josefus uppdelning av kropp och själ är en anpassning till den romersk-hellenistiska publik han skrev för. Webbs slutsats av detta blir att Johannes dop renade människan från den moraliska orenhet som var en följd av ett orättfärdigt (alltså syndigt) liv.

Det finns enligt min mening en viss grad av samstämmighet mellan Wassén och Hägerland och Webbs tolkning av Johannes dop som renande. De förutsätter båda att rituell och moralisk orenhet är integrerade delar av samma system på det sätt som det kommer till uttryck i vissa av de senare qumrantexterna. Wassén och Hägerland är explicita i sin parallell till Qumran medan Webb ger implicit uttryck för detta genom konstaterandet att dopet renar människan från synd.

135 Taylor, 1997, s. 318-319.

136 Wassén och Hägerland, 2016, s. 89-91.

137 Webb, 1991, s. 194-196.

Wassén och Hägerland skiljer sig dock från Webb när det gäller synen på Josefus dualistiska förhållningssätt till kropp och själ. Där Webb avfärdar detta som en romersk-hellenistisk anpassning söker Wassén och Hägerland stöd i Josefus ordning, där själen renas först genom syndabekännelse och omvändelse och sedan kroppen genom dop.

Även Backhaus definierar Johannes dop som en reningsritual.¹³⁸ Han framhåller dock att dopet innehåller två delar. Den ena delen är ett traditionellt reningsbad, i detta avseende helt i enlighet med gängse reningstraditioner i den kontext där Johannes verkade. Denna del handlade om att återställa det Backhaus beskriver som levitisk renhet. Backhaus begrepp levitisk renhet förefaller överensstämma med Klawans begrepp rituell renhet. Det unika med Johannes dop är dock enligt Backhaus dess andra del, en allomfattande rening från synd. Den uppdelning i rituell och moralisk orenhet, som enligt Klawans forskning återfinns i såväl den hebreiska bibeln som i vissa delar av Johannes samtida kontext, avfärdar Backhaus som anakronistisk. Om han med detta menar att uppdelningen aldrig funnits eller att den försvunnit under det andra templets judendom framgår inte. Backhaus anser istället att det är folkets hela överträdelse mot Guds förbund som lett till orenhet och det är denna orenhet Johannes dop råder bot på.

Det nya och särpräglade med Johannes dop handlar enligt Backhaus i stor utsträckning om kommunikation.¹³⁹ Johannes använde renhetsidealen från sin samtids religiösa eliter, Backhaus exemplifierar med Qumransekten och Bannus, och förpackade de till ett mera attraktivt budskap. Det geniala i detta var således Johannes förmåga att radikaliserar, förstärka och sammanbinda de olika delarna (såväl renings- som offerkulterna) till en helhet.

3.3.4 Initieringsriter

Andra templets judendom utgjorde en miljö där sekter och gruppbildningar var vanligt förekommande.¹⁴⁰ Det är därför rimligt att ett syfte med Johannes dop kan ha varit att initiera den som döptes i någon form av grupp eller sällskap. Denna förståelse av dopets funktion undersöks närmare i detta avsnitt.

Initieringsriter är en form av övergångsrit som enligt Klostergaard Petersen kan karaktäriseras på följande sätt.¹⁴¹ Endast en eller ett fåtal individer åt gången är föremål för den rituella handlingen. De som genomgår riten antas genom denna uppnå nya egenskaper samt en högre och väsentligt

138 Backhaus, 2009, s. 1759-1762.

139 Backhaus, 2009, s. 1763-1764.

140 Webb, 1991, s. 199.

141 Klostergaard Petersen, 2011, s. 30-31.

annorlunda form av existens, som i de allra flesta fall är av bestående karaktär. Initieringsritualen kan, liksom många andra övergångsritualer, delas in i tre faser. Varje fas innehåller symbolik för att accentuera dess innebörd. Den första fasen handlar om att lämna det rådande tillståndet och död är en vanlig symbol för detta. Den andra fasen handlar om övergång och då är havandeskap en vanlig symbol. Den tredje fasen utgörs av införlivandet i det nya tillståndet, vilket är brukligt att symbolisera med hjälp av födelse.

Denna karaktäristik är som jag uppfattar den inte helt i samklang med Webbs sätt att definiera initieringsritualer. Webb anser nämligen att Johannes dop endast kan betraktas som en initieringsritual om den innebar att den som döptes därefter också betraktade sig som medlem i en grupp.¹⁴² Ett kriterium om upplevd grupptillhörighet saknas dock i Klostergaard Petersens definition. Webb utvecklar kravet på upplevd grupptillhörighet genom att kontrastera mot Jürgen Beckers synsätt.¹⁴³ Becker anser, enligt Webb, att de båda alternativ som här står till buds är antingen initiering i ett slutet sällskap (t.ex. Qumran) eller ett rent individualistiskt perspektiv. Webb anser att det däremellan fanns grupptillhörigheter som inte förutsatte en brytning med samhället, såsom t.ex. fariseerna eller den tidiga kristna rörelsen.

