

Skuldbelydenis en vergifnis in Levitikus

Sias Meyer

Sias Meyer, Departement Ou Testament en Hebreeuse Geskrifte,
Fakulteit Teologie en Godsdiens, Universiteit van Pretoria

Opsomming

Die artikel ondersoek die verband, al dan nie, tussen skuldbelydenis en vergifnis in die boek Levitikus. In die lig van Hebreeuse terme vir belydenis word drie tekste in kanoniese volgorde in besonderhede bespreek. Deurentyd word ook aandag gegee aan Milgrom (1975 en 1991) se bydrae tot hierdie debat. Hoekom is skuldbelydenis soms nodig? Op grond waarvan word skuld vergewe? Levitikus 4 en 5 word saam bespreek, omdat dit duidelik is dat hoofstuk 5 op die vorige hoofstuk voortbou. Die doel van die voorskrifte in beide hoofstukke is om versoening en vergifnis vir sekere sondes te bewerkstellig. Hoofstuk 5 stel ons egter bekend aan 'n nuwe sambreelbegrip wat 'n soort versoeningsproses omskryf, en in hierdie konteks word belydenis een van die elemente wat tot die versoeningsproses toegevoeg word.

Levitikus 16 beoog 'n soort “huisskoonmaak” wat alle impak van onreinheid en sonde op die heiligdom probeer elimineer. Die hoofstuk bied ook die moontlikheid aan die volk om van hulle oortredings ontslae te raak. Dit is juis met hierdie ritueel, waar 'n bok vir Asasel gestuur word, dat belydenis eintlik die oordrag van skuld moontlik maak. Die term vir *skuldbelydenis* kom ook in die voorlaaste hoofstuk van Levitikus voor. Hoofstuk 26 stel 'n scenario ná die katastrofe van ballingskap voor. In hierdie omstandighede lei skuldbelydenis tot 'n wending wat 'n nuwe begin sonder 'n offerkultus moontlik maak.

Trefwoorde: ballingskap; Dag van versoening / Groot Versoendag; Heiligheidswetgewing; Levitikus; offerkultus; skuld; skuldbelydenis; vergifnis; versoening

Abstract

Confession and forgiveness in Leviticus

The question addressed in this article is whether there is a link between confession and forgiveness in priestly thinking. The Hebrew verb (hitpa'el of יָדָה) for the act of confessing is found only in chapters 5, 16 and 26 of Leviticus, and the verb for the act of forgiving (niph'al of סָלַח) is found only in chapters 4, 5 and 19. The only chapter in which they occur together is chapter 5, and they are not found in the same pericope. If forgiveness and confession are thus not directly linked, why are people sometimes forgiven? And why is confession necessary at other times? In addition to engaging with the work of Milgrom (1975 and 1991) and his answers for these questions, the article focuses on the three texts where confession is required.

Leviticus 4 and 5 are discussed together. Chapter 4 is concerned with sins committed unintentionally and consists of five pericopes. In most of these one finds combinations of כָּפַר and סָלַח towards the end of the pericopes. The question is why people are forgiven if there has been no confession. To answer this question Milgrom's (1975) arguments are invoked. First, the article takes a look at the possible meaning of the verb אָשַׁם, "to be guilty". Whereas many scholars argue for an objective meaning, Milgrom has, through the years, argued for a subjective meaning. For him the verb implies that a person feels guilty and already shows some remorse. This remorse and the working of the הִטָּאֵת sacrifice, combined with the fact that these sins were committed unintentionally, make forgiveness possible. After pointing out the weaknesses in Milgrom's understanding, the article also presents the view of Sklar (2005 and 2023), who understands the verb as "suffering the consequences of guilt".

The article then moves on to explaining the verb כָּפַר, often translated with *atonement* or *reconciliation*. It offers two options: understanding atonement as an act of cleansing the sanctuary (Milgrom's view) or as an act of paying a ransom (Sklar). After concluding that priestly language is not always as exact as we would like it to be, the article moves to a consideration of chapter 5.

Leviticus 5 introduces the concept of אָשַׁם, which functions in two ways in this chapter: as an umbrella term that includes a process of restitution and as a sacrificial term. In the first pericope (vv. 1–13) we are introduced to the idea of confession for the first time (v. 5). The person who has committed the sin has to confess and bring a הִטָּאֵת sacrifice. If he is poor, one of two cheaper options is possible. The sins of neglect of verses 1–13 are, according to Milgrom, changed by confession into the בְּשִׁגְגָה sins described in chapter 4.

In the other two pericopes in chapter 5 (vv. 14–19 and 20–26) there is no mention of confession, but besides the אָשַׁם sacrifice, the person who sinned needs to add 20% to the value of the sacrificial animal; or in verses 20–26, which describe sins committed on purpose, the thing wrongfully taken needs to be returned and 20% added to it, and an אָשַׁם sacrifice has to be performed. Most of the cases in Leviticus 5 which fall under the umbrella use of אָשַׁם thus require more than just a sacrifice, but also other actions for atonement and restitution to take place. Confession is such an extra element in the first pericope, and the 20% addition, or the return of the thing taken plus 20%, become extra elements in the rest of the chapter. Why is confession not needed in these two cases? Milgrom's understanding cannot provide an answer.

The next time confession is mentioned in Leviticus is in chapter 16 with the Day of Reconciliation. Three animals are designated as *חֵטְאֹת* sacrifices. Of these three, two are slaughtered. A bull is slaughtered for Aaron and his sons, and Aaron takes some of this blood and brings it into the most holy part, where he sprinkles the blood in front of the mercy seat. The goat for the people is also slaughtered and its blood is treated similarly. In this part of the text (vv. 11–20) the verb *כָּפַר* is pervasive and Milgrom's understanding of blood cleansing the sanctuary makes sense here. But then the text moves to the other *חֵטְאֹת* goat and the *כָּפַר* language disappears to make place for a different, not to mention bloodless, ritual. In verse 21 Aaron places both his hands on the head of this goat and confesses the iniquities, transgressions and sins over the head of the goat. By means of this act of confession, the iniquities are transferred to the goat, which then carries them into the desert. It is clear that confession works differently here from the way it worked in 5:5. It does not bring about *כָּפַר*, but resorts to the metaphorical language of "carrying away" the transgressions of the people.

The act of confession appears again in Leviticus 26, which is generally considered the book's initial conclusion and part of the Holiness Legislation. The chapter consists mostly of promises and threats. Verses 3–13 paint a beautiful picture of an Israelite society living in peace and having enough to eat. This can happen only when Israel obeys, but if they do not, then the threats of verses 14–39 apply, painting a dismal picture of Israel eventually ending up in the land of their enemies, an apparent reference to the exile. In verses 40–45 there is a clear change in the tone of text, as the text becomes more affirmative and seems to anticipate a positive future. This change is triggered by the addressees' confessing their iniquities in the land of their enemies. Verses 40–45 use a lot of the vocabulary prevalent in the first two confessional texts, but also assume a context where there is no sacrificial cult. This confession results in God's remembering his covenant with earlier generations, and there the text takes a much more positive turn in verses 40–45. The article engages with the work of Boda (2009), who argues that the suffering of the addressees in the land of their enemies is what pays for their sins, as sacrifices often do in other parts of Leviticus.

The article concludes that there is no unifying view of confession in the book of Leviticus. In Leviticus 5:6 it is part of a process which involves a *חֵטְאֹת* sacrifice, which leads to *כָּפַר* and restitution. In Leviticus 16:20 the act of confession facilitates the transfer of iniquities from the people to the goat without any blood or use of *כָּפַר* language. Leviticus 26:40 may echo parts of Leviticus, but *כָּפַר* language is also absent, as is any blood sacrifice. The act of confession now opens possibilities for the future and reminds YHWH of his earlier covenant.

Keywords: atonement; confession; Day of Reconciliation; exile; forgiveness; guilt; Holiness Legislation; Leviticus; reconciliation; sacrificial cult

1. Inleiding

Is daar 'n verband tussen belydenis en vergifnis in priesterlike denke? Laasgenoemde begrip word omvattend gebruik en verwys nie net na die tradisionele Priesterlike teks (P) nie, maar ook na latere tekste wat deur latere priesterlike generasies geproduseer is, soos die Heiligheidswetgewing in die tweede helfte van Levitikus en tekste in Numeri wat deesdae meestal verstaan word as post-P en post-H, met ander woorde post-Levitikus.¹

Die artikel gaan wel net op Levitikus fokus en nie Numeri in ag neem nie.

Die Hebreeuse werkwoord vir *bely* (hitpael van בָּלָה) kom net drie keer in die boek Levitikus voor: in hoofstukke 5 (v. 5), 16 (v. 21) en 26 (v. 40). 'n Soortgelyke geval, soos die een in Levitikus 5, is ook in Numeri 5 (v. 7) te vinde. Clines (1998:97) vertaal *hitpael* met “confess” en Gesenius, Donner en Meyer (2013:440) met “bekennen” of “beichten”. Die Nieuwe Bijbelvertaling (NBV) gebruik die Nederlandse werkwoord “openlijk uitspreken” vir hierdie vier gevalle en die 2020 Afrikaanse vertaling gebruik meestal “belydenis doen”.

Die werkwoord vir *vergewe* (nif van כָּלַם) kom 10 keer in die boek voor: vier keer in hoofstuk 4 (vv. 20, 26, 31 en 35), vyf keer in hoofstuk 5 (vv. 10, 13, 16, 18 en 26) en een keer in hoofstuk 19 (v. 22). In Numeri is daar agt gevalle, in hoofstukke 14, 15 en 30.²

Die twee woorde kom dus slegs in Levitikus 5 saam voor, maar helaas nie in dieselfde perikoop nie.

Met die eerste oogopslag lyk dit dus asof belydenis en vergifnis niks met mekaar te doen het nie. Vir 'n hedendaagse Christen val dit nogal vreemd op die oor. In 'n klassieke gereformeerde liturgie volg vergifnis meestal op belydenis. Dit is dus inderdaad eienaardig dat vergifnis en belydenis op die oog af weinig met mekaar te doen het in Levitikus. Hierdie artikel stel juis in hierdie eienaardigheid belang. As belydenis en vergifnis dan moontlik weinig met mekaar te doen het, lei dit tot twee vrae: Op grond waarvan word iemand dan hoegenaamd in Levitikus vergewe? En as mense op ander gronde vergewe kan word, waarom is belydenis in die drie gevalle in Levitikus dan belangrik?

