



GÖTEBORGS UNIVERSITET  
LITTERATUR, IDÉHISTORIA OCH RELIGION

# Bruket av ἱερότευμα i 1 Petr dess teologiska och retoriska funktioner

The use of ἱερότευμα in 1 Peter  
its theological and rhetorical functions

Johanna Dahl

*Termin:* Ht 2011

*Kurs:* RKT235, 15 hp

*Nivå:* Magister

*Handledare:* Gunnar Samuelsson

## Abstract

Which theological and rhetorical functions may the naming *ἱεράτευμα* of the recipients have had in First Peter?

This paper provides a theological and rhetorical analysis of the use of *ἱεράτευμα* in First Peter. Theological background is provided through intertextual research on its occurrences in the Septuagint (Ex 19:6; 23:22 and 2 Macc 2:17).

Analysis of the theological and rhetorical functions of *ἱεράτευμα* in First Peter builds on rhetorical methods, and predominantly the work of professor Lauri Thurén.

This study shows that the recipients are strangers dealing with a situation of persecution and internal conflict. In this situation the naming *ἱεράτευμα* functions as an important identity marker in a complex of identity markers belonging to the people of Israel. These are purposely used by the author in his parenetic strategy to provide strength and courage to the recipients through the covenant of God, the experience of Israel, and the coming to Christ (1 Peter 1:3-2:10). The function of *ἱεράτευμα* is developed in new and certain ways and is given Christological impact. The use is also parenetically designated to have real consequences in the situation of the recipients in relation to God, the unbelieving community and when facing persecutors.

This paper shows that the theological and rhetorical use of *ἱεράτευμα* in First Peter is of greater importance in the letter as whole than what easily can be discovered.

## Keywords

First Peter, priesthood, rhetoric, covenant, parenthesis, persecution.

# Innehåll

Abstract .....	2
Keywords.....	2
Innehåll.....	3
Figurer .....	4
1. Inledning.....	5
1.1 Problem.....	5
1.2 Syfte och frågeställning .....	7
1.3 Metod och avgränsningar .....	7
1.4 Material.....	8
2. Huvuddel .....	10
2.1 ἱεράτευμα.....	10
Härledning och grundläggande innebörd av ἱεράτευμα.....	10
2.2 ἱεράτευμα i Gamla och Nya testamentet.....	11
Andra Mosebok 19:6.....	12
Andra Mosebok 23:22.....	18
Andra Mackabeerboken 2:17 .....	20
Sammanfattning av bruket av ἱεράτευμα i Gamla testamentet .....	21
2.3 Första Petrusbrevets sammanhang.....	22
Mottagarna i text och historia .....	22
Sammanfattning av sammanhanget för Första Petrusbrevet.....	27
2.4 Författarens retoriska strategi och ἱεράτευμα .....	27
2.5 Funktionen av ἱεράτευμα inom Första Petrusbrevet.....	32
Första Petrusbrevet 2:5 .....	32
Första Petrusbrevet 2:9 .....	37
ἱεράτευμα i Första Petrusbrevet .....	40
3. Resultat.....	45
3.1 Teologiska funktioner.....	45
3.2 Retoriska funktioner .....	47
4. Litteratur.....	48

## Figurer

Figur 1, 1 Petr 2:4a-5a, hämtad från Lauri Thurén (1995), s. 126. ....	34
Figur 2, 1 Petr 2:4b-5a, hämtad från Lauri Thurén (1995), s. 126. ....	35
Figur 3, 1 Petr 2:5, hämtad från Lauri Thurén (1995), s. 127. ....	35
Figur 4, 1 Petr 2:9-10, hämtad från Lauri Thurén (1995), s. 129. ....	38

# 1. Inledning

## 1.1 Problem

Vad menar författaren till Första Petrusbrevet när han förkunnar: ”låt er byggas upp [...] till ett heligt *prästerskap*, som skall frambära andliga offer”<sup>1</sup> och ”ni är ett utvalt släkte, ett konungsligt *prästerskap*, ett heligt folk, ett Guds eget folk”<sup>2</sup>? Detta är två bibelställen som har varit med och förändrat världen.

Hur skulle vårt samhälle och kyrkan ha sett ut idag om inte Martin Luther presenterat läran om det allmänna prästadömet? Det är möjligt att skillnaden är större än vi tror. För denna lära förmådde med teologisk motivering bryta ner en av det förindustrialiserade samhällets djupaste klyftor: den mellan präster och kyrkans lekfolk.<sup>3</sup> Så har dessa två verser, Första Petrusbrevet 2:5 och 2:9, legat till grund så väl för reformationens utbredning som puritanismen, den evangeliska väckelsen och till ideologin bakom det demokratiska samhälle vi har i Sverige idag.<sup>4</sup>

Dessa två verser i Första Petrusbrevet har en tolkningshistoria som i hög grad har tagits för given under senaste fem hundra åren. Det började med att Martin Luther i sin kommentar till Första Petrusbrevet från 1539 utlade dessa verser som att alla troende, prästvigda eller ej, utgör ett enda prästadöme med samma auktoritet, möjlighet och skyldighet att komma inför Gud och att tjäna Honom. Luther skriver:

He is the Priest and we are His brothers, all Christians have the authority, the command, and the obligation to preach, to come before God, to pray for one another, and to offer themselves as a sacrifice to God. Nevertheless, no one should undertake to preach or to declare the Word of God unless he is a priest.<sup>5</sup>

Luther var ibland mycket kritisk mot hur påvar och präster levde upp till sina ämbetens implikationer: att inte endast vara präster till det yttre utan också ett andligt prästadöme.<sup>6</sup> In i denna situation av skarp åtskillnad mellan att vara präst och lekman hävdade Luther att alla kristna är präster.<sup>7</sup> Han gjorde alltså en ganska direkt överföring från Andra Mosebok 19:6 och Första Petrusbrevet 2:5 och 2:9 till sitt eget och den samtida katolska kyrkans sammanhang.<sup>8</sup> Och Luther betonade den funktionella dimensionen av benämningen av

---

<sup>1</sup> 1 Petr 2:5.

<sup>2</sup> 1 Petr 2:9.

<sup>3</sup> Olsson, s. 87.

<sup>4</sup> Elliott (1966), s. 3.

<sup>5</sup> Luther, s. 54.

<sup>6</sup> Luther, ss. 52–53.

<sup>7</sup> Olsson, s. 87.

<sup>8</sup> Luther, ss. 52–55.

folket som präster, dvs. att syftet med verserna var att alla, kollektivt och individuellt, i praktiken skulle fungera som präster. Men vad Luther inte tog hänsyn till är att skriven kommunikation, som t ex ett brev, får betydelse och mening inte bara av vad orden och satserna i brevet betyder och hur de är strukturerade i meningssammanhang, utan också från interaktionen mellan den i texten inkodade författaren och åhöraren.<sup>9</sup> Detta, när ett stycke kommunikation lyfts ur sitt specifikt inkodade sammanhang, ökar risken för missförstånd.