Webb anser vidare att Johannes etiska lära är ett tecken på att de som genomgick dopet sedan tillhörde en grupp, detta eftersom den etiska läran då har en tydlig målgrupp.¹⁴⁴ Även det eskatologiska budskapet är enligt Webb ett tecken på att Johannes dop innebar medlemskap i en grupp. Detta eftersom den förestående vreden där riktas mot Israel som helhet. Ett sådant kollektivistiskt perspektiv i detta avseende tyder, enligt Webb, på att Johannes även hade ett kollektivistiskt syfte med sin verksamhet.

Ett mera direkt stöd för att betrakta Johannes dop som en initieringsritual finner Webb i Josefus ordval när han beskriver döpanDET.¹⁴⁵ Josefus skriver: *χρωμένοις βαπτισμῶ συνιέναι* (Ant 18:117). Infinitiven i denna konstruktion, *συνιέναι*, betyder att samlas eller komma samman.¹⁴⁶ Ordet *συνιέναι* kan enligt Webb betyda att man döps tillsammans. Han anser dock att detta är mindre troligt eftersom det skulle innebära att Johannes praktiserade dop i grupp, vilket inget i källorna tyder på. Då dativformen *βαπτισμῶ* kan förstås instrumentellt drar Webb slutsatsen att konstruktionen bör översättas: komma samman *genom* dop. Alltså blir dopet vägen,

142 Webb, 1991, s. 197-202.

143 Webb, 1991, s. 198-199.

144 Webb, 1991, s. 198-199.

145 Webb, 1991, s. 199-200.

146 Danker, 2000, 962-963.

initieringsritualen, in i gruppen. Webb finner ytterligare stöd för denna översättning i att Josefus på andra ställen använder συνιέναι för att beteckna anslutning till en grupp eller ett parti.

Backhaus använder begreppet initiering på motsvarande sätt som Webb. Han definierar det som ett inträde och en socialisering in i en tydligt definierad och sammanhållen grupp.¹⁴⁷ Backhaus anser dock, till skillnad från Webb, att Johannes dop inte fungerade som en sådan initieringsritual. Han tar istället den motsatta positionen och beskriver dopet som en individualiseringsritual. Johannes tilltal är enligt Backhaus kollektivt, han riktar sig till hela Israels folk. Svaret på tilltalet är dock individuellt.

3.3.5 Omvändelse och förlåtelse

Guds förlåtelse av synder var under andra templets judendom bl.a. förknippat med försoningsdagen inklusive de offer och den botgöring som enligt 3:e Mosebok ingick i den högtiden.¹⁴⁸

Syndaförlåtelse var även en integrerad del i det offersystem som den hebreiska bibeln ger uttryck för.¹⁴⁹ En återkommande form i detta system är att: 1) personen som begått en syndig handling erkänner sin synd, 2) personen som syndat överlämnar ett offer till prästen och 3) prästen, i egenskap av förmedlare mellan människor och Gud, överlämnar offret till Gud som botgöring för synden och 4) personen som syndat blir förlåten. Hägerland har dock visat att förlåtelse av synder under det andra templets judendom inte nödvändigtvis betraktades som tempelkultens och prästerskapets exklusiva egendom.¹⁵⁰ Det är dessutom enligt Hägerland oklart huruvida prästerna verkligen hade funktionen att deklarerat syndernas förlåtelse under offerritualen och det är också oklart om översteprästen ansågs ha rätt att förlåta synder.

Hägerlands undersökning presenterar stöd för att det kunde vara legitimt att i vissa fall tillskriva profeter auktoriteten att förlåta synder eller att förmedla Guds förlåtelse. Det finns belägg för att den hebreiska bibelns berättelser om profeterna Samuel och Daniel (eller en profetisk karaktär med drag som påminner om Daniel) under det andra templets judendom ansågs innehålla episoder där dessa profeter förlåter människors synder mot Gud.¹⁵¹ Hägerland argumenterar även för att bl.a. profeterna Mose, Natan och Elia kan ha uppfattats som förmedlare av Guds syndaförlåtelse under denna tid.¹⁵²

I såväl Josefus som evangelierna finns en koppling mellan Johannes dop och syndernas

147 Backhaus, 2009, s. 1763.

148 Groth, 2002, s. 240.

149 Webb, 1991 .s 192-193.

150 Hägerland, 2009, s. 123-131.

151 Hägerland, 2009, 132-148.

152 Hägerland, 2009, 148-152.

förlåtelse. I Josefus är kopplingen av negativ natur, då han skriver att följande förutsättning behövde råda om dopet skulle vara godtagbart för Gud: *They must not employ it to gain pardon for whatever sins they committed* (Ant 18:117). I evangelierna, där Markus version antas vara den ursprungliga, står det istället att: *Johannes uppträdde i ödemarken där han döpte och predikade omvändelsens dop till syndernas förlåtelse* (Mark 1:4).