In die bespreking tot dusver is uitdrukkings gebruik soos “met die eerste oogopslag” en “op die oog af”, want Jacob Milgrom, moontlik die belangrikste kommentator op Levitikus tot op hede, sou aanvoer dat daar tog 'n verband tussen belydenis en vergifnis is. Milgrom (1975:198) sal die tweede vraag as volg beantwoord: Belydenis is belangrik vir opsetlike sondes, want daardeur word die opsetlike sonde versag tot 'n onbedoelde sonde. Maar op grond waarvan dink Milgrom dat mense vir onbedoelde sondes vergewe word? Om sy argument te verstaan moet 'n mens eers begryp hoe hy die werkwoord כָּלַם interpreteer, en dit sal hier onder bespreek word.

Die artikel verloop soos volg: Die drie tekste in Levitikus word in hulle kanonieke orde bespreek, en tussendeur word 'n kritiese blik op Milgrom se idees gewerp. Dit gaan in die eerste plek oor sy 1975-artikel, waar hy 'n spesifieke siening van vergifnis en belydenis verdedig, wat hy later in sy kommentaar (1991) verder uiteensit, maar ander insigte van Milgrom gaan ook deurentyd gebruik word.

2. Levitikus 4 en 5

Dit is moeilik om Levitikus 5 te verstaan sonder om die voorafgaande hoofstuk in ag te neem. Daarom word beide hierdie hoofstukke van naderby bekyk. Levitikus 4 en 5 gaan oor die חטאת- en עֲוֹנוֹת-offers. 'n Mens sou hierdie terme met “reinigingsoffer” en “hersteloffer” kon vertaal, maar die Hebreeuse woorde sal meestal gebruik word.³

2.1 Levitikus 4: versoening sonder belydenis

Die werkwoord סלח kom vir die eerste keer in Levitikus 4:20 voor. Levitikus 4 fokus op die חטאת-offer en dit is die vierde offer wat in Levitikus bespreek word. Die hoofstuk gaan oor sondes wat onopsetlik of per abuis (בְּשִׁגָּגָה) gedoen word en die hoofstuk kan as volg ingedeel word:⁴

vv. 1–2	Wanneer jy onopsetlik sondig
vv. 3–12	die gesalfde priester
vv. 13–21	die hele volksvergadering
vv. 22–26	'n leier
vv. 27–31	iemand uit die volk
vv. 32–35	as iemand 'n skaap sou bring

Na die inleiding volg daar vier perikope waar spesifiek na verskillende oortreders verwys word. Hierdie hoofstuk is 'n klassieke voorbeeld van kasuïstiese wetgewing wat sintakties deur 'n protasis/apodosis-struktuur gekenmerk word.⁵

Verse 3–12 fokus op die gesalfde priester wat sondig.⁶ Verse 13–21 bespreek 'n geval van die hele volksvergadering wat iets verkeerd doen. 'n Leier is in verse 22–26 en 'n lukrake persoon uit die volk in verse 27–31 die sonde. In die eerste twee gevalle word 'n bul vereis, in die derde geval 'n bokram, en in die vierde geval 'n bokkooi. Verse 32–35 bespreek die geval van iemand wat 'n skaap as offer bring, en dit moet dan ook 'n ooi wees. Met die uitsondering van die eerste geval (vv. 3–12) sluit elkeen van die ander perikope (vv. 20, 26, 31 en 35) af met 'n soort refrein wat aandui dat die priester versoening (piël van כפר) bewerkstellig het en dat die persoon vergewe is (nifal van סלח). Dit behoort dus duidelik te wees dat versoening en vergifnis in Levitikus 4 saamloop, en as 'n mens wil verstaan op grond waarvan die sonde telkens in Levitikus 4 vergewe word, dan moet ons eers ingaan op die betekenis van כפר. Hier is geensins sprake van belydenis nie, maar ons moet in gedagte hou dat hierdie sonde per ongeluk gedoen is en nie opsetlik nie. Hierdie onderskeid is ook vir Milgrom (1975:205) belangrik, want vir hom vereis dié tipe oortredings nie belydenis nie, juis omdat daar geen bedoeling was om te oortree nie. Maar soos in die inleiding genoem, is Milgrom se argument verweef met hoe hy die werkwoord אָשַׁם, wat in Levitikus 4 in verse 3, 13, 22 en 27 voorkom, verstaan.

2.1.1 Skuldig wees of skuldig voel

Tradisioneel is daar 'n meer objektiewe betekenis aan die werkwoord geheg (Janowski 1982:256).⁷

Baie geleerdes ondersteun nog die argument. Schenker (1997:697) byvoorbeeld voer aan dat die werkwoord 'n regstegniese betekenis het wat aandui dat 'n persoon skuldig is of hy dit besef of nie. Dit is 'n objektiewe stand van sake wat beteken dat 'n persoon verantwoordelik is, of soos Schenker dit uitdruk, “liable, responsible”. Ook Levine (1993:187) beskryf skuld, met verwysing na Numeri 5:5, “as a resultant legal state”. Hartley (1992:77) dink ook dat die werkwoord 'n objektiewe betekenis het, want dit gaan oor “a person’s ethical/legal culpability, rather than a person’s existential feelings”. Een probleem met hierdie verstaan is hoe om die oorgange tussen 4:22 en 23, asook 4:27 en 28 te verklaar, want hier klink dit of daar twee moontlikhede is: Óf die persoon is objektief skuldig, óf hy word oor sy sonde ingelig. Die voegwoord is או, wat “of” beteken, maar dit maak nie sin nie. Hoe gaan die persoon in die eerste geval hoegenaamd weet dat hy skuldig is?

Aan die ander kant is daar Milgrom (1996:511) wat aanvoer dat die werkwoord eintlik 'n subjektiewe betekenis het. 'n Persoon vermoed dat hy iets verkeerd gedoen het, en sy gewete pla hom, en hierdie wroeging word met אשם uitgedruk. Hoewel hierdie verstaan vir baie van die voorbeelde werk, is daar sekere gevalle, soos 4:3, waar dit nie kan werk nie en waar Milgrom (1991:231) self op 'n objektiewe betekenis aangewese is.⁸

Sklar (2005:39–41) het meer onlangs voorgestel dat 'n mens die werkwoord met “to suffer guilt’s consequences” moet vertaal. Dit kan vertaal word met “om onder die gevolge van skuld te ly”. Sklar noem 'n paar voorbeelde uit die Bybel waar mense aangeneem het dat hulle swaarkry die gevolg was van sonde wat onwetend gedoen is. Hierdie betekenis sluit dus ook objektiewe skuld in, maar veronderstel 'n verdere proses waardeur mense bewus word van hulle skuld omdat hulle teëspoed ervaar. Hulle is met ander woorde objektief skuldig, én hulle lewenservaring getuig hiervan. Die voorbeelde uit 4:23 en 28 hier bo genoem werk ook goed met hierdie verstaan, ener syds omdat mense nou deur swaarkry van hulle skuld bewus word, of andersyds omdat iemand anders hulle daarvoor inlig. Sklar se verstaan is dus oortuigend (ook Nihan 2007:237–9).

Dit bring ons by versoening.

2.1.2 Versoening

In Engels word כפר dikwels met “atonement” vertaal. Watts (2013:345) herinner ons egter daaraan dat William Tyndale hierdie term in 1526 geskep het deur verskeie Engelse woorde saam te voeg, naamlik só: “at-one-ment”. Tyndale se bedoeling was om iets van “hervereniging” tussen God en mens weer te gee, maar die Hebreeuse begrip het nie daardie betekenis nie. “Hervereniging” beskryf die eindresultaat en nie hoe die partye daarby uitgekom het nie. Dit is ook 'n algemene probleem onder ander geleerdes vandag. Byvoorbeeld, Watts (2013:322) se voorstel is “mitigation”, wat met “versagting” vertaal kan word. Hierdie vertaling veronderstel 'n eindresultaat, want dit aanvaar dat daar slegte omstandighede tussen God en die mens was wat nou ietwat versag is. Watts (2013:345) omskryf sy vertaling as volg: “the alleviation of negative consequences produced by various kinds of problems”. Hundley (2011:188) praat van “clearing”, wat met “opruiming” of “uit die weg ruim” vertaal kan word. Weer eens beskryf dit die eindresultaat, omdat dit 'n hindernis tussen God en die mens veronderstel wat nou uit die weg geruim is. Die belangriker vraag is: Hoe werk כפר? Anders gestel: Wat is die binnewerking van die proses wat tot die eindresultaat van versoening, of dan versagting of opruiming, lei?

2.1.2.1 Versoening is die resultaat van reiniging (letterlik)

Die eerste verduideliking verstaan כפר as 'n handeling van “afvryf” of “skoonmaak”. Hierdie soort verduideliking is veral kenmerkend van Milgrom se werk. Volgens Milgrom (1991:1080) is die betekenis van כפר in Hebreeus verwant aan die Akkadiese *kuppuru* wat “purge” (“om te suiwer”) beteken. Vir Milgrom is die basiese betekenis “vryf” en die werkwoord kan of “opvryf” of “afvryf” beteken. Wanneer hierdie werkwoord op die חטאת-offer toegepas word, het dit vir Milgrom die betekenis van af-vryf. In hierdie interpretasie funksioneer die bloed van die offer dan soos 'n skoonmaakmiddel wat die impak wat sonde en onreinheid op die heiligdom het, daarvan afvryf. Milgrom (1991:254–258) beskryf dikwels die impak van sonde en onreinheid as 'n verstikkende wolk (miasma) wat om die heiligdom saampak. Die bloed funksioneer dan soos 'n skoonmaakmiddel wat hierdie wolk verdryf. Baie geleerdes stem met Milgrom saam, maar verskil oor presies wat skoonge-vryf word. Vir Milgrom is dit altyd die heiligdom. Vir Gane (2005:380) en Nihan (2007:177–87) kan hierdie handeling soms ook op mense van toepassing wees.

2.1.2.2 Versoening is die gevolg van 'n losprys wat betaal is

Voorstanders van die tweede betekenis voer aan dat daar tydens die offerproses 'n soort betaling plaasvind wat ten goede meewerk vir die persoon wat die offer bring. Anders gestel, 'n offer is 'n boete wat betaal word, of 'n losprys. Sklar (2005, 2014 en 2023) se drie werke is by verre die beste verteenwoordigend van hierdie standpunt. In sy jongste kommentaar (Sklar 2023:28–9) argumenteer hy opnuut dat 'n losprys soos 'n wettige betaling funksioneer wat ligter as die oorspronklike straf is en die skuldige persoon se lewe red terwyl die benadeelde party gepaai word. Die offerdier betaal dus namens die sondaar. Daar is egter ook leemtes in dié argument.