Därmed är det möjligt att Luthers utläggning som legat till grund för läran om det allmänna prästadömet kan bygga på en exegetiskt illegitim överföring och en anakronism så att den retoriska och teologiska funktionen hos ordet för prästadöme (ἱεράτευμα) i Första Petrusbrevet 2:5 och 2:9 inte är signifikanta som utgångspunkter för denna lära.

Sedan Luthers dagar, och särskilt under 1900-talet, har förståelsen av kyrkan som ett prästadöme delat mellan alla troende successivt blivit en viktig del i kyrkans självmedvetenhet, en i kyrkan djupt förankrad tolkningstradition. Vi kan alltså ha att göra med ett tolkningsmässigt missförstånd som lärs in och lärs ut, och kommit att införlivas i vår kyrkosyn och blivit något grundläggande i ekklesiologiska sammanhang. Och det gäller inte bara i lutherska kyrkor, utan sedan efter Andra världskriget också den romersk-katolska kyrkan.<sup>10</sup>

Vi befinner oss nu dessutom i ett skede i historien när kyrkans identitet prövas och omprövas, en situation som på många vis liknar den i Första Petrusbrevet. I vårt alltmer postmoderna samhälle finns djupgående kamp med frågor om identitet, tillhörighet och det som har verklig bärighet.<sup>11</sup> Detta återaktualiserar behov att studera ställena där folkets identitet som kristna tydliggörs, t ex dessa ställen där folket kallas för ett prästerskap eller prästadöme (ἱεράτευμα). Och Första Petrusbrevet som helhet är i högsta grad ett brev som har med identitetsfrågor att göra. Det är ett brev av tröst till lidande kristna som var i behov av en kristen identitet att ta spjärn mot.<sup>12</sup>

I många församlingar i Svenska kyrkan sker nu bearbetning och omformning av prästens respektive lekfolkets roll. Ofta framhålls i sådan bearbetning Luthers lära om det allmänna prästadömet som ett bibelmotiverat skäl att alltmer ge utrymme för lekfolkets aktiva tjänande i gudstjänst och församlingsliv.

En rätt förståelse av vad Första Petrusbrevets författare avsåg när han kallade

---

<sup>9</sup> Thurén (1990), s. 42.

<sup>10</sup> Elliott (1966), s. 3.

<sup>11</sup> Pedersen, ss. 552–553.

<sup>12</sup> Thurén (2004) s. 359.

mottagarna *ἱεράτευμα* vore väsentlig, så väl exegetiskt (för att bättre förstå de aktuella bibelställena), som ekklesiologiskt (för att kyrkans lära och liv ska vara välgrundade) och själavårdsmässigt (för att kyrkans folk ska bli allt tryggare i sin identitet). Jag ämnar alltså studera bruket av *ἱεράτευμα* i Första Petrusbrevet främst ur ett exegetiskt perspektiv men även i viss mån ur ett ekklesiologiskt perspektiv.

## 1.2 Syfte och frågeställning

Studien har som syfte att söka klarhet i vad författaren till Första Petrusbrevet avsåg när han använde *ἱεράτευμα* i det sammanhang som Första Petrusbrevet utgör. Studiens huvudfrågeställning lyder:

### **Vilka teologiska och retoriska funktioner kan bruket av benämningen *ἱεράτευμα* ha haft i Första Petrusbrevet?**

Denna frågeställning rymmer två explicita dimensioner inom vilka användningen av *ἱεράτευμα* i Första Petrusbrevet ska undersökas: en teologisk och en retorisk.

## 1.3 Metod och avgränsningar

För att kunna svara på frågan om den teologiska dimensionen krävs att jag undersöker: Hur bör termen *ἱεράτευμα* förstås i Första Petrusbrevet och vad är det för ett prästadöme som åsyftas? För att komma åt den teologiska klangbotten hos *ἱεράτευμα* i Bibeln som helhet samt i Första Petrusbrevet kommer jag att lägga stor vikt vid intertextuell analys.

För att svara på frågan om den retoriska dimensionen kommer *ἱεράτευμα*-ställets retorisk-litterära sammanhang inom Första Petrusbrevet analyseras. Retorisk-kritisk metod tillämpad på Bibelns brev ger verktyg för att söka förstå ett stycke kommunikation så att skriftens egen inbördes argumentation, inkodade interaktion, meningssammanhang och integritet tas tillvara. Metoden har dock en inneboende begränsning som består i relationen mellan den s k retoriska situationen och den historiska situationen.

Den retoriska situationen består av bilden av åhörarskaran som författaren verkar anta, av åhörarskarans förutsättningar och förväntningar, och som ett resultat av detta, av textens avsedda effekter.<sup>13</sup>

Vid studium av en text kommer retorisk-kritisk metod alltså inte åt att studera den verkliga historiska situationen som ligger bakom en text (situationen för mottagarna av Första Petrusbrevet). Den retoriska kritiken söker avgöra vilken sorts situation ”den retoriska situationen” som författaren verkar ha i åtanke: åhörarnas attityder, värderingar och behov i

---

<sup>13</sup> Thurén (1990), s. 71.

den specifika situation in i vilken han talar eller producerar en text. Vidare analyseras de strategier och tekniker för argumentation som används i texten.<sup>14</sup> Sådan analys tillämpad på de sammanhang där mottagarna kallas *ἑρᾶτευμα* kan ge större förståelse av vad som kan ha varit författarens avsikt.

Metoden bidrar med att urskilja den typ av åhörarskara och den typ av situation i vilken texten var ämnad (dock inte med nödvändighet samma som den historiska åhörarskaran och deras situation).<sup>15</sup> Denna begränsning behöver dock inte vara en nackdel i studium av Första Petrusbrevet, då det i forskarvärlden finns kraftigt delade meningar om brevets genre, innehåll och historiska situation.<sup>16</sup> Med retorisk-kritisk metod är det i princip möjligt att undvika dilemmat med att rekonstruera mottagarnas historiska omständigheter, eftersom det inte är den verkliga utan den inkodade, åhörarskaran som avses i texten. Och dessa är en konstruktion gjord av författaren.<sup>17</sup>

Då denna studie alltså har en metodologiskt bredare ansats än endast den retorisk-kritiska kommer även resonemang kring mottagarnas historiska situation behandlas, i dialog med resultat från analysen av den retoriska situationen. Detta finner jag vara nästintill nödvändigt då huvudordet för studien, *ἑρᾶτευμα*, är mycket ovanligt och en alltför smal ansats skulle göra slutresultatet osäkert. En renodlat retorisk-kritisk ansats hade därför i detta sammanhang inte varit lämplig.

Frågeställningen är öppet formulerad, utgår ifrån frågeordet ”vilka”, för att kunna fånga upp teologiska och retoriska funktioner av olika vikt och relevans och på så vis förmå teckna en komplex och dynamisk bild. Men detta innebär samtidigt att den inte gör anspråk på att få med alla teologiska och retoriska funktioner som kan finnas bakom bruket av *ἑρᾶτευμα*. Jag bedömer dock att jag fått med de viktigaste.