Då Markus ger dopet genitivattributet μετανοίας, vilket betyder *omvändelse* eller *sinnesändring*¹⁵³, behöver detta senare begrepp undersökas närmare. Omvändelse betecknar två koncept i den hebreiska bibeln.¹⁵⁴ Det första konceptet handlar om att ge uttryck för ånger och det kunde ske genom rituella handlingar såsom att fasta eller att klä sig i säck och aska. Det andra konceptet återfinns främst inom profetböckerna och det handlar om ett mera radikalt grepp. Profeterna manar nämligen till omvändelse genom det hebreiska ordet *shuv* som betyder ”att återvända” eller ”att gå tillbaka”. Den som omvänder sig behöver vända hela sin person och hela sitt liv bort från synden och till Gud. I detta koncept finns hotet om domen för de som inte omvänder sig och möjligheten till Guds förlåtelse för de omvända.

Webb anser att Johannes omvändelsedop, såsom det uttrycks i Markus, tillhör den senare mera radikala formen av omvändelse.¹⁵⁵ Webb anser vidare att omvändelsens dop betyder en handling genom vilken den som döps ger uttryck för en omvändelse som hon/han redan har åstadkommit. Han finner stöd för detta bl.a. i Johannes ord: *bär då sådan frukt som står i överensstämmelse med omvändelsen* (Matt 3:8, Luk 3:8). En sådan uppmaning till människan blir enligt Webb orimlig om det är Guds handlande som åstadkommer omvändelsen i dopet. Han finner motsvarande stöd i Markus beskrivning av att de som döper sig samtidigt bekänner sina synder (Mark 1:5). Även här handlar det om en från människan kommande handling. Webb konstaterar vidare att människan är den som i dopet uttrycker sin (tidigare effektuerade) omvändelse, medan Gud har en annan roll i dopet, att acceptera detta uttryck genom att ge förlåtelsen. Ett stöd för denna teori är att den som döptes var passiv under själva dophandlingen (vid sidan om att bekänna sina synder) och lät sig döpas av förrättaren. Detta kan ses som en symbol för att människan i dopet tar emot den förlåtelse som Gud ger.

Det finns enligt Webb motsvarande omvändelse- och förlåtelsekoncept även i Josefus text, om än i hellenistisk form.¹⁵⁶ Detta eftersom Josefus nämner dopet direkt efter att han beskrivit Johannes

153 Danker, 2000, s. 640-641.

154 Webb, 1991, s. 184-185.

155 Webb, 1991, s. 185-186, 191-192.

156 Webb, 1991, s. 187, 190.

uppmaning till judarna: *[Johannes] exhorted the Jews to lead righteous lives, to practise justice towards their fellows and piety towards God, and so doing to join in baptism* (Ant 18:117). På motsvarande sätt uttrycker Josefus, enligt Webb, att Gud förlåtit dessa synder redan innan dopet. Detta eftersom Josefus skriver: *the soul was already thoroughly cleansed by right behaviour* (Ant 18:117).

Sammanfattningsvis anser Webb alltså, baserat på både evangelierna och Josefus, att målet med omvändelsen var syndernas förlåtelse.¹⁵⁷ Dopets funktion var att förmedla Guds förlåtelse och därigenom även försäkra den omvände om att hon/han var förlåten.

Stegemann anser, liksom Webb, att Johannes dop var nära förknippat med syndernas förlåtelse.¹⁵⁸ Omvändelsen var inte tillräcklig, den förhindrade visserligen människan från att begå fler synder i framtiden, men den kunde inte göra tidigare synder ogjorda. Dessa tidigare synder innebar att människan även behövde Guds förlåtelse. Där Webb ser Johannesdopet som både förmedlare av och försäkring om syndernas förlåtelse, begränsar Stegemann istället dopet till det försäkrande inslaget. Vidare ser Stegemann dopet som en försäkran om framtida förlåtelse medan Webb ser det som en försäkran om att förlåtelsen redan har ägt rum (som ett svar på människans omvändelse). Stegemann baserar sin mera begränsade syn på den hebreiska bibeln där det fastslås att endast Gud kan förlåta synder. Johannesdopet lovade således den döpte att hon/han inte skulle ställas till svars för sina tidigare synder vid den slutliga domen, som enligt Johannes eskatologiska förkunnelse var nära förestående. Stegemann anser visserligen, liksom Webb, att Johannes vid dopet fungerar som Guds förmedlare. Men när Johannes i Webbs version ansågs förmedla Guds förlåtelse ansågs Johannes i Stegemanns version endast vara förmögen att förmedla en försäkran om en kommande förlåtelse direkt från Gud.

157 Webb, 1991, s. 191.

158 Stegemann, 1993, s. 219-220.

4 Analys och slutsats

I detta kapitel presenterar jag min slutsats om målet med Johannes verksamhet som är baserad på de samlade resultaten från teorikapitlet. Därefter analyserar, diskuterar och prövar jag denna slutsats i relation till respektive teoridel. Avslutningsvis analyserar jag slutsatsens samlade grad av rimlighet.

4.1 Slutsats

Jag anser att sökandet efter målet med Johannes döparens verksamhet bör ta sin utgångspunkt i den eskatologiska delen av förkunnelsen. Detta eftersom denna i huvudsak anses vara autentisk och också eftersom den anses vara förkunnelsens centrum. Det verbala (förkunnelsen) är även, genom det skriftliga källmaterialet, mera direkt tillgängligt för oss i jämförelse med det rituella (dopet) och det symboliska (personen).