Nihan (2007:175–177) wys daarop dat baie geleerdes in die verlede hierdie siening gehuldig het, maar dat sulke interpretasies dikwels Levitikus 17:11 bysleep.⁹

'n Mens sou wel 'n argument kon uitmaak dat daar 'n soort losprys-idee agter 17:11 sit, maar dit beteken nie dat dit in Levitikus 4–5 teenwoordig is nie. 'n Mens moet ook onthou dat die priesterlike outeurs dalk opsetlik dubbelsinnig was. Hundley (2011:187) voer aan dat “the seeds of a dual interpretation are present in the Priestly corpus.” Beide Watts (2013:326) en Hundley (2011:191) herinner ons daaraan dat dubbelsinnigheid die mag van priesters versterk.

Dus, of versoening na die afvryf van sonde en onreinheid verwys, en of dit eintlik as 'n soort losprysbetaling verstaan moet word, is debatteerbaar.

Maar om terug te keer na die hoofargument: Hoofsaak is dat Levitikus 4 herhaaldelik van versoening en vergifnis praat, maar dat daar hoegenaamd nie sprake van belydenis is nie. Vir onopsetlike of onbedoelde sondes is belydenis nie 'n voorvereiste nie. Dít is ook een van die bou-blokke van Milgrom (1975 en 1991) se argument. Maar op grond waarvan word 'n persoon dan hier vergewe? Ons moet in gedagte hou hoe Milgrom זשאן verstaan. Vir Milgrom gaan dit oor “skuldig voel”, en soos ons in die aanhaling hier bo uit sy kommentaar gesien het, dink hy dat “skuldig voel” ook *berou* insluit. Vir Milgrom (1991:257) het die persoon dus berou getoon, selfs al het hy of sy nie opsetlik oortree nie, en dan werk die bloed van die זשאן-offer natuurlik ook, en dit verwyder die impak van die oortreding op die heiligdom. Dit alles gebeur sonder belydenis, maar as ons eerder Sklar se verstaan van זשאן volg, dan verval die berou-aspek en bly net die werking van die זשאן oor.

2.2 Levitikus 5: Belydenis en versoening

Wenham (1979:87) deel Levitikus 5 in drie dele:

5:1–13 reinigingsoffer vir sondes van versuim (“omission”)

5:14–19 hersteloffer vir onbedoelde sondes

5:20–26 hersteloffer vir opsetlike sondes.

Levitikus 5 stel ons aan 'n nuwe begrip bekend, naamlik die זשאן. Hierdie selfstandige naamwoord kan ook soms na *skuld* verwys en is vroeër meestal met “skuldoffer” vertaal, hoewel die meeste kommentare vandag na 'n “hersteloffer” (“restitution offering”) verwys, soos ook die 2020 Afrikaanse vertaling en die NBV van 2005.¹⁰

In hierdie hoofstuk vind ons kombinasies van סלח and כפר, dikwels aan die einde van die peri-koop.¹¹ In hierdie opsig herinner Levitikus 5 sterk aan die vorige hoofstuk, maar soos dit hier onder duidelik sal word, is daar ook radikale verskille.

Verse 1–13 gaan eintlik nog oor die חטאת-offer van die vorige hoofstuk, en soos Wenham tereg aandui, is sondes van versuim in hierdie perikoop die teiken. Dit kom neer op foute wat iemand uit agtelosigheid gemaak het. Volgens Sklar (2023:155–8) gaan die perikoop basies oor drie sondes en twee alternatiewe vorme van offer. Die eerste sonde is om na te laat om te getuig (v. 1). Die tweede sonde het te doen met iemand wat aan onreinheid blootgestel is en dit nie geweet het nie en sodoende verkeerd opgetree het (vv. 2–3). Die derde sonde gaan oor iemand wat nagelaat het om sy eie eed na te kom (v. 4).

Aan die einde van vers 1 word die persoon se skuldige toestand uitgedruk met עָוֹנוֹ וְנִשְׁאָר. Aan die einde van verse 2 en 3 gebeur dit weer eens met die werkwoord אָשַׁם (qal) soos in 4:3, 13, 22 en 27. In ooreenstemming met Watts (2013:357) en Lam (2016:43), word aanvaar dat die twee terme min of meer sinonieme is. Die selfstandige naamwoord עָוֹן word deur Clines (2001:307) vertaal met “iniquity”, en Gesenius e.a. (2013:936–7) bied verskeie opsies: “Sünde, Vergehen, Schuld, Verschuldung”. Watts (2013:357) vertaal die woord met “liability” (“aanspreeklikheid”). Op soortgelyke wyse verwys Lam (2016:22) na “the ongoing state of culpability”.

Die kombinasie van die werkwoord נָשָׂא en die selfstandige naamwoord עָוֹן kom hier vir die eerste keer voor, maar is ook te vinde in vers 17 en speel in Levitikus 16 ’n belangrike rol. Hierdie uitdrukking word dikwels beskryf as ’n metaforiese manier om skuld uit te druk (Anderson 2009:15, Hieke 2014a:269). In dié geval is skuld iets swaar wat ’n mens figuurlik dra.¹²

Schwartz (1995:8) beskryf dit goed: “When a sinner ‘bears’ his sin, it weighs upon him; when someone else ‘bears’ it, the sinner is relieved of it.”

Ons sal sien dat die tweede deel van Schwartz se beskrywing in Levitikus 16 relevant word. In die lig van metafoorteorie beskryf Lam (2016:42) die gebruik van נָשָׂא en עָוֹן in onder andere Levitikus 5:1 so: “[T]hey come to denote the objective status of legal guilt and the susceptibility to punishment entailed thereby.” Hy dink ook dat die metafoor iets weerspieël van die algemene menslike ervaring om ’n swaar las te dra, en juis hierdie ervaring word nou op skuld toegepas.

Maar wat is die oplossing vir die skuld wat hierdie soort oortredings teweegbring?

Twee vorme van offer word as oplossing aangebied: wat neerkom op die ideale offer (vv. 5–6) en twee moontlikhede vir ’n armer persoon, naamlik twee duiwe (vv. 7–10) of ’n nog goedkoper graanweergawe (vv. 11–13). Dit is die eersgenoemde, ideale offer wat ons vir die eerste keer in Levitikus aan die idee van *belydenis* bekendstel. Verder moet beklemtoon word dat tot Levitikus 5:5 versoening en vergifnis niks met belydenis te doen gehad het nie. Versoening was die gevolg van die korrekte aanbieding van ’n חטאת-offer en die werking van die offer het versoening en vergifnis vir onbedoelde sondes bewerkstellig. Soos reeds genoem, word dit veral duidelik wanneer Sklar se verstaan van אָשַׁם aanvaar word en Milgrom se idee van berou laat vaar word. Sklar (2023:156) se strukturele aanbieding van hierdie twee verse help ons om ’n greep op die teks te kry:

Levitikus 5:5–6 Biblia Hebraica Stuttgartensia (BHS)	Levitikus 5:5–6 (2020 effens aangepas)
וְהָיָה כִּי־יֵאָשֶׁם לְאַחַת מֵאֵלֶּה 5	moet hy, wanneer hy ly onder die gevolge van sy skuld vanweë hierdie dinge,
וְהִתְוַדָּה אֲשֶׁר חָטָא עָלָיו:	belydenis doen oor die saak waarin hy gesondig het.
וְהָבִיָא אֶת־אֲשָׁמוֹ לִיהוָה עַל חַטָּאתוֹ 6	Hy moet dan as boetedoening vir die Here bring oor sy sonde
אֲשֶׁר חָטָא	wat hy gesondig het
נֶקֶבָה מִן־הֶעָאן	'n ooi uit die kleinvee,
בְּשֹׁבֶה אוֹ־שְׁעִירַת עִזִּים	'n skaap of 'n bok
לְחַטָּאת	as reinigingsoffer.
וְכַפֵּר עָלָיו הַכֹּהֵן מִחַטָּאתוֹ:	Die priester sal vir hom versoening doen vir sy sonde.

Sklar (2023:156) beskryf vers 5a as 'n samevattende protasis. Dit vat basies die drie oortredings van die eerste vier verse saam en noem die feit dat die persoon skuldig is, of soos Sklar dit vertaal, dat die persoon “ly onder die gevolge van skuld”. Vers 5b, wat die apodosis inlei, sê dan dat die skuldige persoon sy sonde moet bely. Dit is die eerste keer dat daar sprake van belydenis in Levitikus is, maar belydenis is nie genoeg nie. Die persoon moet ook 'n אָשָׁם vir die Here bring. Dit is die eerste keer dat die selfstandige naamwoord אָשָׁם in Levitikus gebruik word en dit verwys nie na 'n offer, of skuld nie. Die 2020-vertaling vertaal dit tereg met “boetedoening” en die NBV soortgelyk met “genoegdoening”.

Hieke (2014:237) verstaan אָשָׁם hier as 'n “Dachbegriff” of “Oberbegriff” wat met *sambreel-begrip* vertaal kan word. Daarmee word bedoel dat dit 'n oorkoepelende begrip is wat ander elemente insluit. Hier word boetedoening spesifiek deur middel van 'n חַטָּאת-offer (v. 6) en belydenis gedoen. אָשָׁם kan dus nie na die offer verwys nie, want dan sou dit klink of die אָשָׁם-offer en die חַטָּאת-offer dieselfde ding is, en dit is nie. אָשָׁם druk die oorkoepelende doel van die rituele handeling uit.¹³

Vers 6 sluit af met die priester wat weer eens vir die sondaar כֹּפֵר bewerkstellig, en vreemd genoeg word hier nie van vergifnis gepraat nie. 'n Mens moet egter nie te veel daar inlees nie, om die volgende rede: Soos hier bo reeds genoem, is daar nog twee verdere moontlikhede vir mense wat nie 'n bokooi of skaapooi kan bekostig nie. Verse 7–10 beskryf die moontlikheid van twee duiwe wat nou 'n עֵלָה en חַטָּאת genoem word. En aan die einde, in vers 10, kry ons weer die kombinasie van כֹּפֵר en סֶלַח. Dieselfde geld vir verse 11–13 waar iemand wat nie twee duiwe kan bekostig nie, 'n tiende efa meel bring, gemeng met olyfolie en wierook.