Strukturen för studien kan betraktas som en rörelse från själva ordet *ἑρᾶτευμα* och dess betydelse i Gamla testamentet, till ordets funktion i argumentationen i Första Petrusbrevet.

#### 1.4 Material

Huvudkällor för denna studie är Bibeln, med betoning på Nya testamentet, och studium av dess grundtext, den grekiska översättningen av Gamla testamentet (LXX) som av allt att döma var den Bibel som Första Petrusbrevets mottagare brukade. En stor del av studien

---

<sup>14</sup> Thurén (1990), s. 43.

<sup>15</sup> Thurén (1990), ss. 70–71.

<sup>16</sup> Elliott (1990), s. 22.

<sup>17</sup> Thurén (1990), s. 43.



kommer också baseras på sekundärlitteratur.

I forskningen kring betydelsen av ἱεράτευμα i Första Petrusbrevet behandlas särskilt konstruktionen βασιλειον ἱεράτευμα (1 Petr 2:9): huruvida den bör förstås som två substantiv (kungar och ett prästadöme) eller ett adjektiv och ett substantiv (ett kungligt prästadöme). Detta är ett angreppspunkter som vår studie påverkas av och behöver förhålla sig till, även om bara ena referensen till ἱεράτευμα i Första Petrusbrevet berörs (2:9). Om βασιλειον ἱεράτευμα i detta sammanhang bör förstås som ett sammansatt begrepp (adjektiv och substantiv) ökar komplexiteten i att förstå vad författaren till Första Petrusbrevet avser.

I retorisk-kritisk bibelforskning har Första Petrusbrevet rönt förhållandevis stort intresse i forskarvärlden. Det är beroende av att dess författare har en något högre stil och möjligen även retorisk medvetenhet än NTs författare i allmänhet. Denna större retoriska medvetenhet kan få konsekvenser för hur författaren brukar ἱεράτευμα.

Det finns två författare vilkas verk är av särskild vikt för denna studie: Lauri Thurén och John H Elliott.

Lauri Thurén har skrivit flera titlar över Första Petrusbrevet som ur ett retoriskt perspektiv belyser brevförfattarens argumentation: *The Rhetorical Strategy of 1 Peter: With Special Regard to Ambiguous Expressions* (1990), och *Argument and Theology in 1 Peter* (1995) m fl. Dessa titlar behandlar i detalj argumentationen i Första Petrusbrevet. Särskilt *The Rhetorical Strategy of 1 Peter: With Special Regard to Ambiguous Expressions* (1990) har väckt uppmärksamhet i forskarvärlden genom att Thurén föreslår att tvetydiga uttryck i Första Petrusbrevet kan vara menade att fungera tvetydigt som en retorisk ”device” för att med samma formulering adressera olika målgrupper.

John H Elliott har bidragit med flera viktiga verk i forskning kring Första Petrusbrevet. I hans tidiga verk *The Elect and the Holy: An Exegetical Examination of 1 Peter 2:4-10 and the Phrase βασιλειον ἱεράτευμα* (1966) ligger tyngdpunkten på språklig analys av 1 Petr 2:4-10 och dess parallelltexter. Sedan 1980-talet belyser dock Elliotts verk i första hand exegetiken ur ett socio-historiskt perspektiv, exempelvis i *A Home for the Homeless: a Social-Scientific Criticism of 1 Peter, its Situation and Strategy* (1981). I denna behandlas särskilt mottagarnas situation som gäster och främlingar i ett främmande sammanhang.

## 2. Huvuddel

När nu denna studie kretsar kring bruket av ett särskilt ord, *ιεράτευμα*, och syftet med detta, behöver vi först veta vad detta ord har för semantisk innebörd. Därför kommer en enklare analys av ordet *ιεράτευμα* att ges. Den språkliga analysen är av värde för att förstå vilken typ av ord vi har att göra med.

### 2.1 *ιεράτευμα*

#### **Härledning och grundläggande innebörd av *ιεράτευμα***

På svenska har *ιεράτευμα* i allmänhet översatts som (ett allmänt) prästadöme eller prästerskap. Dessa är tyvärr ganska otydliga begrepp. För ”präst” är i svenskan en mångtydig benämning som kan beteckna både 1) en församlingsledare i kyrkan (en befintlig och klart definierad yrkesgrupp), och mer allmänreligiöst 2) någon som avskild för att frambära religiösa offer (såsom Gamla testamentets präster). Denna tvetydighet bottnar i att grekiskan har två ord som på svenska översätts ”präst”: *ιερεύς* (offerpräst) och *πρεσβυτέρος* (äldste, församlingsledare). Ordet *ιεράτευμα* anknyter alltså etymologiskt till den prästtjänst som en offerpräst hade, inte till tjänsten hos en församlingsledare.

Benämningen av folket som präster i Första Petrusbrevet 2:5 och 2:9 öppnar för ytterligare betydelser av prästerskap. Substantiv såsom *ιεράτευμα*, som är bildade av verb som slutar med *-εω* (*ιεράτεω*), är nära sammankopplade med verbets handling (*ιερός*: helig, *-εω*: -görare). Dessa substantiv kallas för *nomina actionis*. De uttrycker att någon fullgör en särskild funktion som profession: att fungera som kung (*βασιλεύω*). På samma vis har *ιεράτεω* betydelsen att fungera som präst.<sup>18</sup>

Substantiven som slutar på *-εμα* uttrycker att man inte är en isolerad person, utan att man hör till ett kollektiv. De uttrycker alltså att man finns i ett större sammanhang i vilket man har en särskild funktion.<sup>19</sup> Detta ger *ιεράτευμα* den särskilda betydelsen: ”the community of those functioning as priests”<sup>20</sup>, “a body of priests”<sup>21</sup>. Denna gemenskapsdimension är svår att fånga i benämningar på svenska som inte redan är laddade med moderna, ofta politiska, betydelsenyanser: t ex kollegium eller kollektiv.

I grekiskan finns flera ord för att benämna präster. Att välja *ιεράτευμα* istället för *ιερωσύνη* (prästadöme, prästtjänst) eller *ιερατεία* (prästämbete, prästtjänst), som var de

---

<sup>18</sup> Elliott (1966), s. 65.

<sup>19</sup> Elliott (1966), s. 67.

<sup>20</sup> Elliott (1966), s. 68.

<sup>21</sup> Elliott (1966), s. 68.

vanliga termerna för prästerskap, antyder att författaren särskilt ville hålla fram de funktionella och korporativa aspekterna.<sup>22</sup>

Ingen enskild kristen kallas någon gång i Nya testamentet för präst (ἱερεύς), även om kyrkan i Uppenbarelseboken 1:6 kollektivt kallas för ett kungarike [och] präster (βασιλείαν ἱερεῖς), i Uppenbarelseboken 5:10 och Uppenbarelseboken 20:6 kallas kungar och präster (βασιλεῖς καὶ ἱερεῖς).<sup>23</sup> Dessa ställen går tillbaka till samma sammanhang som Första Petrusbrevets βασιλεῖον ἱεράτευμα (i första hand 2 Mos 19:6). Redan på Nya testamentets tid verkar alltså grundbegreppet från Andra Mosebok 19:6 tolkas tvetydigt: antingen med kollektivt eller individanknutet anslag. Ändå verkar alla sammanhang som alluderar till Andra Mosebok 19:6 behandla Guds folk som ett kollektiv snarare än som en samling personer, även om det inte alltid visas i ordval såsom ἱεράτευμα.