Johannes apokalyptiska budskap börjar med att han varnar för en *kommande vrede* (Matt 3:7, Luk 3:7) som är nära förestående eftersom *yxan redan är satt till roten* (Matt 3:10, Luk 3:9). Det finns dock en väg ut. Genom att bära sådan frukt som hör till omvändelsen är det möjligt att *slippa undan* (Matt 3:7, Luk 3:7) denna vrede. Det grekiska ordet för *slippa undan* är *φυγεῖν* i både Matteusevangeliet och Lukasevangeliet version. Detta är en infinitivform av verbet *φεύγω*, vilket betyder fly, undkomma, undvika eller hålla sig ifrån.¹⁵⁹ Den substantiverade formen är *φυγή*, vilket betyder flykt.¹⁶⁰ Denna *φυγή* är enligt min mening epicentrum och mål i Johannes gärning.

Detta är min slutsats: Johannes förnimmer att en reell katastrof av bibliska mått är nära förestående. Katastrofen beror ytterst på att folkets grava synder har fördärvat det heliga landet till sådan grad att valet nu står mellan två onda ting, förintelse eller flykt (*φυγή*). Johannes vill att folket ska välja det senare. För genom en symbolisk flykt till exil blir de bevarade från katastrofen och hoppet lever om att sedan kunna återta landet.

4.2 Johannes person

Johannes verkade förmodligen på den plats vid Jordanfloden där, enligt den hebreiska bibeln, Josua ledde intåget i det heliga landet och Gud sedan tog upp profeten Elia till himlen. Av teorikapitlet framgår att han förmodligen agerade från flodens östra strand, vid Betania.¹⁶¹ Jag instämmer i Webbs

¹⁵⁹ Danker, 2000, s. 1052.

¹⁶⁰ Danker, 2000, s. 1052-1053.

¹⁶¹ Det är inte nödvändigt för min slutsats giltighet att Johannes ständigt befann sig vid denna plats. Det viktiga är att det var denna plats som han huvudsakligen förknippades med. Om han därutöver ibland gjorde resor för att nå fler

och Stegemanns slutsats att valet av plats hade en symbolisk betydelse för Johannes. För detta talar att även andra folkliga ledare under denna tidsperiod använde vildmarken och Jordanfloden som symbolbärare. Att endast praktiska överväganden, såsom tillgång till ett vattenflöde, skulle ha råkat föra honom till just ett sådant symboliskt laddat ställe är mindre troligt.

Min slutsats avviker dock delvis från både Webb och Stegemanns tolkning av denna symbolik. Där de ser en upprepning av intåget (i Stegemanns fall en förberedelse inför detsamma) ser jag istället en symbolisk flykt mot förnyad exil – ett intåg *in reverse*. Båda tolkningsalternativen är rimliga men placeringen av Johannes på den östra stranden stärker min slutsats. Detta eftersom den som låtit nedsänka sig i floden sedan kommer upp på ”fel sida” ur Josuas perspektiv, eftersom han ledde folket från den östra stranden till den västra. Det faktum att Johannes förefaller ha hållit fast vid den östra stranden, trots arresteringsrisken efter hans kritik mot Herodes Antipas, tyder på att valet av sida hade en betydelse för honom som gick bortom praktiska överväganden.

Ett annat inslag i min slutsats är att Johannes varning avsåg en reell annalkande katastrof. Jag baserar detta på att det fanns en sådan uppseglade händelse i form av den militära konflikten mellan tetriarken Herodes Antipas och kung Aretas IV. Jag finner stöd för att betrakta denna konflikt som föremålet för Johannes varning då den var nära förknippad med både platsen där Johannes verkade och den händelse som ändade hans bana. Om Johannes kritiserade Antipas för hans skilsmässa och omgifte, vilket evangelierna gör gällande, torde han även ha insett att skilsmässan var en *Casus Belli* för Aretas. Som sådan var den därmed ett direkt hot mot freden och säkerheten i området. Om Johannes verkade vid färjeläget Betania är det möjligt att han kunde ha uppfattat en form av undergångsstämning till följd av krigshotet bland de handelsresande nabateer och pereer som passerade där. Jag finner även stöd för min slutsats i det faktum att Josefus omsluter hela sin berättelse om Johannes med att koppla samman honom med denna militära konflikt.