Ook in vers 13 hoor ons כֹּפֵר en סֶלַח. Al drie hierdie opsies (ooi, duiwe en meel) word aanvaar as 'n vorm van genoegdoening, en al drie val onder die *sambreel*-begrip אָשָׁם in vers 6. Die feit

dat vers 6 vergifnis nie eksplisiet noem nie, beteken nie dat dit nie veronderstel word nie. Al drie opsies (vv. 6, 10 en 13) is 'n geldige vorm van **נָשָׂא** (sien ook Hundley 2011:147).

Om terug te keer na die idee van versoening: Waarom is belydenis nou skielik nodig in Levitikus 5:5? Milgrom (1975:198) se klassieke antwoord was dat opsetlike sondes nie net met offers uit die weg geruim kan word nie, maar dat belydenis die sonde juis verander van opsetlik na onbedoeld. Milgrom (1975:1999) beklemtoon verder dat ons in ag moet neem dat dit in wese hier gaan oor 'n vals eed en dat belydenis juis hierdie ernstige oortreding versag. Tog het Sklar dit duidelik gemaak dat vers 5a 'n “opsommende protasis” is wat al die oortredings van verse 1–4 insluit en nie net oor vers 4 en die onbesonne eed gaan nie (sien ook Milgrom 1991:300). 'n Mens kan nog verstaan dat dit vers 1 insluit waar iemand nalaat om oor 'n eed te getuig, maar waarom is belydenis nodig vir die blootstelling aan onreinheid en die onbedoelde verkeerdlike optrede daarna? Dit was tog nie opsetlik nie? Kortom, Milgrom se verstaan verklaar nie alles nie.

Die res van hoofstuk 5 bestaan uit twee verdere perikope, naamlik verse 14–19 en 20–26. Die eerste perikoop gaan oor sondes wat as **מַעַל** beskryf word, maar wat weer eens per ongeluk (**בְּשִׁגָּגָה**) gepleeg word. Watts (2013:365), wat gebruik maak van Milgrom se werk, wys daarop dat hierdie oortreding oor veral twee sake gaan, naamlik oortredings ten opsigte van heilige dinge en heilige ruimtes aan die een kant en eedoortredings aan die ander kant. In die eerste geval het iemand dalk heilige kos geëet waarop hy of sy nie geregtig was nie, of dalk per ongeluk 'n item uit die heiligdom verwyder. In die tweede geval gaan dit oor iemand wat 'n eed aflê en dit nie nakom nie. Vers 15 bied die oplossing vir hierdie soort oortreding (Sklar 2023:169):

Levitikus 5:15 (BHS)	Levitikus 5:15 (2020 aangepas)
15 וְכִשְׁכֹּשְׁתָּ בְיָדְךָ מִן־הַמֶּלֶךְ מֵעַל	Wanneer iemand heiligs kennis pleeg
וְהִטְאָה בְּשִׁגָּגָה מִקֹּדֶשׁ יְהוָה	en hy sondig onwetend teenoor iets wat aan die Here gewy is
וְהֵבִיא אֶת־אֲשָׁמוֹ לַיהוָה	Hy moet dan as boetedoening vir die Here bring
אַיִל תָּמִים מִן־הַצֹּאן	'n volmaakte ram uit die kleinvee
בְּעָרְכָּךְ בְּסִקֶּל־שִׁקְלִים	bereken in sikkels silwer
בְּשִׁקְל־הַקֹּדֶשׁ	volgens die sikkels van die heiligdom
לְאַשֵׁם:	as hersteloffer.

Dit is belangrik om daarop te let dat **נָשָׂא** hier twee betekenisse het. Die eerste voorkoms van **נָשָׂא** word soos in vers 5 hier bo met “boetedoening” vertaal en die tweede met “hersteloffer”. Eersgenoemde is nog 'n voorbeeld van die sambreelbegrip en wat laasgenoemde betref, is dit die eerste keer dat **נָשָׂא** na die spesifieke offer verwys. Hoewel hierdie offer 'n volmaakte ram is, is daar nog 'n element in hierdie vers wat uniek aan die **נָשָׂא** is. Die ram se waarde moet bereken word in die “sikkels van die heiligdom”. Wat beteken dit? 'n Mens sou kon aanvoer dat omdat vers 16 voorskryf dat 20% by die waarde van die ram gevoeg moet word, die ram in die eerste plek geldwaarde moet hê. Hoe anders kan die som gemaak word? In verse 16 en 18 vind

ons weer die bekende refrein van die priester wat versoening bewerkstellig (כפר) en die persoon wat vergewe (סלח) word.

Verse 20–26 (BHS) gaan nog steeds oor מעל, maar nou gaan dit oor gevalle waar ’n ander persoon ingeloop is. Hier word nêrens na בְּשִׁגְגָה verwys nie, dus het die persoon die oortreding opsetlik begaan. Hoekom word ’n sonde teen ’n ander persoon as מעל of heiligs kennis verstaan? ’n Eed is afgelê en omdat ’n eed verbreek is, bly dit מעל.¹⁴

In hierdie geval moet dit wat wederregtelik van die mede-Israeliet geneem is, teruggegee word, plus ’n 20%-toeslag en ’n verdere שְׂאֵת-offer. Weer eens lei hierdie proses tot versoening en vergifnis deur die priester in vers 26. *Hier is egter nie sprake van belydenis nie.* Volgens Milgrom se argument sou ’n mens tog hier belydenis verwag het. Dit was dan ’n opsetlike sonde!

Wat dus uitstaan in al drie gevalle in Levitikus 5, is dat hier nie bloot sprake is van ’n bloedoffer wat tot versoening en vergifnis lei nie. *Hier word ’n meer omvattende proses verlang.* In verse 1–13 begin die proses by belydenis wat dan gevolg word deur ’n שְׂאֵת-offer, of ’n opsie vir die armes. In verse 14–16 is dit ’n שְׂאֵת-offer plus 20%; in verse 17–19 slegs die offer; maar dan moet in verse 20–26 die ding wat wederregtelik geneem is, teruggegee word plus 20%, plus ’n שְׂאֵת-offer. Al hierdie langer prosesse van versoening val onder die sambreelbegrip שְׂאֵת. Belydenis is *een* van hierdie ekstra elemente wat in verse 1–13 bygevoeg word, soos die 20%-heffing in die ander twee perikope. Maar belydenis was in Levitikus 4 hoegenaamd nie ’n voorvereiste vir versoening en vergifnis nie, waarskynlik omdat dit daar oor onbedoelde sondes gegaan het. In 5:14–16 gaan dit ook oor onbedoelde sondes, en hier word slegs ’n ekstra 20% benodig. Dit kan ’n mens verduidelik deur te noem dat dit hier oor onbedoelde מעל gaan en nie sommerk enige sonde nie; vandaar die 20%. In verse 20–26 gaan dit weer oor מעל, maar nou is daar geen verwysing na “onbedoeld” nie. Waarom is die teruggee van dit wat geneem is en die 20%-aanslag genoeg, en word belydenis nie verlang nie? Milgrom se argument kan dit nie verduidelik nie. Tog is daar in al drie perikope ’n *ekstra element* wat by die offer gevoeg word, naamlik belydenis, of die 20%, of die teruggee van dit wat geroof is plus 20%. Belydenis speel glad nie ’n rol in die tweede en die derde perikope waar die שְׂאֵת-offer ter sprake is nie. Belydenis speel wel ’n rol in die volgende teks.

3. Levitikus 16: Belydenis namens die gemeenskap

Levitikus 16 is een van die bekendste hoofstukke in Levitikus. Die 2020-vertaling praat van die “Dag van versoening” en die NBV van die “Grote Verzoendag”. Levitikus 16 gee nie self aan die dag ’n naam nie, maar later, in Levitikus 23:27, vind ons wel ’n verwysing na יוֹם הַכִּפּוּרִים. Hundley (2011:159) verwys na “Clearing Day”. Dit is ’n goeie vertaling, om redes wat hier onder duidelik gaan word, en dit word met “Opruimdag” vertaal. Levitikus 16 skryf die mees komplekse ritueel in Levitikus voor (met die uitsondering van hoofstuk 14). Tog word slegs twee offerterme gebruik, naamlik שְׂאֵת en עֹלָה. Hierdie kombinasie is kenmerkend van verskeie reinigingsrituele in Levitikus 12, 14 en 15, maar ook in Numeri 6 en 8 (Nihan 2007:169–70).

Aäron moet namens homself en sy familie (m.a.w. die priesters) ’n jong bul as ’n שְׂאֵת en ’n skaapram as ’n עֹלָה voorsien (v. 3). Vir die Israeliete is twee bokramme as שְׂאֵת en een skaapram as עֹלָה nodig (v. 5). Oor die bokramme moet lootjies getrek word, sodat een vir die Here en een vir Asasel (v. 8) bestem word. Verse 11–14 beskryf hoe Aäron die jong bul moet slag en dan met die nodige fyngestampte geurige reukwerk agter die voorhangsel ingaan om daar die reukwerk

op die kole in sy vuurpan te gooi. Die handeling maak ’n rookwolk wat die versoendeksel visueel verberg. Die bloed van die bul moet ook sewe maal voor die versoendeksel gesprinkel word. Verse 15–17 skryf voor wat met die een חטאת-bokram moet gebeur. Ook die bloed moet voor die versoendeksel gesprinkel word wat die volgende uitkoms tot gevolg sal hê (Sklar 2023:422):

Levitikus 16:16 (BHS)	Levitikus 16:16 (2020)
וְכָפַר עַל-הַקֹּדֶשׁ מִטְמֵאת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּמִפִּשְׁעֵיהֶם 16	So doen hy versoening vir die heilighdom vanweë die onreinheid van die Israeliete en hulle oortredings,
לְכָל-חַטֹּאתֵהֶם	ja, al hulle sondes.
וְכֵן יַעֲשֶׂה לְאֹהֶל מוֹעֵד הַשָּׁכָן אֹתָם בַּתּוֹרָה טְמֵאתָם:	Net so doen hy dit vir die Tent van Ontmoeting wat tussen hulle met hulle onreinheid opgeslaan is.