Sammanfattningsvis visar alltså den etymologiska analysen av ἱεράτευμα att detta ord är ett substantiv med särskilda kollektiva och handlingsanknutna dimensioner. Detta kommer att visa sig stämma mycket väl överens med hur ordet används, så väl i Septuaginta som i Första Petrusbrevet. För att bättre förstå den teologiska klangbild som ἱεράτευμα kan ha gett författaren och Första Petrusbrevets mottagare kommer vi nu att göra ett intertextuellt studium av aktuella sammanhang.

## 2.2 ἱεράτευμα i Gamla och Nya testamentet

Substantivet ἱεράτευμα (prästadöme/prästerskap) är ett ovanligt ord. Det finns bara två gånger i Nya testamentet, varav båda i Första Petrusbrevets andra kapitel (1 Petr 2:5 och 2:9). Det har alltså fått en mycket sparsam och lokalt präglad användning i nytestamentligt sammanhang. Så kan också sägas om användningen i Septuaginta, där det finns tre gånger (i 2 Mos 19:6; 23:22, samt 2 Mack 2:17). Detta, när ett ovanligt ord används istället för snarlika vanliga alternativ, är det möjligt att det ovanliga bär särskild vikt i sammanhanget. Så finner jag vara fallet med ἱεράτευμα, särskilt när det används i Nya testamentet.

I den hebreiska bibeln är det vanliga ordet för att beteckna präster כהנים (*kohanim*). Detta har i Septuagintas version av Andra Mosebok 19:6 översatts till ἱεράτευμα. Det hebreiska grundordet äger inte samma korporativa aspekter som ἱεράτευμα, men kontexten i Andra Mosebok 19:6 kan ha bidragit till att Septuagintas författare valde just det ovanliga ordet ἱεράτευμα.

Då ἱεράτευμα bara används fem gånger sammanlagt i Nya och Gamla testamentet

---

<sup>22</sup> Elliott (1966), s. 74.

<sup>23</sup> Hurst, ss. 963–964.

(LXX) och att alla verser där ἱεράτευμα förekommer rymmer likartade formuleringar och likartat ordförråd indikerar att det finns inre samband mellan dessa verser. För att bättre förstå hur dessa relaterar till varandra och till användningen i Första Petrusbrevet kommer nu vart och ett av dessa ställen att analyseras separat. Vi börjar med de äldsta, från Andra Mosebok, eftersom dessa var kända när Andra Mackabéerboken och Första Petrusbrevet författades.

Första Petrusbrevets mottagare i Mindre Asien, oavsett om de är judekristna eller hednakristna, kan antas bruka Septuagintas version av Gamla testamentet. Även Första Petrusbrevets författare citerar ur Septuaginta. Därför kommer denna studie i den mån den behandlar GT i huvudsak använda denna översättning.

Septuaginta, till skillnad från det hebreiska Gamla testamentet, inkluderar de deuterokanoniska skrifterna (de gammaltestamentliga apokryferna), till vilka Andra Mackabéerboken räknas. När nu Septuaginta generellt kan betraktas som helig skrift för både författare och åhörarskara är det möjligt att i vår analys av förekomster av ἱεράτευμα även behandla stället i Andra Mackabéerboken 2:17 som befinnande sig i ett spann från att betraktas som en aktad skrift till att betraktas som helig Skrift.

### **Andra Mosebok 19:6**

I denna vers har Israels folk under sin ökenvandring just kommit fram till Sinai berg. Versen är belägen i hjärtat av Guds förklaring av sin relation till Israel (2 Mos 19:3-6). Det som har föregått detta ögonblick har i hög grad varit förberedelser. Nu sker det som allt annat rört sig mot.<sup>24</sup> Israels status som utvalda beskrivs genom formen av semipoetiska idiom.<sup>25</sup>

Ni skall för mig vara ett kungligt prästadöme och ett heligt folk. Dessa ord skall du tala till Israels söner. (2 Mos 19:6)

ὕμεῖς δὲ ἔσεσθε μοι βασιλειον ἱεράτευμα καὶ ἔθνος ἅγιον. ταῦτα τὰ ῥήματα ἐρεῖς τοῖς υἱοῖς Ἰσραηλ. (2 Mos 19:6)

En präst är i allmänhet någon som överskrider begränsningar för hur en människa får nalkas en helig Gud, genom att begränsningarna under vissa betingelser tas bort (när prästen utfört vissa påbjudna helgelsehandlingar). Därigenom visar prästen vad det är att vara i Guds närhet, inför Gud och att tillbe honom.<sup>26</sup> I Andra Mosebok 19:6 är första gången en prästerlig institution knuten till israeliterna som folk nämns. Offer har dock förekommit sedan tidigt i Första Mosebok (1 Mos 4:4; 8:20; 22:13, 31:54 och 46:1). I samband med

---

<sup>24</sup> Durham, s. 265.

<sup>25</sup> Davies, s. 60.

<sup>26</sup> Davies, s. 240.

uttåget ur Egypten (2 Mos 12) åläggs varje familjefar att å sitt hushålls vägnar slakta ett lamm och stryka blodet på dörrposten för att få skydd från den sista plågan. Denna händelse kan betraktas som en slags allmän prästtjänst, instiftad före det aronitiska prästämbetet (se senare detta avsnitt). Vi kan emellertid konstatera att innan Gud instiftade den särskilda prästtjänsten verkar det ha funnits en praxis där patriarker fungerade som offerpräster.<sup>27</sup>

En stor fråga i forskningen kring detta ställe i Septuaginta har varit huruvida βασιλειον i likhet med ἅγιον (helig) fungerar som ett adjektiv i neutrum (kunglig) eller som ett substantiv i neutrum (kungarrike). Båda varianterna är syntaktiskt möjliga.<sup>28</sup> Denna språkliga dispyt är av viss, men ganska liten, relevans för vår frågeställning. Den handlar om huruvida βασιλειον ἱεράτευμα bör förstås som ett sammansatt begrepp i Septuaginta (och därmed även i 1 Petr 2:9 kan behöva behandlas som ett begrepp).