Elias himmelfärd vid platsen där Johannes verkade är svårare att passa in i min slutsats. Det är dock inte nödvändigt att tolka denna som en del i Johannes symbolik. För en anspelning på Elia talar visserligen uppgifterna om Johannes klädstil. Kelhoffer har dock visat att födan, som omnämns i direkt anslutning till kläderna, förmodligen inte hade någon symbolisk betydelse för den historiske Johannes och hans samtida. Detta skulle kunna betyda att såväl klädstil som föda var senare tillägg av författarna/redaktörerna bakom evangelierna. Jag anser dock att såväl kläderna som födan bör betraktas som autentiska uppgifter, trots att det senare saknade symbolisk betydelse. Detta eftersom minnet av Johannes var relativt levande när evangelierna förmodas ha skrivits. Rena

anhängare har ingen väsentlig betydelse för platsens symboliska betydelse.

felaktigheter av sådant slag skulle därmed ha uppmärksammats och skadat evangeliernas trovärdighet till liten nytta. Min tolkning är att Johannes använde kamelhårsmanteln och läderbältet symboliskt för att mera allmänt knyta an till den hebreiska bibelns profetgärningar. Denna symboliska anknytning, tillsammans med Johannes prästerliga börd, bidrog till att ge honom auktoritet och legitimitet att förkunna och döpa.

4.3 Johannes förkunnelse

Turen har nu kommit till den del i Johannes gärning som utgör utgångspunkten för min slutsats, förkunnelsen i allmänhet och dess eskatologi och apokalyptiska budskap i synnerhet. Av teorikapitlet framgår att både Webb och Backhaus implicit förutsätter att *den kommande vreden* (Matt 3:7, Luk 3:7) sammanfaller med att han som kommer *skall döpa er med (...) eld* (Matt 3:11, Luk 3:16). Detta är enligt deras tolkning det samlade straffets del i Johannes apokalyptiska budskap. Budskapet blir då tvådelat: 1) Johannes dop i vatten som en förberedelse inför 2) dopet av han som kommer för att döpa i helig ande och eld.

Jag ansluter mig i huvudsak till dessa teorier men vill i det följande visa på en möjlig modifiering, där de två delarna istället blir tre. 1) Johannes dop i vatten är en symbolisk flykt från 2) vreden som skall komma medan 3) dopet i helig ande och eld är en apokalyptisk profetia om tiden efter straffet i form av ett framtida återtagande och restoration av det heliga landet. Stödet för min modifiering finner jag i det faktum att budskapet om den kommande vreden är riktat till *fariseer och saddukeer* (Matt 3:7) resp. *folk [som] kom ut i stora skaror* (Luk 3:7). Det är rimligt att detta handlade om personer som inte hade för avsikt att låta döpa sig (Matteus) eller ännu inte hade blivit döpta (Lukas). Detta möjliggör tolkningen att de som framhärdar, och inte genom dopet följer Johannes ut i den symboliska exilen, förintas i vreden och kommer att *huggas bort och kastas i elden* (Matt 3:10, Luk 3:9). I denna tolkning är det således vreden som utgör Guds dom för att folket genom sina grava synder har fördärvat landet.

I min modifierade tolkning kommer alltså han som döper i helig ande och eld först efter det att Gud har fällt domen och verkställt straffet. Han kommer till det folk som flytt landet och valt exilen öster om Jordanfloden (bildligt och kanske i vissa fall också bokstavligt). Därmed inte sagt att Johannes profetia utlovar en frälsare som kommer med en bädd av rosenblad till de som väntar. Jag ansluter mig till både Webb och Backhaus förståelse av elldopet, det är en prövning som bär fröet till förintelse för den som inte består den. Denna tolkning är ofrånkomlig då detta dop följs av liknelsen där de bortrensade agnarnas ska brinna *i en eld som aldrig slocknar* (Matt 3:12, Luk 3:17).

Min modifiering öppnar dock upp för en annan förståelse av relationen mellan *helig ande* och *eld*. Då vreden och straffet redan tidigare effektuerats finns nämligen inte längre behovet av att likt Webb och Backhaus separera de båda elementen från varandra och betrakta det som två dop. Här anser jag att min modifikation således erbjuder en rimligare tolkning av uttrycket βαπτίσει ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρί (Matt 3:11, Luk 3:16). Om författarna/redaktörerna åsyftat två olika dop hade konjunktionerna δέ eller ἀλλά i betydelsen *eller*¹⁶² varit rimligare än konjunktionen καὶ som snarare bör översättas med *och*¹⁶³. Att på detta sätt hålla samman begreppen helig ande och eld passar även väl in i en symbolik som vill anknyta till Josuas intåg i det heliga landet. Detta då ett och samma intåg rymde såväl framgång t.ex. när Jeriko erövrades (Jos 6) som motgång t.ex. när fälttåget mot Aj misslyckades (Jos 7).

Det faktum att jag lyfter bort straffet och domen från den som kommer och samtidigt integrerar helig ande och eld som olika inslag i ett och samma dop får vissa konsekvenser även för min tolkning av vem det är som ska komma. Det blir därmed nämligen mindre troligt att Yahweh var den som Johannes syftade på. Detta då Gud utdelar sitt straff genom en vrede som är separerad i rum och tid från den som kommer. Det är inom ramen för detta rimligare att förstå Yahweh som bakomliggande hela händelseutvecklingen. Yahweh låter sin vrede drabba landet genom krig och förstörelse, sedan sänder han också den som ska återupprätta det fallna.