Heilighdom verwys volgens die meeste geleerdes hier na die allerheiligste deel van die tabernakel, of anders gestel, die deel agter die voorhangsel waar Aäron so pas was (Watts 2023:296). Wat beteken dit dat “versoening vir die heilighdom” gedoen word? Het die heilighdom iets verkeerd gedoen? Nee. Milgrom se argument waarna hier bo verwys is, help om wat hier gebeur het, te verduidelik. Die drie dinge wat hier genoem word, naamlik, onreinheid (טְמֵאָה), oortredings (פֶּשַׁע) en sondes (חַטָּאת) het ’n negatiewe impak op die heilighdom en hierdie impak word uit die weg geruim. Dit gaan dus oor die idee dat כָּפַר letterlik “reinig” of “opruim” beteken. Daarom is “Opruimdag” nie ’n slegte vertaling nie. In dié opsig verwys Sklar (2023:432) na die dag as ’n soort “huisskoonmaak” (“spring cleaning”) waar sonde en onreinheid uit God se “huis” verwyder word sodat hy verder daar kan woon. Daar is nie veel debat oor wat met טְמֵאָה bedoel word nie. Dit verwys heel waarskynlik na die liggaamlike onreinhede wat in Levitikus 11–15 ter sprake kom (Hundley 2011:164; Hieke 2014:583). Die ander twee terme is egter meer problematies.¹⁵

In Levitikus kom פֶּשַׁע slegs hier en in vers 21 voor. Dit is dus ’n ongewone term. Watts (2023:319) wys daarop dat dit dikwels gebruik word om militêre rebellies in verhalende tekste te beskryf (bv. 1 Kon. 12:19; 2 Kon. 8:20). In profetiese tekste verwys dit na rebellies teen Jahwe (Jes. 1:2, Es. 2:3 ens.). Die selfstandige naamwoord verskyn ook dikwels in ander lyste van oortredings in die Pentateug, byvoorbeeld in Eksodus 34:7 en Numeri 14:18. Laasgenoemde twee tekste is telkens deel van ’n Goddelike selfopenbaring ná ’n opstand deur Israel, soos die Goue Kalf-verhaal in Eksodus 34 of die opstand in Numeri 14 ná die negatiewe terugvoer van die verkenners. Clines (2007:793) vertaal dit met “sin, transgression” en Gesenius e.a. (2013:1087) met “Vergehen, Verbrechen, Frevel, Sünde”. Uiteindelik kom Watts (2023:319) tot hierdie gevolgtrekking: “By using this word, either an independent P chose to echo Israel’s prophetic and legal traditions or the P redactor of the Pentateuch chose to tie the Day of Mitigations to YHWH’s self-revelation.”

Dit is insiggewend dat die teks hier met ander woorde na wyer tradisies uit die Ou Testament verwys. Watts (2023:319) dink dat “transgression” die beste vertaling is wat hier met “oortreding” weergegee word. Ook חַטָּאת lei tot heelwat debat. Gane (2005:292–293) verstaan dit breedweg as “a broad term denoting a deed that violates an existing relationship/partnership”. Maar vir Gane verwys die term in rituele tekste van die Pentateug spesifiek na “expiable nondefiant sins” (“versoenbare nie-uittartende sondes”) soos die soort oortredings wat in die bespreking van

Levitikus 4 vermeld is. In vers 16 is die probleem die manier waarop na sonde verwys word in die frase *לְכָל-חַטָּאתָם*. Watts (2023:320) verstaan die frase as apposisie.

'n Apposisionele verhouding verwys, volgens Van der Merwe, Naudé en Kroeze (2017:262) na twee elemente wat dieselfde referent het. Dit beteken dat die verwysing na *חַטָּאת* 'n samevatting is van die kombinasie van *חַטָּאת* en *פָּשַׁע* (Watts 2023:320). Verskeie geleerdes is ongemaklik met hierdie uitdrukking, omdat dit veronderstel dat onreinheid 'n soort sonde is, 'n idee wat deur die meeste geleerdes verwerp word. Gane (2005:289) vertaal dit byvoorbeeld met “as well as all their *חַטָּאת*”, wat glad nie soos apposisie klink nie (ook Nihan 2007:189). Watts (2023:319–20) dink dat geleerdes se probleme om begrippe spesifiek te definieer te doen het met die valse verwagting dat die Priesterlike skrywers altyd 'n konsekwente en rasonale rituele sisteem beskryf. Vir Watts is dit nie so nie, maar gaan dit eerder oor 'n “rhetoric of sin and mitigation” wat oor 16 hoofstukke na 'n klimaks opbou. Hy verwys na Hieke wat 'n oplossing bied deur eenvoudig *חַטָּאת* hier effens wyer te definieer. Hieke (2014b:584) verstaan sonde “in einem sehr weiten Sinns als all das zu verstehen, das den Menschen von God trennt” en daarmee sluit Hieke onreinheid en oortredings in. *חַטָּאת* het dus 'n meer oorkoepelende betekenis hier as in Levitikus 4 en 5 en gaan oor *alles* wat vir die heilighdom 'n bedreiging inhou. Dit stem ooreen met Watts se argument dat die skrywers nie altyd konsekwent was in hulle gebruik van belangrike terme nie. Hier in Levitikus 16:16 sluit *חַטָּאת* liggaamlike onreinhede in, wat tot dusver nie die geval in Levitikus was nie. Wat vers 16 wel probeer duidelik maak, is dat alles wat tussen God en die mens staan, opgeruim word, maar dit is nog nie die einde van hierdie dag nie.

Verse 18 en 19 beskryf hoe Aäron die bloed aan die buitenste altaar moet aanwend om ook vir die altaar versoening (*כַּפֵּר*) te bewerkstellig. Bloed moet sewe maal op die altaar gesprinkel word om so die altaar te “reinig en heilig, vanweë die onreinheid van die Israeliete” (2020-vertaling). Dit is belangrik om te verstaan dat vers 16 by die allerheiligste begin het, dan na die tent van ontmoeting verskuif en nou by die buitenste altaar eindig. Opruiming begin dus by die allerheiligste deel en beweeg verder na minder heilige plekke, of ruimtelik gesproke, van binne na buite. Tot dusver het twee van die diere hulle rolle vervul, naamlik die jong bul as *חַטָּאת* en die bokram as *חַטָּאת*. Die taal van versoening (*כַּפֵּר*) was prominent tot hier, maar word nie verder met betrekking tot die ander bok gebruik nie. Die aandag verskuif nou na die bokram vir Asasel (Sklar 2023:423):

Levitikus 16:21 (BHS)	Levitikus 16:21 (2020)
וְסִמְךָ אֹתָם אֶת-שְׁתֵּי יָדָיו עַל רֹאשׁ הַשְּׂעִיר־הַחַיִּי 21	Aäron moet sy twee hande op die kop van die lewendige bok lê,
וְהִתְנַחֵה עָלָיו אֶת-כָּל-עֲוֹנוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאֶת-כָּל-פִּשְׁעֵיהֶם	en dan oor die bok belydenis doen van al die skuld van die Israeliete, en al hulle oortredings,
לְכָל-חַטָּאתָם	ja, al hulle sondes.
וְנָתַן אֹתָם עַל-רֹאשׁ הַשְּׂעִיר	Hy moet die sondes so op die kop van die bok lê
וְשָׁלַח בְּיַד-אִישׁ עֹתִי הַמִּדְבָּרָה:	en hom dan, deur 'n man wat vooraf aangewys is, die woestyn in stuur.

Soos in Levitikus 5:6 het ons weer te doen met *belydenis* (*hitpaal* *הִתְנַחֵה*), maar die teks is verder baie anders as 5:6. Eerstens moet Aäron beide sy hande op die bok se kop lê vóór hy bely. Tweedens word hier drie spesifieke dinge genoem wat bely word, naamlik skuld (*עֲוֹנוֹת*), oortredings (*פִּשְׁעֵיהֶם*) en sondes (*חַטָּאתָם*). In Levitikus 5:6 is dit wat bely moet word, deur 'n *אִישׁ*-sin omskryf, maar hier word *עֹתִי* en *פִּשְׁעֵיהֶם* met 'n voorwerpmerker aangedui en *חַטָּאתָם* met die voor-

setsel ל. Verder herinner hierdie vers ook aan vers 16. Twee terme is dieselfde as in vers 16, maar טמאָה word nou met עון vervang.

Oor die hande-oplê-handeling is daar nie veel debat onder kommentators nie. Volgens Watts (2023:327) word die handeling met twee hande algemeen beskryf as 'n handeling wat skuld oordra (ook Milgrom 1991:1041–3 en Hieke 2014b:587). In Numeri 27:18 en 23 word die gesag van Moses na 'n opvolger (Josua) oorgedra deur hierdie oplegging van twee hande. Die teks deel ons nie mee wat die presiese woorde is nie, maar פִּשַׁע, עון, en הַטָּאָה word bely. Daar is reeds op die betekenis van twee van die terme ingegaan. Ons het ook reeds te doen gehad met die kombinasie van עון en נֶשֶׂא in Levitikus 5:1. Daar het die uitdrukking die skuldige toestand aangetoon van die persoon wat oortree het deur middel van 'n duidelike metafoor wat sinspeel op sonde as iets wat 'n swaar las is. Vir Lam (2016:49-50) verteenwoordig die metafoor “a very explicit enactment of the metaphor of *sin is a burden*”. Die פִּשַׁע, עון, en הַטָּאָה word oorgedra van die volk na die bok deur die kombinasie van handoplegging en belydenis. Dus, as die metaforiese idee van *opruiwing* agter die idee van כֹּפֵר is en verduidelik wat in vers 16 gebeur waar die werkwoord כֹּפֵר die hoofwerkwoord is, gaan dit hier oor 'n ander metaforiese greep op vergifnis, naamlik die oorlaai van skuld of sonde van een draer, die volk, na 'n ander (weg)draer, die bok. Daar is nie sprake van כֹּפֵר in verse 21 en 22 nie, maar sonde word oorgedra van die volk as skuldige party na die bok wat die sonde gaan verwyder deur dit weg te dra.

Waarom word טמאָה in vers 16 nou met עון vervang? Hundley (2011:166–7) dink dat die teks die indruk gee dat die onreinhede reeds in vers 16 afgehandel is. Onreinhede is immers meestal die gevolg van liggaamlike prosesse, terwyl sonde boos van aard is. Laasgenoemde is gewigtiger oortredings wat deur die bok-vir-Asasel-belydenis verwyder word. Hundley (2011:166) spreek verder die vermoede uit dat die woord עון dalk aanvanklik alleen voorgekom het in vers 21, sonder die ander twee woorde, soos dit ook alleen voorkom in vers 22 (ook Nihan 2007:361). Dalk is פִּשַׁע en הַטָּאָה bygevoeg om vers 21 meer soos vers 16 te laat klink. Maar soos met vers 16 hier bo, moet ons weer eens toegee dat priesterlike taal nie altyd so presies is soos ons dit sou wou hê nie.