För att djupare undersöka detta behöver vi studera relationen mellan Septuagintas översättning βασιλειον ἱεράτευμα och den hebreiska grundtextens ממלכת כהנים, hebr. *mamlechet kohanim* (ett rike av präster). Ordföljden i Septuagintas översättning av Andra Mosebok 19:6 följer Masoretiska textens ממלכת כהנים, fastän ordföljden utifrån ett grekiskt perspektiv med fördel hade kunnat vara omvänd, dvs ἱεράτευμα βασιλειον (substantiv, adjektiv).<sup>29</sup>

För att kunna dra välgrundade slutsatser om syntaxen för denna vers i Septuaginta behöver även den hebreiska grundtexten undersökas, för att se vilka letrådar den ger för att förstå βασιλειον ἱεράτευμα. Hebreiskan använder dock inte adjektiv så som grekiskan gör. Istället kan substantiv fogas ihop på ett sätt som liknar engelskans genitivkonstruktioner med "of" (*City of London*). Den mest naturliga läsningen av ממלכת כהנים är att låta substantivet כהנים fungera som appositionellt genitiv efter ממלכת (kungarrike, kunglig).<sup>30</sup>

I hebreiskan kan med fördel ממלכת antas vara huvudordet som bestäms av כהנים (medan grekiskan har ἱεράτευμα som huvudord, om βασιλειον förstås som ett adjektiv<sup>31</sup>). I och med Septuaginta förskjuts alltså betydelsen av begreppet från att betona kungariketsdimensionen till att betona prästadömet. En god och mångsidig översättning från hebreiska till engelska är därmed "*kingdom of priests*" eller till svenska "ett rike av präster" eller "prästerrike". Notera att hebreiskan, genom att ha כהנים (präster) i plural, inte får fram samma kollektivistiska dimension som ligger i βασιλειον ἱεράτευμα (ett kungligt

---

<sup>27</sup> Duke, s. 646.

<sup>28</sup> Elliott (1966), s. 63.

<sup>29</sup> Achtemeier, s. 164.

<sup>30</sup> Davies, s. 94.

<sup>31</sup> Schrenk, s. 249.

prästadöme). Å andra sidan fungerar מלמלמ (ett rike) som en sammanhållande enhet, särskilt då det också är huvudordet. Och hela sammanhanget bär karaktär av ett kollektivt tilltal.

Elliott framhåller att i Septuaginta tenderar βασιλειον att ha nominal karaktär när det används, vilket förefaller vara det starkaste skälet för att så skulle vara fallet även här.<sup>32</sup> Det finns även antika argument för uppfattningen att βασιλειον fungerar som substantiv. Filon av Alexandria (ca 25 f Kr-40 e Kr), filosof och jude i diaspora, verkar ha uppfattat Septuagintas βασιλειον ιεράτευμα som två substantiv.<sup>33</sup> I sin skrift Περι των νηψας ο Νωε ευχεται και καταραται återger Filon Andra Mosebok 19:6 som ”βασιλειον και ιεράτευμα θεοῦ”<sup>34</sup>. Han fogar alltså in ett ”και”. Detta visar att begreppet βασιλειον ιεράτευμα mycket väl kunde förstås som två substantiv vid den tid som Första Petrusbrevets författare och mottagare läste Septuaginta och återanvände begreppet. Men det är inte givet att Filon hade uppfattat βασιλειον ιεράτευμα i Första Petrusbrevet likadant som han uppfattade begreppet i kontexten av Andra Mosebok.

Även Elliott förespråkar att βασιλειον förstås som ett substantiv (kungarike), i likhet med ”prästerskap” och ett (heligt) ”folk”.<sup>35</sup> Men hans syntaxanalys här sist finner jag mycket bristfällig när han väljer att sätta parentes kring bestämningen ”heligt” som för att undvika dess implicita antydning om att βασιλειον skulle förstås som ett parallellt och balanserande adjektiv till detta.

Istället för att hämta grund för bedömningen av βασιλειον utanför det specifika sammanhanget vill jag förstå konstruktionen i Septuaginta mot bakgrund av versens syntax och den hebreiska grundtexten. Hebreiskan verkar bruka en konstruktion som på grekiska bäst motsvaras av adjektiv och grekiskan blir lättast att förstå om βασιλειον fungerar som adjektiv. Syntaxen i Andra Mosebok 19:6 får då parallell karaktär så att ιεράτευμα balanseras av βασιλειον i likhet med hur ἔθνος balanseras av ἅγιον. Detta skapar en kiastisk struktur (jfr bild nedan). Därför finner jag att det enklaste sättet att förstå βασιλειον är som ett adjektiv som ”smittats” av den grammatiska konstruktionen och ordföljden i Masoretiska texten. Bedömningen av ιεράτευμα som ett ovanligt placerat adjektiv hämtar även stöd i Wevers analys av Septuagintas text för Andra Mosebok.<sup>36</sup> Om alltså βασιλειον är ett adjektiv som bestämmer ιεράτευμα bör βασιλειον ιεράτευμα, åtminstone i Andra Mosebok 19:6, behandlas som en sammansatt enhet.

---

<sup>32</sup> Achtemeier, s. 164.

<sup>33</sup> Seland, s. 10.

<sup>34</sup> Filon av Alexandria. Περι των νηψας ο Νωε ευχεται και καταραται, v. 66.

<sup>35</sup> Elliott (1966), ss. 63–64.

<sup>36</sup> Wevers, s. 295.

bestämning
bestämning

ὤμεῖς δὲ ἔσεσθε μοι βασιλείον ἱεράτευμα καὶ ἔθνος ἅγιον. ταῦτα τὰ ῥήματα ἐρεῖς τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ.

Nu lämnar vi den språkliga innebörden av מלמכה כהנים och βασιλείον ἱεράτευμα och betraktar istället vad det kan ha inneburit för Israels folk att vara ”ett rike av präster” eller ”ett kungligt prästadöme, beroende på om vi utgår ifrån Masoretiska texten eller Septuaginta. Konstruktionerna avslöjar dock inte hur riket kännetecknas av präster eller på vilket sätt prästadömet är kungligt.

Det finns åtskilliga tolkningar vad Israels kungliga prästerskap kan ha inneburit: om det i första hand är en funktionell benämning (tydligt kopplad till handlingspraxis bland folket). Det skulle t ex kunna röra sig om en konkret prästtjänst som liknade leviternas. Att vara ett kungligt prästerskap skulle också kunna innebära att Gud kändes vid folkets rätt att nalkas honom, en mer passiv men ändå reell status-/relationsmarkör. Vad som i praktiken åsyftas är dock inte tydligt.

För Israels del kan emellertid Lagen betraktas som givande ett livsmönster för det prästerliga folket som ska bo i helgedomen, landet Israel.<sup>37</sup> Filon av Alexandria kopplar samman görandet av Lagen med uppfyllandet av Israels identitet som prästadöme.<sup>38</sup> En sådan slutsats är möjlig att dra mot bakgrund av bruket av ἱεράτευμα i Andra Mosebok 23:22 (behandlas mer ingående i nästa delkapitel).

Det är viktigt att notera är att benämningen βασιλείον ἱεράτευμα står i ett komplex av tre benämningar av Israels folk i Andra Mosebok 19:5b och 6a. Dessa är tydligt relaterade till varandra och syftar alla på Israels folk som helhet.<sup>39</sup> En enkel förståelse av de tre benämningarna är att dessa relationella uttryck och beskriver vad Gud söker för relation med sitt folk. Israels status som ett heligt folk är en följd av deras relation, deras förbund med Gud.<sup>40</sup>

Begreppen ”ett rike av präster” och ”ett heligt folk” är dock inte att betraktas som synonyma, även om de kan låta lika.<sup>41</sup> I egenskap av Guds utvalda folk föräras folket en särskild ställning inför Gud som hans dyrbara egendom, ett rike av präster och ett heligt folk. Ofta kallas detta komplex av benämningar för äretitlar.<sup>42</sup> Att kalla dem så antyder dock

<sup>37</sup> Davies, s. 240.