Det är vidare inte rimligt att kora någon av de övriga kandidaterna som den kommande. Johannes budskap innehåller en vaghet och det finns inga skäl för oss att avfärda denna som oavsiktlig. Hade han velat namnge en specifik karaktär så hade han gjort det. Mera troligt är att han ville knyta an till en bredare palett av drag och egenskaper hämtade från den flora av karaktärer som fanns att tillgå under det andra templets judendom.

4.4 Johannes dop

Det framgår av teorikapitlet att landet, enligt den hebreiska bibeln, kunde bli fördärvat som en följd av folkets moraliska orenhet, en orenhet som i sin tur orsakades av särskilt grava synder. Det är i detta orsakssamband som jag förankrar min slutsats, då jag antar att Johannes tolkar den annalkande militära konflikten (landets fördärv) symboliskt och därmed som orsakad av folkets grava synder.

Klawans har visat hur den hebreiska bibeln lämnar ett relativt vitt tolkningsutrymme när det gäller sambandet mellan denna moraliska orenhet och olika former av rituell orenhet, även om den klargör att det bara är den senare formen som kan rådats bot på genom reningsriter. Klawans har

162 Danker, 2000, s. 44-45, 213.

163 Danker, 2000, s. 494-496.

även visat att detta utrymme ledde till olika tolkningar under det andra templets judendom. Min tolkning är att Johannes bör placeras in någonstans mellan den hebreiska bibelns tudelning och den integrering av koncepten som vissa av de senare qumrantexterna förefaller att ge uttryck för. Detta då jag å ena sidan inte anser att Johannes dop ansågs rena den döpte från synd eller moralisk orenhet. Jag ansluter mig således till bl.a. Wassén och Hägerlands tolkning av dopet som syftande till kroppens rening. Jag baserar detta även på att Johannes rimligtvis inte kan ha trott sig kunna undanröja en reell katastrof, såsom ett krig mellan Antipas och Aretas, med sitt döpande. Detta rimmar även väl med min tolkning av hans förkunnelse om den nära förestående vreden som bara kan undkommas genom flykt. Detta torde också vara en legitim uppfattning i Johannes kontext, då den hebreiska bibeln enligt Klawans är tydlig med att ett land fördärvat av synd leder till förintelse eller exil och att tillståndet inte kan rådås bot på genom rituell rening.

Å andra sidan förefaller det troligt att Johannes, liksom vissa Qumranskrifter men i motsats till den hebreiska bibeln, ansåg att synder kunde leda till rituell och därmed smittsam orenhet. Utan en sådan förståelse blir det nämligen svårt att förstå varför dopet behövdes. Min tolkning är att Johannes dop därmed till sin funktion ligger nära de traditionella reningsriterna i hans samtid, ritualen hade således en hög arketypisk kvalitet vilket bidrog till dess livskraft. Att dopet till skillnad från andra reningsriter var av engångskaraktär förklaras genom min samlade slutsats, då risken för fortsatt smitta upphör för de som symboliskt flyr från smitthärden (landet) ut i exilen.

Att betrakta dopet som en i huvudsak traditionell reningsritual ger dock inget tillfredsställande svar på varför det rönt sådan uppmärksamhet. Här behöver vi knyta an till Uros teorier om ritualers livskraft. Min tolkning är nämligen att det är den narrativa inramningen som ger Johannes dop dess unika prägel och upplevda effektivitet. Ritualen är alltså väl inbäddad i förkunnelsen och symboliken kring Johannes person. Johannes lyckas nämligen med att placera in dopet i den hebreiska bibelns narrativa centrum på ett sätt som innebar att det även efter sin fullbordning kunde bibehålla upplevelsen av att vara effektivt. I detta väsentliga avseende skiljer han sig från andra folkliga ledare vid denna tid, såsom t.ex. Theodas och egyptiern. Detta då den förras ritual förutsatte att Jordanfloden verkligen skulle dela sig vid hans befallning på samma sätt som den senare var beroende av att Jerusalems murar föll när han gav sina order. Dessa ritualers livskraft skulle devalveras till mikroskopiska värden om vattnet därefter fortsatte att flyta på som förut och murarna förblev stående lika orubbliga som alltid.

Om vi istället förstår Johannes dop som en symbolisk reträtt tillbaka över Jordan knyter den direkt an till Josuas intåg utan att förutsätta ingrepp i förloppet av övernaturlig art. Då Guds vrede

redan uppväckts fanns nämligen inga skäl att förvänta sig bistånd genom att floden åter skulle dela sig. Det som bjuds de retirerade är istället Johannes, som drar dem genom vattnet och bort från landet.

Omvändelsen symboliseras i denna narrativ av att Johannes följare vänder sig bort från det fördärvade landets synder och mot Gud som, liksom i forna dagar, möter sitt folk i vildmarken. Genom att släpas tillbaka över floden sköljs även all orenhet bort, vilket är en förutsättning för att på andra sidan stranden på nytt kunna träda in i förbundet utan att smitta det heliga med rituell orenhet.