Die opruimdag word só afgehandel: Aäron moet homself was en nuwe klere aantrek (v. 23), en eers dan word die עֶלֶה vir hom en een vir die volk geoffer saam met die vet van die vorige הַטָּאָה (vv. 24–5). Die כֹּפֵר-taal keer hier weer terug. Die persoon wat die bok die woestyn in geneem het, moet ook sy liggaam en klere was (v. 26). Die karkasse van die bul-הַטָּאָה en bok-הַטָּאָה moet verder buite die kamp verbrand word en die persoon wat dit doen, moet ook sy liggaam en klere was (vv. 27–8).

Maar om hierdie dag se rituele saam te vat: Die bul-הַטָּאָה en die bok-הַטָּאָה lei tot die opruiwing van alles wat 'n bedreiging vir die heiligdom inhou. En dan is daar die עון van die volk wat bely en weggedra word deur die bok vir Asasel. Belydenis speel in die tweede beweging 'n belangrike rol en bewerkstellig die oordrag van עון vanaf die volk na die bok. Hier is daar dus nie 'n verband tussen כֹּפֵר en belydenis soos wat daar in 5:5–6 was nie. Belydenis maak op 'n ander manier die wegneem van sonde moontlik. Die werkwoord אָשַׁם kom ook nooit hier voor nie, en van die אָשַׁם-offer is daar nie sprake nie.

4. Levitikus 26: Anderkant die katastrofe van ballingskap

Levitikus 17–26 staan algemeen bekend as die Heiligheidswetgewing. Die naam gaan terug na Klostermann (1877:416) en verwys na die oproepe tot heiligheid wat herhaaldelik voorkom (19:2; 20:7, 26; 21:6, 7 en 8). Waar Levitikus 1–16 veral fokus op die werking van die offerkultus, sluit die Heiligheidswetgewing ook etiese sake in, soos seksuele etiek in hoofstukke 18 en 20.¹⁶

Die werkwoord כפר wat baie in Levitikus 1–16 voorkom,¹⁷ kom slegs vier keer in H voor,¹⁸ en van vergifnis (סלח) is daar net een keer sprake (19:22). Nie een van hierdie terme kom in hoofstuk 26 voor nie.

Levitikus 26 word algemeen verstaan as die oorspronklike afsluiting van die Heiligheidswetgewing, met hoofstuk 27 wat later bygevoeg is (Hieke 2014b:1106). Levitikus 26 word dikwels met Deuteronomium 28 vergelyk, maar waar Deuteronomium 28 op 'n negatiewe noot eindig, eindig Levitikus 26 meer positief, en dit is juis in hierdie positiewer teks waar ons weer van skuldbelydenis hoor.¹⁹

Hoofstuk 26 kan in die volgende dele onderverdeel word, losweg gebaseer op Hieke (2014b:1055–6):

Verse 1–2	kultiese gebooie
Verse 3–13	beloftes van seëninge
Verse 14–39	dreigemente van vloeke
Verse 40–45	herinnering aan die verbond: 'n ommekeer
Vers 46	Afsluiting

Verse 1–2 herinner aan die 10 gebooie, met 'n verbod op afgode en gesnede beelde (v. 1) en 'n oproep om die Sabbat en die heiligdom te eerbiedig. Die grootste deel van die hoofstuk bestaan egter uit beloftes en dreigemente. Verse 3–13 belowe dat as die aangesprokenes God se bepalings en voorwaardes nakom, God hulle sal seën. Die verse skets 'n voorspoedige beeld, met 'n volk wat meer as genoeg kos het, in vrede lewe en waar God tussen sy mense woon (vv. 11–12). Verse 14–39 skets 'n donker beeld waar ongehoorsaamheid tot katastrofe lei. Voorspoed verander in oorlog en hongersnood, en teen verse 37–39 vergaan die aangesprokenes in die land van hulle vyande. Wat hier beskryf word, is natuurlik 'n duidelike verwysing na die ervaring van ballingskap. Vers 39 skets 'n donker prentjie (Sklar 2023:720).

Levitikus 26:39 (BHS)	Levitikus 26:39 (2020 aangepas)
39 וְהִנְשָׂאֲרִים בְּכֶם יִמְקֹן	Dié van julle wat daarna nog oor is,
בְּעֶזְבְּכֶם בְּאֶרֶץ אֲבוֹתֵיכֶם	sal wegkwyn
וְאָף בְּעֶזְבְּכֶם אֲבוֹתֵיכֶם	onder julle sondeskuld in die lande van julle vyande
	ook sal hulle onder die sondeskuld van hulle voorvaders

Sklar se uitleg maak die chiasiese struktuur van die vers duidelik met die herhaling van *wegkwy*. Die term *וְיָ* neem ons ook terug na Aäron se belydenis in 16:21 en die bok van 16:22 wat juis die *וְיָ* van die volk wegdra. Dit is die eerste keer dat hierdie woord in hoofstuk 26 gebruik word en dit word ingespan om 'n baie negatiewe beeld van ballingskap te skep.²⁰

Hierdie vers herinner aan Sklar se verstaan van die werkwoord *אָשַׁם* (wat natuurlik nie hier voorkom nie): om onder die gevolge van skuld te ly. Maar dit bring ons by vers 40. Wanneer die volk in die land van hulle vyande is, dan vind verandering juis daar plaas, wat uiteindelik weer nuwe moontlikhede oopmaak (Sklar 2023:721):

Levitikus 26:40 (BHS)	Levitikus 26:40 (2020 aangepas)
וְהִתְנַדְּוּ אֶת-עֲוֹנָם וְאֶת-עֲוֹן אֲבוֹתָם 40	Maar as hulle hulle sondeskuld en dié van hulle voorouers bely,
בְּמַעַלָם	in hulle ontrou
אֲשֶׁר מַעַלּוּ-בִּי	wat hulle teen My begaan het
וְאֵף אֲשֶׁר-הִלַּכְוּ עָמִי בְּקֹרִי:	deur My selfs teen te gaan ...

Daar is veral drie begrippe wat hier uitstaan. Die vorige vers het ons reeds aan *וְיָ* herinner, maar nou kom *belydenis* (hitpael ידה) ook by, wat ons weer eens terug neem na Levitikus 16:21 en 22 waar Aäron onder andere die *וְיָ* van die volk bely (hitpael ידה) en die bok uiteindelik die *וְיָ* wegdra. Dit laat 'n mens ook wonder oor die verwagte doeltreffendheid van die opruimdag in Levitikus 16. As die bok jaarliks al die *וְיָ* wegdra, dan behoort daar eintlik nie iets oor te wees om te bely nie. 'n Mens kan aanvaar dat die priesterlike skrywers deeglik van hierdie spanning bewus was, en die spanning getuig van 'n getemperde verwagting oor die doeltreffendheid van die offerkultus en die bloedrituele.

Levitikus 26:40 herinner ons ook aan Levitikus 5:5 waar die betrokke persoon moet bely wat hy gesondig het. Maar twee verdere woorde neem ons nogmaals terug na Levitikus 5, naamlik die selfstandige naamwoord *מַעַל* en die werkwoord *מַעַל*. Beide hierdie woorde kom voor in die tweede en derde perikoop van Levitikus 5, daar waar nie van belydenis sprake is nie. Van watter heiligskenning word hier gepraat? En wat gaan grammatikaal met die voorsetsel *בְּ* in *בְּמַעַלָם* aan? Hartley (1992:453) vertaal dit met “the iniquity of their fathers *by* their treacherous deeds which ...” Hoewel Hartley nie hierop kommentaar lewer nie, laat blyk sy gebruik van die voorsetsel *by* dat hy die *בְּ* as 'n “beth instrumenti” verstaan (Van der Merwe e.a. 2017:340–1).²¹

Hulle het m.a.w. *וְיָ* op hulself gelaai *deur* *מַעַל* te pleeg. Ons het reeds in die bespreking van Levitikus 5 gesien dat een van die hoofoorsake van *מַעַל* meened is, of anders gestel, dat 'n mens God se naam misbruik vir die aflê van 'n valse eed. Hieke (2014b:1093) argumenteer dat die teks moontlik kan sinspeel op die beloftes wat Israel aan God gemaak het in tekste soos Eksodus 19:8 en 24:3 en 7 om alles te doen wat JHWH beveel het. Toe hulle uiteindelik die beloftes breek, het hulle meened en dus *מַעַל* gepleeg.

Vers 41 praat verder van die aangesprokenes wat in die land van hulle vyande hulle “onbesnede harte” gaan verootmoedig (nif כנע). En dan kom daar in vers 42 'n duidelike wending met JHWH wat belowe dat Hy sy verbond met Abraham, Isaak en Jakob sal onthou en so ook die land. Hoewel die werkwoord

סלה nooit hier gebruik word nie, is hier beslis sprake van 'n wending. Verder vertel vers 43 van die land wat braak lê en die Sabbatte geniet wat die land ontnem is voor die mense weggevoer is. Verse 44 en 45 beklemtoon ook dat God nie die verbond gaan verbreek nie, maar dat hy dit gaan eerbiedig. Vergifnis word dus nie uitgespel nie, maar wel veronderstel. Dit is merkwaardig dat in 'n boek wat deur bloedoffers en versoening gekenmerk word, hier sprake kan wees van vergifnis sonder 'n offerstelsel, sonder bloed wat vloei, en bloot as gevolg van belydenis. Soos Balentine dit stel: "It is most instructive that in the midst of a Priestly text so focused on the importance of sacrifice as a means of expiating sin, there is here no requirement of sacrifice at all" (2002:202).

'n Mens sou kon argumenteer dat daar in die Heiligheidswetgewing eintlik nie meer belangstelling in offers is nie, maar eerder in etiese aspekte. So 'n argument oortuig egter nie. In hoofstukke 17, 19 en 23 is daar verskeie verwysings na bloed en offers en word die rol van offers en die kultus opnuut onderstreep. Levitikus 26:2 roep die gehoor op om die heiligdom te vrees, wat natuurlik die hele offerstelsel veronderstel. Levitikus 16:33 som die doel van die opruimdag op as synde om versoening vir die heiligdom te bewerkstellig (כפר), die einste heiligdom wat in Levitikus 26 gevrees moet word.