<sup>38</sup> Filon av Alexandria. *The Special Laws II*, v. 164.

<sup>39</sup> Durham, s. 263.

<sup>40</sup> Durham, s. 263.

<sup>41</sup> Durham, s. 263.

<sup>42</sup> Michaels, s. 107. Jfr även Elliott (1966), s. 39.

att de i hög grad skulle vara icke-funktionella. Alla dessa identiteter beror av att folket ingår förbund med Gud. Det är då de får denna speciella ställning som Guds folk.<sup>43</sup> Och de anförtros att relatera till Gud utifrån vad han har tillskrivit dem.<sup>44</sup> Därmed finner jag att benämningarna aktualiserar åtminstone en passiv dimension av att vara vad de tillskrivs. På så vis rör det sig inte endast om titlar. Och vi kommer att se att folkets aktiva uppfyllelse av benämningarna successivt ökar i den bibliska historien. Det rör sig inte endast om ”titlar”. Trots bristerna i benämningen kommer jag att använda begreppet äretitlar eftersom det är väl inarbetat och innebär ett enkelt sätt att åsyfta namnen som ges Israel i Andra Mosebok 19:6 (och i modifierad form i 1 Petr 2:9).

Ni skall vara för mig ett *dyrbart egendomsfolk* från alla folk [...] Ni skall för mig vara ett *kungligt prästadöme* och ett *heligt folk*. (2 Mos 19:5b-6a)

ἔσεσθέ μοι λαὸς περιούσιος ἀπὸ πάντων τῶν ἐθνῶν [...] ὑμεῖς δὲ ἔσεσθέ μοι βασιλείον ἱεράτευμα καὶ ἔθνος ἅγιον. (2 Mos 19:5b-6a)

Gud talar till Mose något som Mose ska uttala inför hela folket. Israel som helhet ska vara ett kungligt prästadöme och ett heligt folk (nation). Den särskilda ställningen inför Gud som utvalde dem gällde folket som helhet. Mot denna bakgrund kan det förstås att folket som helhet föräras rätt till en särskild närhet/tillgång till Gud. Så, att vara ett kungligt prästadöme uttrycker i första hand hur folket ska relatera till Gud, inte hur de ska relatera till andra folk. Men säkerligen kan en självbild som så tydlig uttrycker en positiv särart ändå påverka även mellanmänskligt relaterande.<sup>45</sup>

Tidigare i detta avsnitt nämndes husfädernas frambärande av offerlammet vid *Pesach* som en tidig allmän prästtjänst (2 Mos 12). Så uppfattas det bl a hos Filon av Alexandria.<sup>46</sup> Offrandet av påskalammet är en kollektiv företeelse tydligt förbunden med Guds utkorelse av Israels folk och folkets gensvar till Gud. Folkets relation till Gud bekräftas medan det även sker en markering gentemot ett annat folk (egyptierna). I detta kan finnas beröringspunkter mellan pesachoffret och benämmandet ἱεράτευμα vid ingåendet av Sinaiförbundet. I Andra Mosebok 12 nämns emellertid inte att familjefäderna har någon explicit prästtjänst i det att de offerar, även om offret i sig antyder detta. Själva prästtjänsten i Andra Mosebok 12 var vidare mycket praktisk och konkret och skedde endast en gång om året av en specifik anledning. Den har inte den karaktär av identitet och statusmarkör som ἱεράτευμα betecknar efter instiftandet av Sinaiförbundet. Detta kan jämföras med att

<sup>43</sup> Durham, s. 262.

<sup>44</sup> Davies, s. 86.

<sup>45</sup> Davies, s. 238.

<sup>46</sup> Filon av Alexandria. *The Special Laws II*, v. 162–165.



benämmandet i Andra Mosebok 19:6 förefaller mindre funktionellt inriktat och mer av en förbundsmarkör. Möjligen skulle offrandet av påskalammet i Andra Mosebok 12, genom att det var då genombrottet för uttåget skedde, kunna vara en faktor som ligger till grund för att Gud väljer att kalla folket *ἱεράτευμα*. Men benämningen kan även förstås mot bakgrund av att folket relaterar till en Gud, eftersom detta hör till definitionen av vad en präst är. Oavsett anledningen till att benämningen *ἱεράτευμα* används i Andra Mosebok 19:6 verkar dock den kultiska betydelsen av *ἱεράτευμα* inte vara särskilt stor, utan benämningen mer fungera som en förbundsmarkör.

Efter ingåendet av förbundet dröjer det några kapitel, till Andra Mosebok 25 innan Gud instiftar det aronitiska prästadömet och ger tydliga ramar för kulten.<sup>47</sup> Även detta stöder att när Gud vid ingåendet av förbundet kallar folket för präster eller ett prästadöme bör det alltså inte förstås mot bakgrund av eller i konkurrens med det aronitiska prästadömet eller det levitiska (då dessa inte fanns ännu). Snarare bör benämmandet ha förståtts mot bakgrund av pesachoffret, ingåendet av förbundet och befastandet av folkets relation till Gud.

Dessa dimensioner talar för att Gud aktivt skulle rikta sig till hela Israel.<sup>48</sup> Benämningen av folket såsom *ἱεράτευμα* uttrycker deras kollektiva helighet, avskildhet för Gud, och deras direkta närhet till Gud, inte deras individuella status.<sup>49</sup> Det är möjligt att tänka sig att riten vid ingåendet av Sinaiförbundet (2 Mos 24:1-11), förutom att sluta förbundet, också har karaktär av en sorts prästerlig vigningsrit för folket. Genom förbundet får de rätt att nalkas Gud på ett nytt sätt.<sup>50</sup>

Närheten till Gud är ett privilegium för Israel så länge folket håller förbundet. Detta gör de genom att de anpassar sig efter Guds karaktär och bud/undervisning. Det innebär att folket förväntas vara heligt, såsom deras Gud är helig (2 Mos 19:2). Förväntan om helighet hos folket framhålles också i Första Petrusbrevet (1 Petr 1:15).<sup>51</sup> Härmed finns ytterligare en tydlig beröringspunkt mellan dessa texter. Folkets identitet är knuten till Gud och det är med tanke på honom som de ska vara heliga.

När Gud kallar Israel sitt dyrbara egendomsfolk, ett kungligt prästadöme, ett heligt folk är det mot bakgrund av förbundet. De är genom att vara förbundna med Gud som de kan kallas ett kungligt prästadöme. Förbundet ger dem kollektivt en särskild och privilegierad ställning inför Gud gentemot andra folk.

---

<sup>47</sup> Duke, s. 647.

<sup>48</sup> Davies, s. 102.

<sup>49</sup> Elliott (2008), e-resurs.

<sup>50</sup> Davies, s. 239.

<sup>51</sup> Davies, s. 239.