Det finns visst fog för att tillskriva dopet inslag av initiering, då de som genomgått riten delar en identitet som renade flyktingar kontra de som framhårdar och går mot förintelse i den kommande vreden. Jag anser dock att det initierande inslaget är svagt och i hög grad underordnat reningen. Ett stöd för detta finns i det faktum att initieringsriter enligt Klostergaard Petersens definition anses ta den som genomgår ritualen från ett neutralt till ett positivt tillstånd. Detta rimmar illa med det negativa tillstånd som enligt Johannes förkunnelse har föranlett Guds vrede och landets fördärv. Det finns även svårigheter med att betrakta vatten i relation till både rening och initiering i samma ritual, då det skulle behöva antas samtidigt ta bort och tillföra substans till den som genomgår riten.

Ritualens upplevda effektivitet förstärks av att den annalkande katastrofen får en mening. Denna blir straffet och boten som tar bort synderna och gör landet beboeligt på nytt. Här bör på nytt uppmärksammas att det är syndernas konsekvenser för landet som står i centrum för den hebreiska bibelns problembeskrivning vid moralisk orenhet. Landets fördärv är problemets kärna inom denna tolkningstradition och det som behöver rådask bot på, detta är mycket mera angeläget än de enskilda människornas orenhet till följd av synd. Den individuella syndaförlåtelsen hamnar därmed i bakgrunden. Synderna tas istället bort genom folkets exil, och vreden (straffet) som renar landet. Här bör noteras att evangeliernas syndernas *förlåtelse*, ἄφεσιν ἁμαρτιῶν (Mark 1:4, Luk 3:3), lika gärna kan översättas med syndernas *borttagande*. Den upplevda effektiviteten förstärks ytterligare då Johannes även erbjuder ett framtida hopp om någon som ska komma, och detta hopp är som tidigare visats inte belastat av att även bära med sig straffet. Reträtten är strategisk och syftar till omgruppering varefter följer ett löfte om förnyat anfall och slutlig seger.

I teorikapitlet konstaterades att en rituals livskraft kan skrivas som en funktion av dess arketyppiska kvalitet och dess upplevda effektivitet. Johannes erbjuder en ritual som i allt väsentligt svarar mot bilden av den sedan länge etablerade reningsritualen. Detta ger en hög arketyppisk kvalitet. Genom dess narrativa inbäddning får den också en hög upplevd effekt. De höga värdena på

båda dessa variabler ger en mycket hög livskraft vilket kan förklara ritens stora genomslag.

4.5 Sammanfattande slutsats

Min slutsats är att målet med Johannes döparens verksamhet var att uppmana till en symbolisk flykt från en reell nära förestående katastrof som uppfattades vara Guds straff för att landet fördärvats av synd. Katastrofen tvingade folket att välja mellan förintelse och exil. Johannes mål var att de skulle välja en symbolisk exil genom dopet för att sedan kunna återvända till ett renat och förnyat land.

Detta är den syntes som enligt min undersökning ger den rimligaste förklaringen till hur de olika delarna av Johannes gärning hänger samman. Syntesen ryms huvudsakligen inom det etablerade forskningsläget. Den tangerar gränslandet för etablerade forskningsresultat då den kommande vreden separeras från dopet i eld inom ramen för det apokalyptiska budskapet. Detta är därmed syntesens svagaste länk. Slutsatsens narrativ förklarar livskraften i en ritual som till sin form inte avvek väsentligt från tidens etablerade reningsriter. Detta är syntesens starkaste länk.

I uppsatsens inledning liknar jag undersökningen vid att dra en regressionslinje genom ett spridningsdiagram. Då diagrammets enskilda observationer är spridda över en yta istället för ordnade längs en rät linje uppstår med nödvändighet avvikelser mellan linjen och varje enskild observation. Med rimligaste förklaringen menar jag därför den samlade förklaring som ger den minsta samlade avvikelsen mellan linjen och alla observationer.

Sammanfattning

Denna uppsats utgör en historisk undersökning av Johannes döparen. Frågeställningen är vad den historiske Johannes hade för mål med sin verksamhet och slutsatsen är att Johannes uppmanade till en symbolisk flykt från en reell nära förestående katastrof som uppfattades vara Guds straff för att landet fördärvats av synd. Katastrofen tvingade folket att välja mellan förintelse eller en symbolisk exil genom dopet. Johannes mål var att de skulle välja exilen för att sedan kunna återvända till ett renat och förnyat land.

Undersökningen innefattar Johannes person, hans förkunnelse och hans dop. Johannes var förmodligen av prästerlig börd. Han verkade huvudsakligen vid Betania på Jordanflodens östra strand. Platsen hade symbolisk betydelse, främst eftersom den anknöt till berättelsen i den hebreiska bibeln om Josuas intåg i det heliga landet. Här vände Johannes dock på symboliken, intåget blev genom dopet ett symboliskt återtag tillbaka över Jordan. En metaforisk flykt från det krig mellan Herodes Antipas och Aretas den IV som var i antågande.

Det är denna krigsrisk som Johannes förkunnelse är centrerad kring. Den tolkas av honom i apokalyptiska termer som Guds nära förestående vrede och straff för att folket har fördärvat landet med sina grava synder. Till de som undflyr vreden lovar Johannes att någon ska komma för att återuppbygga landet. En sådan återuppbyggnad för med sig både kraft (helig ande) och prövning (eld).