Boda (2009:84) probeer ook om ander verbande te lê tussen hoofstuk 26 en die eerste helfte van Levitikus. Soos hier bo reeds vermeld, wys hy op die werkwoord ידה wat in beide hoofstuk 16 en hoofstuk 26 voorkom. Hy voeg ook by dat Levitikus 26:42 sowel as Levitikus 16 van "verootmoedig" (nif כנע) praat. Die probleem is egter dat Levitikus 16:31 'n heeltemal ander werkwoord gebruik, naamlik ענה (piël). Die twee werkwoorde druk beide *verootmoediging* uit, maar in Levitikus 16 is dit maar 'n terloopse gedagte aan die einde van die hoofstuk wat beklemtoon dat die dag 'n שבת שְׁבִתּוֹן (buitengewone Sabbat) is. Die gedagte is moontlik geïnspireer deur Levitikus 23, waar dieselfde werkwoord (ענה) in verse 27, 29 en 32 voorkom, ook met betrekking tot die groot opruimdag.²²

In Levitikus 16 is verootmoediging nie iets wat in die versoeningsrituele self beklemtoon word nie. Verder het Boda (2009:84) ook 'n argument rondom die werkwoord רצה wat ons in vers 43 kry. Sklar (2023:720) se indeling van die teks is weer eens nuttig.

Levitikus 26:43 (BHS)	Levitikus 26:43 (2020 aangepas)
43 וְהָאֶרֶץ	Maar die land
תַּעֲזֹב מֵהֶם	moet eers van hulle verlate wees
וְתָרַץ אֶת־שְׁבִתּוֹתֶיהָ בְּהִשְׁמָהּ	sodat dit vir die Sabbatte vergoed kan word terwyl dit verlate is
מֵהֶם	van hulle.
וְהֵם	En hulle
יִרְצוּ אֶת־עֲוֹנָם	sal boet vir hulle sondeskuld
יָעַן וּבִיָּעַן בְּמִשְׁפָּטִי	omdat my beslissings
מֵאִסוֹ	hulle verwerp het
וְאֶת־חֻקֹּתַי	en my voorskrifte
גָּעְלָה נַפְשָׁם:	hulle siele verag het.

Die werkwoord kom twee maal in die vers voor. Eers is die land dit wat "vergoed word" vir die Sabbatte wat dit nie gehad het nie, en dan gaan "hulle" ook "boet" vir hulle sondeskuld. In beide

gevalle is die werkwoord in die qal, dus is dit 'n ope vraag waarom die eerste geval met die lydende vorm vertaal word. Hoewel die meeste woordeboeke twee betekenis vir die werkwoord voorstel, lees Boda alles as een betekenis in die sin van “om te boet”. Hy verwoord sy argument as volg (2009:84):

A clue to understanding this passage is found in the way the punishment of exile is described. The precise character of the “payment” that is key to the restoration is articulated in 26:43 (cf. 26:34), where it refers to the period of the Exile when the land would lie fallow. That this is described using the root רצה, a root used consistently throughout the Priestly corpus for acceptable sacrifice, suggests that the Exile itself is functioning in the role of sacrifice, creating a close conceptual link between punishment and sacrifice.

Boda ignoreer eintlik die eerste betekenis waar *land* die onderwerp is en fokus op die tweede een. Omdat רצה soms in Levitikus gebruik word om aan te dui dat 'n offer aanneemlik is, voer hy aan dat dit hier beteken dat die ballingskap, waarna die vers duidelik verwys, as 'n soort offer dien wat vir die Israeliete se sondeskuld boet. Dit is so dat רצה gewoonlik verstaan word as 'n woord met twee betekenis. Die nuutste Duitse woordeboek vir Hebreeus, Gesenius e.a. (2013), vertaal die voorbeelde uit Levitikus van רצה I wat altyd in die nifal is as “Wohlgefallen finden, gnädig angenommen werden”.²³

Clines (2010:540–541) vertaal hierdie gevalle met “be regarded as pleasing, be accepted as satisfactory”. Dit is duidelik hoe hierdie betekenis van toepassing kan wees op 'n offer wat JHWH bevredig. Aan die ander kant is daar רצה II wat deur Gesenius e.a. (2013:1264) op twee maniere vertaal word. Die eerste geval van die werkwoord in Levitikus 26:43 waar *land* die onderwerp is, word met “ersetzt, erstattet bekommen” vertaal en die tweede geval waar *hulle* die onderwerp is, met “bezahlen”. Dit is redelik in ooreenstemming met hoe die 2020-vertaling dit gedoen het. Clines (2010:541), daarenteen, dink dat die twee voorbeelde in 26:43 רצה I óf רצה II kan wees. As die eerste voorbeeld 'n geval van רצה I is, vertaal hy dit met “enjoy, take pleasure (in), delight (in)” wat ook kan sin maak met die geval waar *land* die onderwerp is. Wanneer *hulle* die onderwerp is, dink hy dis dalk eerder 'n geval van רצה II en vertaal hy dit met “pay for, make amends for, make (vicarious) atonement for one’s own sin”.

Maar in beide gevalle gee Clines toe dat die werkwoord dalk die ander betekenis kan hê. Clines is dus ietwat meer onseker as Gesenius e.a. En Clines se onsekerheid maak Boda se argument effens meer oortuigend. Vir Boda betaal die ballinge dus vir hulle sondes soos wat 'n offer moontlik vir sondes in gedeeltes van Levitikus betaal. Hierdie argument ondersteun natuurlik Sklar se verstaan van כפר as die betaling van 'n soort losprys, maar כפר kom glad nie in Levitikus 26 voor nie, dus is hierdie argument ietwat spekulatief. Hoe dit ook al sy, Levitikus 26 is teologies tog verwyder van Levitikus 1–16. Ons het wel *belydenis* en ander woorde wat aan die vorige tekste herinner. Vergifnis word veronderstel, maar daar is nie sprake van bloedoffers nie. Dit behoort natuurlik sin te maak, want Levitikus 26 skets juis die prentjie van Israel wat hulle in die land van hulle vyande bevind. Daar is nie 'n heiligdom of 'n altaar nie. Bloedoffers is eenvoudig nie moontlik nie. Hoewel hierdie denke dus glad nie pas by 'n priesterlike verstaan van versoening nie, is 'n tradisionele priesterlike verstaan van versoening nie moontlik sonder 'n heiligdom nie.

5. Gevolgtrekking

Is daar 'n verband tussen belydenis en vergifnis in Levitikus? Soms, en soms nie. Maar op grond waarvan word mense vergewe en waarom is belydenis in sekere gevalle nodig? In 'n poging om hierdie twee vrae te beantwoord, het hierdie artikel 'n sinkroniese oorsig gebied oor die tekste waar belydenis voorkom. Al drie hoofstukke (Lev. 5, 16 en 26) het basies een gemeenskaplik gedagte, naamlik belydenis en vergifnis, hoewel laasgenoemde op verskillende manier uitgedruk word.

In Levitikus 5:5 is belydenis 'n ekstra element wat bykom onder die sambreelterm אָשָׁם. Belydenis funksioneer saam met 'n חֲטָאת-offer wat uiteindelik tot כֹּפֶר lei, met vergifnis wat veronderstel word (of in die res van perikoop uitgespel word). Die oortredings behels 'n getuie wat nie getuig nie, onreinheidsoortredings en 'n oorhaastige eed. Maar hoekom word mense hier vergewe? Op grond van 'n verbinding van die כֹּפֶר-werking van die חֲטָאת en hulle belydenis. Hier kan nog tot 'n mate met Milgrom saamgestem word, en die idee dat belydenis die sonde versag van bedoeld na onbedoeld. Milgrom se antwoord werk ongelukkig nie vir die res van Levitikus 5 nie. Daar kom wel ekstra elemente by, soos die 20% of die teruggee van die gesteelde voorwerp, plus 20%, maar daar is nie sprake van belydenis nie en Milgrom kan dit nie verklaar nie. Wat wel duidelik is, is dat die werking van die offer nie, soos in Levitikus 4, genoeg is nie. Daar kom altyd iets ekstra by, en belydenis is slegs een moontlike ekstra.

In Levitikus 16:21 bely Aäron die זָוֹן en die חֲטָאת en פָּשַׁע oor die bok vir Asasel namens Israel. Die bok dra dan hierdie goed weg, maar die כֹּפֶר-taal is afwesig vir hierdie handeling. Vergifnis word juis op 'n metaforiese manier uitgebeeld en die woord kom ook nie voor nie. Anders gestel: Die binnewerke van die proses van vergifnis is anders. Hoekom is belydenis hier nodig? Om die oortreding oor te dra na die bok, sodat alles dan weggedra kan word. Dit is dus 'n ander verstaan van belydenis wat hier ter sprake is.

Dit bring ons by Levitikus 26, wat 'n konteks veronderstel waar daar geen heilighdom meer is nie en natuurlik ook nie die moontlikheid van bloedoffers nie. Belydenis lei wel tot 'n wending, met JHWH wat sy verbond onthou. Daar is verder 'n duidelike spanning tussen hierdie teks en Levitikus 16. As die bok vir Asasel sy werk gedoen het en al die זָוֹן weggedra het, waar kom hierdie זָוֹן dan nou vandaan? Hierdie spanning sê moontlik dat die priesterlike outeurs goed verstaan het dat hulle rituele nie die toekoms kon verseker nie. Maar op grond waarvan word die mense dan vergewe? Op grond van JHWH se verbond met die voorvaders! Hulle belydenis, en as Boda reg is, hulle lyding, maak dat JHWH sy verbond onthou. Dit lei tot nuwe moontlikhede.

Ons het dus met drie uiteenlopende sienings van belydenis en vergifnis te doen.

Bibliografie

Achenbach, R. 2003. *Die Vollendung der Tora. Studien zur Redaktionsgeschichte des Numeribuches im Kontext von Hexateuch und Pentateuch*. Wiesbaden: Harrassowitz.

Anderson, G.A. 2009. *Sin: a history*. New Haven: Yale University Press.