## Andra Mosebok 23:22

Här finns versen som rymmer *ιεράτευμα* i den s k Förbundskoden eller Förbundsoken (2 Mos 20:22-23:33). Förbundskoden är en samling grundläggande lagar som ges folket efter ingåendet av Sinaiförbundet.<sup>52</sup> I Septuagintas text finns i Andra Mosebok 23:22 en kopia av Andra Mosebok 19:5-6, se understrykning. Detta stycke finnas inte i masoretiska texten, vilket innebär att texten som rymmer *ιεράτευμα* (nedan markerat med parenteser) inte existerar.

Utökningen av versen i Septuaginta kan betraktas på åtminstone två sätt. Antingen som att det skett ett fel vid kopiering. Näraliggande Andra Mosebok 19:6 kan exempelvis ha råkat bli inskriven i Andra Mosebok 23:22. Eller så kan fenomenet betraktas som att formuleringen i Andra Mosebok 19:5-6 vid tiden för Septuagintas tillkomst har blivit lösgjord från sin första kontext och behandlas som en självständig formel. Det skulle alltså kunna vara så att översättarna eller skrivarna medvetet har fört in 19:5-6 i denna vers.<sup>53</sup> Oavsett huruvida nämmandet av *ιεράτευμα* sker avsiktligt eller oavsiktligt har det stått där och gett en klangbotten åt Första Petrusbrevets författare och mottagare.

ἐὰν ἀκοῆ ἀκούσητε τῆς ἐμῆς φωνῆς καὶ ποιήσης πάντα, ὅσα ἂν ἐντεῖλωμαί σοι, (καὶ φυλάξῃτε τὴν διαθήκην μου, ἔσεσθέ μοι λαὸς περιούσιος ἀπὸ πάντων τῶν ἐθνῶν· ἐμὴ γὰρ ἐστὶν πᾶσα ἡ γῆ, ὑμεῖς δὲ ἔσεσθέ μοι βασιλείον ἱεράτευμα καὶ ἔθνος ἅγιον. ταῦτα τὰ ῥήματα ἐρεῖς τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ. Ἐὰν ἀκοῆ ἀκούσητε τῆς φωνῆς μου καὶ ποιήσης πάντα,) ὅσα ἂν εἶπω σοι, ἐχθρεύσω τοῖς ἐχθροῖς σου καὶ ἀντικείμενοις σοι.

Om ni uppmärksamt lyssnar till min röst (och gör allt jag bjuder dig, och ni håller mitt förbund, skall ni vara för mig ett dyrbart egendomsfolk från alla folk, ty hela jorden är min. Ni skall vara för mig ett kungligt prästadöme och ett heligt folk. Dessa ord skall du tala till Israels söner. Om ni uppmärksamt lyssnar till min röst) och gör allt jag säger åt er, skall jag bli en fiende till dina fiender och motsätta mig dina motståndare.

Här har vi alltså att göra med en textkritisk fråga för att bedöma hur detta sammanhang är av relevans för att förstå vilken klang och betydelse *ιεράτευμα* kan ha haft för Första Petrusbrevets författare och mottagare.

Det är av viss vikt att förstå om införandet av Andra Mosebok 19:5-6 i 23:22 i Septuaginta skedde avsiktligt eller oavsiktligt. För att kunna bedöma dessa alternativ behöver vi titta närmare på versen. Det finns en intressant likhet mellan sammanhanget Andra Mosebok 19:5-6 och Andra Mosebok 23:22. Båda börjar med lyssnande till en röst.

---

<sup>52</sup> Durham, s. 315.

<sup>53</sup> Elliott (1966), s. 75.

Den slående likheten i sammanhangens inledningar skulle kunna utgöra skäl för att den som kopierade hamnade fel, men trodde sig följa rätt mening. Likheten i sammanhangens inledningar skulle dock även kunna ha gjort att den som kopierade uppfattade en outtalad allusion till sammanhanget i 19:5-6 och valde att skriva in det i texten.

En orsak att det kan ha uppfattats som lämpligt än lyfta in 19:5-6 har att göra med de två verserna som följer direkt efter 23:22, där Gud talar om folkets relation till honom och till andra folk och deras gudar. I dessa verser ligger förståelsen av Israel som Guds dyrbara ”egendomsfolk, ett kungligt prästadöme och ett heligt folk”<sup>54</sup> implicit alldeles under ytan.

Vi har nu sett att det finns åtminstone två möjliga förklaringar till hur Andra Mosebok 19:5-6 har hamnat i detta sammanhang. Vad som verkligen skedde kan vi endast spekulera om. Men uppenbarligen har citatet från Andra Mosebok 19:5-6 fått stå kvar i Septuagintas version av Andra Mosebok 23:22, utan att redigeras bort av åtskilliga generationer av efterkommande kopiatorer. Denna variant av Septuaginta har till och med blivit den mest spridda versionen för versen. Detta kan indikera att de som kopierade texten inte uppfattade stället som osammanhängande eller att något fel hade begåtts. Jag finner alltså skäl till att återanvändningen av Andra Mosebok 19:5-6 föreföll trovärdig och meningsfull i denna nya komposition och detta nya sammanhang. Och om den rimligen kan ha förståtts så måste även Andra Mosebok 23:22 betraktas som en bakgrundstext för bruket av *ἱεράτευμα* i Första Petrusbrevet.

Innebörden i denna vers är i högre grad än i de andra sammanhangen kopplad till Lagen och folkets lydnad. Bruket av *ἱεράτευμα*-komplexet syftar till motivera folket att uppfylla sin aktiva del av förbundet (att leva efter lagen). Fokus ligger vid förbundsrelationen mellan Gud och folket och hur styrkan i denna ska bestå så att folket kan räkna med Guds stöd gentemot sina fiender.

---

<sup>54</sup> 2 Mos 19:6.

## Andra Mackabeerboken 2:17

Andra Mackabeerboken är skriven från judar i Jerusalem till judar i Egypten (1:1) under helleniseringen av Jerusalem under Antiokus Epifanes. Mackabeerna gjorde uppror mot helleniseringen.<sup>55</sup> Boken, som egentligen är ett brev, söker väcka vördnad för templet i Jerusalem och engagemang i att fira Chanukka och Nikanors dag (mackabeiska högtider).

I sammanhanget där *ιεράτευμα* nämns har mottagarna just uppmanats att delta i firandet av tempelreningsfesten (Chanukka). Författaren motiverar deltagandet med:

ὁ δὲ Θεὸς ὁ σῶσας τὸν πάντα λαὸν αὐτοῦ καὶ ἀποδοῦς τὴν κληρονομίαν  
παῶσιν καὶ τὸ βασιλείον καὶ τὸ ιεράτευμα καὶ τὸν ἁγιασμόν.

Men Gud räddade hela sitt folk och gav arv(landet) åt alla, liksom kungaväldet, prästadömet och heligheten.