Johannes dop är djupt inbäddat i den narrativa inramning som både hans personliga symbolik och hans förkunnelse utgör. Dopets primära funktion är att symbolisera flykten genom Jordan från ett land som behöver bli renat genom Guds bestraffning från det fördärv folket dragit över det. På det individuella planet fungerar dopet som en rening av kroppen. Här behöver Johannes förstås inom ramen för den tolkningstradition under det andra templets judendom som ansåg att människan kan ådra sig rituellt och därmed smittsam orenhet genom synd.

Johannes dop överensstämmer till formen i flera avseenden med de övriga reningsriter som var väl etablerade under det andra templets judendom. Detta gav dopet en hög igenkänning och därmed en hög s.k. arketyrisk kvalitet. Genom den narrativa inbäddningen fick dopet även en hög upplevd effekt eftersom det gav en mening till det kommande kriget och även hopp om en därefter kommande återuppbyggnad. Kombinationen av hög arketyrisk kvalitet och hög upplevd effektivitet ger en ritual med hög livskraft. Därför röntes Johannesdopet stor uppmärksamhet.

Bibliografi

Aland, Barbara. m.fl. (2014) *The Greek New Testament – 5th ed*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart.

Bibelsällskapet (2000) *Bibeln – bibelkommissionens översättning*, Svenska bibelsällskapet och Libris förlag, Örebro.

Feldman, Louis H. (1965) *JOSEPHUS, Jewish Antiquities, Volume VIII: Books 18-19*, Harvard University Press, Cambridge.

Backhaus, Knut (2009) *Echoes from the Wilderness* i Holmén, Tom (Red.) *Handbook for the study of the historical Jesus*, Brill, Leiden.

Beeks, Robert (2010) *Etymological Dictionary of Greek*, Brill. Leiden.

Bovon, Francois (2002) *A Commentary on the Gospel of Luke 1:11-9:50 (Hermeneia)*, Augsburg Fortress, Minneapolis.

Chamberlain, Gary Alan (2011) *The Greek of the Septuagint*, Hendrikson Publishers Marketing, Massachusetts.

Collins, Adela Yarbo (2007) *Mark: A Commentary (Hermenia)*, Fortress, Minneapolis.

Collins, John J. (2016) *The Apocalyptic Imagination* 3rd ed, Eerdmans, Michigan.

Danker, Frederick William (2000) *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 3rd ed. The University of Chicago, London.

Groth, Bente (2002) *Judendomen*, Bokförlaget Natur och Kultur, Finland.

Hollenbach, Paul W. (1992) *John The Baptist* i Freedman, Noel David m.fl. (Red) *The Anchor Bible Dictionary*, Doubleday, New York.

Holmberg, Bengt (2006) *Den historiske Jesus* i Mitternacht, Dieter och Runesson, Anders (Red) *Jesus och de första kristna*, Verbum, Kristianstad.

Hutchison, John C (2002) "Was John the Baptist an Essene from Qumran?" *Bibliotheca Sacra* 159, s. 187-200.

Hägerland, Tobias (2009) *Jesus and the Forgiveness of Sins*, Göteborgs universitet, Göteborg.

Hägerland, Tobias (2015) "The Future of Criteria in Historical Jesus Research" *Journal for the Study of the Historical Jesus* v. 13 s. 43-65.

Kelhoffer, James A. (2004) "Did John the Baptist Eat Like a Former Essene?" *Dead Sea Discoveries* 11 nr 3 s. 293-314

- Kelhoffer, James A. (2005) *The Diet of John the Baptist*, Mohr Siebeck, Tübingen.
- Klawans, Jonathan (2000) *Impurity and Sin in Ancient Judaism*, Oxford University Press, New York.
- Klostergaard Petersen, Anders (2011) *Rituals of Purification, Rituals of Initiation* i Hellholm, David m.fl. (Red) *Ablution, Initiation and Baptism*, Walter de Gruyter, Göttingen.
- Stegemann, Hartmut (1993) *The Library of Qumran*, Eermans publishing & Brill Academic Publishers, USA.
- Taylor, Joan E. (1997) *The Immerser: John The Baptist*, Eerdmans, Michigan.
- Uro, Risto (2016) *Ritual and Christian Beginnings*, Oxford university Press, New York.
- Webb, Robert L. (1991) *John the Baptizer and Prophet, A Socio-Historical Study*, Sheffield Academic, Sheffield.
- Webb, Robert L. (2009) *Jesus' Baptism by John: Its Historicity and Significance* i Bock, Darell L. & Webb, Robert L. (Red) *Key Events in the Life of the Historical Jesus*, Wm. B. Eerdmans, Michigan.
- Wassén, Cecilia (2016) "Jesus' Table Fellowship with Toll Collectors and Sinners" *Journal for the Study of the Historical Jesus* v.14, s. 151.
- Wassén, Cecilia och Hägerland, Tobias (2016) *Den okände Jesus*, Lagenskiöld, Lettland.