Balentine, S.E. 2002. *Leviticus*. Louisville: Westminster John Knox. (Interpretation)

- Bibb, B.D. 2009. *Ritual words and narrative worlds in the book of Leviticus*. Londen: T&T Clark. (LHB/OTS 480)
- Boda, M.J. 2009. *A severe mercy: sin and its remedy in the Old Testament*. Winona Lake: Eisenbrauns.
- Clines, D.J.A. (red.). 1998. *The dictionary of classical Hebrew, IV*. Sheffield: Sheffield Phoenix Press.
- . 2001. *The dictionary of classical Hebrew, V*. Sheffield: Sheffield Phoenix Press.
- . 2007. *The dictionary of classical Hebrew, VI*. Sheffield: Sheffield Phoenix Press.
- . 2010. *The dictionary of classical Hebrew, VII*. Sheffield: Sheffield Phoenix Press.
- Dozeman, T.B. 2017. *The Pentateuch: Introducing the Torah*. Minneapolis: Fortress Press.
- Fabry, H.-J. en H.-W. Jüngling (reds.). 1999. *Levitikus als Buch*. Berlyn: Philo. (BBB 119)
- Gane, R. 2005. *Cult and character. Purification offerings, Day of Atonement, and theodicy*. Winona Lake: Eisenbrauns.
- Gerstenberger, E.S. 1993. *Das 3. Buch Mose Leviticus*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Gesenius, W., H. Donner en R. Meyer. 2013. *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*. 18de uitgawe. Heidelberg: Springer.
- Hartley, J.E. 1992. *Leviticus*. Dallas: Word Books.
- Hieke, T. 2014a. *Levitikus 1–15*. Freiburg, Basel, Wenen: Herder. (HTK)
- . 2014b. *Levitikus 16–27*. Freiburg, Basel, Wenen: Herder. (HTK)
- Hundley, M.B. 2011. *Keeping heaven on earth*. Tübingen: Mohr Siebeck. (FAT II/20)
- Janowski, B. 1982. *Sühne als Heilsgeschehen. Studien zur Sühnetheologie der Priesterschaft und zur Wurzel KPR im Alten Orient und im Alten Testament*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Kamionkowski, S.T. 2018. *Wisdom commentary. Volume 3. Leviticus*. Collegeville: Liturgical Press.
- Klostermann, A. 1877. Beiträge zur Entstehungsgeschichte des Pentateuchs. *Zeitschrift für die gesamte lutherische Theologie und Kirche*, 38(3):401–45.
- Lam, J. 2016. *Patterns of sin in the Hebrew Bible: metaphor, culture, and the making of a religious concept*. New York, NY: Oxford University Press.
- Levine, B.A. 1989. *Leviticus*. New York: Jewish Publication Society.

- . 1993. *Numbers 1–20: a new translation with introduction and commentary*. New York: Doubleday.
- Milgrom, J. 1971. Sin-offering or purification-offering? *Vetus Testamentum*, 21:237–239.
- . 1975. The Priestly doctrine of repentance. *Revue Biblique*, 82(2):186–205.
- . 1976. *Cult and conscience: the ashram and the Priestly doctrine of repentance*. Leiden: Brill.
- . 1990. *Numbers*. 72722. New York: Jewish Publication Society.
- . 1991. *Leviticus 1–16. A new translation with introduction and commentary*. New York: Doubleday. (The Anchor Bible 3)
- . 1996. Further on the expiatory sacrifices. *Journal of Biblical Literature*, 115:511–4.
- . 2000. *Leviticus 17–22. A new translation with introduction and commentary*. New York: Doubleday. (The Anchor Bible 3A)
- Nihan, C. 2007. *From Priestly Torah to Pentateuch: a study in the composition of the book of Leviticus*. Tübingen: Mohr Siebeck. (FAT II/25)
- Poorthuis, M.J.H.M. en J. Schwartz (reds.). 2000. *Purity and holiness: the heritage of Leviticus*. Leiden: Brill. (Jewish and Christian Perspectives 2.)
- Rendtorff, R. 2004. *Leviticus*. Neukirchner-Vluyn: Neukirchener Verlag (BKAT 3).
- Röhrig, M.J. 2021. *Innerbiblische Auslegung und priesterliche Fortschreibungen in Lev. 8–10*. Tübingen: Mohr Siebeck. (FAT II/128)
- Sakenfeld, K.D. (red.). 2009. *The New Interpreter's Dictionary of the Bible. Volume 5*. Nashville: Abingdon.
- Schenker, A. 1997. Once again, the expiatory sacrifices. *Journal of Biblical Literature*, 116: 697–9.
- . 2000. *Recht und Kult im Alten Testament: achtzehn Studien*. Freiburg, Switzerland: Universitätsverlag.
- Schwartz, B.J. 2000. Israel's holiness: the Torah traditions. In Poorthuis en Schwartz (reds.) 2000.
- Sklar, J. 2005. *Sin, impurity, sacrifice, atonement: the Priestly conceptions*. Sheffield: Sheffield Phoenix Press.
- . 2014. *Leviticus: an introduction and commentary*. Downers Grove: IVP Academic. (Tyndale Old Testament Commentary)
- . 2023. *Leviticus: the Lord's holy people living out his holy character*. Grand Rapids: Zondervan. (Zondervan Exegetical Commentary on the Old Testament)

Steymans, H.U. 1999. Verheißung und Drohung: Lev. 26. In Fabry en Jüngling (reds.) 1999.

Van der Merwe, C.H.J., J.A. Naudé en J. Kroeze. 2017. *A biblical Hebrew reference grammar*. Tweede uitgawe. New York: Bloomsbury T&T Clark.

Watts, J.W. 2013. *Leviticus 1–10*. Leuven: Peeters. (HCOT)

—. 2023. *Leviticus 11–20*. Leuven: Peeters (HCOT)

Wenham, G.J. 1979. *Leviticus*. Grand Rapids: Eerdmans.

Eindnotas

¹ Sien byvoorbeeld die werk van Achenbach (2003), of die oorsig in Dozeman (2017:433–4).

² Sien Numeri 14:19, 20, 25, 26, 28; 15:25, 26, 28; 30:6, 9, en 13.

³ Milgrom (1971) was die eerste geleerde wat geargumenteer het dat תְּזַחַּח (die offer) vertaal moet word met *reinigingsoffer* (“purification offering”) in plaas van die tradisionele *sondeoffer* (“sin offering”). Verskeie ouer kommentare en ook meer onlangse kommentare volg hom reeds in dié verband. Wenham (1979:88–9) en Hartley (1992:55) is voorbeelde van ouer kommentare. Meer onlangs voorbeelde sluit Sklar (2013:111 en 2023:139) en Kamionkowski (2018:25) in. Hieke (2014:88–92) bied ’n uitstekende oorsig oor hierdie debat. Dieselfde is min of meer waar van *hersteloffer* vir תְּשַׁחֵם. In 1976 het Milgrom ’n boek gepubliseer waarin hy geargumenteer het vir “reparation offering”. Sien die oorsig in Hieke (2014:85–8).

⁴ Levine (1989:19) vertaal die term met “unwittingly” en Milgrom (1991:228–9) met “inadvertently”. Die meeste geleerdes voer aan dat iemand iets per ongeluk doen (sien Watts 2013:329, Hartley 1992:59, Sklar 2013:110 ens.).

⁵ In Sklar (2023) se nuutste kommentaar, waarin hy telkens die “structure and literary form” van elke hoofstuk aanbied, word hierdie prosthesis/apodosis-struktuur duidelik uitgelig. Wat Levitikus 4–5 betref, sien Sklar (2023:132–8 en 155–8).

⁶ Volgens Watts (2013:331) verwys “die gesalfde priester” na die hoëpriester. Eersgenoemde uitdrukking is slegs in P te vinde. In Levitikus 21:10 word verwys na die הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל wat ook die beskrywing is wat in Konings, Haggai en Sagaria gebruik word.

⁷ Janowski (1982:256) vertaal met “schuld/haftpflichtig sein, werden”.

⁸ Milgrom (1991:231) vertaal dit met “to the detriment of the people”, wat meer ’n objektiewe betekenis weergee.

⁹ Inderdaad; sien Sklar (2005:164–82) se sesde hoofstuk! ’n Mens moet ook byvoeg dat Sklar (2005:184–5) nie die betekenis van “reiniging” in Levitikus 4 en 5 en ook 16 uitsluit nie. In sy verstaan kan beide betekenisse soms vermeng word, wat nie te ver is van my argument hierbo nie.

¹⁰ Sien eindnota 3.

¹¹ סלה en כפר kom as kombinasie in verse 10, 13, 16, 18 en 26 voor. In vers 6 kom כפר alleen voor.

¹² Anderson (2009:15–26) bied ’n deeglike oorsig aan oor die gebruik van hierdie metafoor in die Ou Testament. Lam (2016:16–87) betree ook hierdie debat met ’n nog omvangryker bespreking.

¹³ Schenker (2000:109) som dit goed op: “Der *Ritus* ist der des תּוֹשָׁאָה Opfers, der *Zweck* der des אֶשֶׁם.” (skuinsgedruk in oorspronklike).

¹⁴ Sien 6:3 in Afrikaans of 5:22 in die Masoretiese teks. Sien besprekings in Milgrom (1991:347–8), Hartley (1992:83) en Watts (2013:372).

¹⁵ Daar is ook diakroniese argumente dat die twee terme eintlik hier by *onreinheid* gevoeg is en nie oorspronklik deel was van die verse nie. Sien Nihan (2007:361).

¹⁶ Sien bespreking in Schwartz (2000:47–59), of Bibb (2009:152).

¹⁷ Levitikus 1:4; 4:20, 26, 31, 35; 5:6, 10, 13, 16, 18, 26; 6:23; 7:7; 8:15, 34; 9:7 (x2); 10:17; 12:7, 8; 14:19, 19, 20, 21, 29, 31, 53; 15:15, 30; 16:6, 10, 11, 16, 17 (x2), 18, 20, 24, 27, 30, 33 (x3) en 34.

¹⁸ Levitikus 17:11 (x2), 19:22 en 23:28. Laasgenoemde geval is ’n verwysing na die opruimdag, en die gevalle in Levitikus 17 verwys na die funksionering van bloed in die kultus, en in hoofstuk 19 vind ons ’n verwysing na die אֶשֶׁם-offer.

¹⁹ Sien veral die bydrae van Steymans (1999:273–4). Hy wys daarop dat waar daar in Deuteronomium 28 sprake is van seëninge en vloeke, Levitikus 26 eintlik meer oor beloftes en bedreigings gaan.

²⁰ Dit is interessant dat die woord tussen Levitikus 16 en 26 wel ’n paar keer in die Heiligheidswetgewing voorkom, naamlik: 17:16; 18:25; 19:8; 20:17, 19 en 22:16. Op een uitsondering na word die woord altyd saam met die werkwoord נָשָׂא gebruik om die toestand van skuld uit te druk. Die uitsondering is 18:25, awat daartoe lei dat die land die inwoners uitspoeg.

²¹ Sien Van der Merwe e.a. (2017:341) se bespreking van die *beth cause* wat nou verwant is aan die *beth instrumenti*. Indien ’n mens die voorsetsel as ’n *beth cause* sou verstaan, sou ’n mens dit kon vertaal met “hulle het זָיָן bekom, *omdat* hulle מָעַל gepleeg het.”

²² Vanuit ’n diakroniese perspektief word verse algemeen verstaan as later tekste op dieselfde diakroniese vlak as H (sien Nihan 2007:327–49).

²³ Levitikus 1:4; 7:18; 19:7; 22:23, 25 en 27.