Versen alluderar tydligt till Andra Mosebok 19:5-6 och mottagarna påminns om sin identitet och sin gemenskap med gudsfolket i Israel.<sup>56</sup> Betoningar i versen verkar ligga på ”hela sitt folk” och ”åt *alla*”. Judarna i Egypten är i högsta grad del av Israels folk med del i arvet. De är inte undantagna. Även i bokens inledning finns denna betoning att den är skriven till ”er *alla*” (ὁμῖν παῶσιν) judar i Egypten (1:3).<sup>57</sup> Denna betoning på enhet och gemenskap finns även i brevets inledning och visar sig vara ett centralt tema i hela Andra Mackabeerboken.

Författaren använder allusionen till Andra Mosebok 19:5-6 för att motivera mottagarnas deltagande i festligheter. Detta bruk visar något om hur dessa verser förstods och användes. Under ytan ligger vissheten om det judiska folkets utkorelse, att det är *ett* folk kallade av Gud och förbundna med honom. Och detta är huvudanledningen att verserna från Andra Mosebok 19 lyfts in här i detta brev. För ett viktigt syfte med brevet var att stärka relationen mellan judarna i Israel och judarna i Egypten.<sup>58</sup> Man sökte nationell enhet och att åstadkomma ett kollektivt nationellt ställningstagande. Grund för detta gick att finna med utgångspunkt Andra Mosebok 19:5-6.<sup>59</sup>

Det verkar alltså inte ligga någon egentlig betoning vid själva prästdimensionerna eller kungadimensionerna. Enheten: utkorelsen och arvet som gäller alla är istället det som lyfts fram. På så vis utgör versen som lyfter fram folket som ett kungavälde (*βασιλείον*) och ett prästadöme (*ιεράτευμα*) ett teologiskt centralt motiv. Notera också att här fungerar

---

<sup>55</sup> Schwartz, s. 14.

<sup>56</sup> Schrenk, s. 250.

<sup>57</sup> Schwartz, s. 137.

<sup>58</sup> Elliott (1966), s. 90.

<sup>59</sup> Schwartz, s. 137.

βασίλειον som substantiv.<sup>60</sup>

I denna vers, liksom i Andra Mosebok 23:22 ligger tyngdpunkten i bruket av allusionen till Andra Mosebok 19:6 vid folkets gemensamma utkorelse, inte vid vad dessa benämningar i praktiken eller på personnivå skulle betyda för mottagarna.

### **Sammanfattning av bruket av ἱεράτευμα i Gamla testamentet**

I Gamla testamentet (LXX) används ἱεράτευμα första gången vid stiftandet av Sinaiförbundet mellan Gud och Israels folk (2 Mos 19:6). Innan dess har ingen prästerlig institution funnits i Israels folk, även om offer till Gud/gudar har ägt rum. Detta att Gud väljer att kalla folket ἱεράτευμα är möjligt att förstå mot bakgrund av folkets relation till honom som deras Gud och fördjupningen av denna relation som sker vid ingåendet av förbundet. Det skulle även gå att förstå benämningens mot bakgrund av Pesach-händelsen (2 Mos 12) och dess grundläggande roll för uttåget och Sinaiförbundet. Sedan förbundet väl är instiftat verkar dock ἱεράτευμα bära mer passiva (eller i alla fall mindre kultiska) implikationer. För att förstå detta behöver vi minnas att i Andra Mosebok 19:5-6 ingår (βασίλειον) ἱεράτευμα i ett komplex av benämningar som tillsammans betonar Israels kollektiva identitet i förbundet med Gud. Detta gör att vi inte får överbetona den aktiva och konkreta innebörden av begreppet ἱεράτευμα i Andra Mosebok 19:6. Istället är det förbundsrelationen mellan Gud och Israels folk som står i centrum. När ἱεράτευμα därefter används i Septuaginta (2 Mos 23:22 och i 2 Mack 2:17) är det i formuleringar som tydligt liknar ursprungssammanhanget. Där används ἱεράτευμα i sammanhang som betonar förbundsrelationen och därigenom folkets särställning gentemot utomstående: egyptierna (2 Mos 19:5-6), fienderna (2 Mos 23:22) och seleukiderna (2 Mack 2:17).

---

<sup>60</sup> Schwartz, s. 168.

### 2.3 Första Petrusbrevets sammanhang

Nu har vi studerat förekomsterna av  $\text{ἰεράτευμα}$  i Gamla testamentet. Det är dags att vända blicken mot Nya testamentet och Första Petrusbrevet. Den historiska situationen för detta brev är av flera anledningar mycket svår att spåra.

Teorier om författarens identitet är saknas inte, men i nuläget vill jag påstå att det saknas övertygande argument både beträffande vem författaren är och när Första Petrusbrevet skrevs.<sup>61</sup> Då denna retoriskt inriktade studie i första hand studerar den inkodade författarens argumentation och hans förhållningssätt till de inkodade mottagarna kommer författarfrågan att lämnas därhän.

Vilka mottagarna var, eller i alla fall hur författaren förstod deras situation, är i detta sammanhang en desto viktigare fråga. Det påverkar hur vi bör förstå att de i Första Petrusbrevet 2:5 och 2:9 benämns med identitetstitlar som sedan Sinaiförbundets tid varit förknippade med Israels folk. För att söka svar om mottagarna kan man 1) utgå ifrån den inkodade bilden av mottagarna, som är en konstruktion av författarens förförståelse, och/eller 2) söka spår efter de historiska mottagarna i arkeologi och olika skriftliga källor. Denna studie kommer att lägga tyngdpunkten vid den retoriska, inkodade, åhörarskaran, men även jämföras med externt material.

#### **Mottagarna i text och historia**

Hur verkar författaren av Första Petrusbrevet betrakta brevets mottagare och deras situation? Denna, författarens förförståelse, kommer ju att påverka hur han väljer att utforma sitt brev, vilka ämnen han berör och på vilket sätt. Därför är det viktigt för vår retoriska analys att få en bild av den retoriska situationen. Här kommer denna även i någon mån att diskuteras i relation till material som utgår ifrån den historiska situationen (historiska och arkeologiska dimensioner).

Första Petrusbrevet är skrivet till församlingar spridda över ett flertal större geografiska områden: Pontos, Galatien, Kappadokien, Asien och Bitynien (1:1). Dessa områden utgör till stor del det nuvarande Turkiet. Då brevet saknar specifik information om mottagarna går det inte att ta reda på någon enkel och entydig historisk kontext.

I brevet nämns förföljelse, men det saknas historiska vittnesbörd om att några sådana för Romarriket statliga förföljelser utfördes under det första århundradets andra hälft i Anatolien.<sup>62</sup> Istället kan det ha rör sig om lokala förföljelser, orsakade av hedningar, eller

---

<sup>61</sup> Elliott (1990), s. 22.

<sup>62</sup> Dryden, s. 40.

lidande i sociala sammanhang (jfr 3:16, 4:4).

Det som kallas för förföljelse kan med säkerhet förstås som mottagarna åtminstone var under någon form av social press. Och det faktum att Petrus försöker stärka och trösta mottagarna innebär troligen att de var modstulna av de svårigheter de mött pga. sin kristna övertygelse.<sup>63</sup>

När författaren nu skriver till dem lägger han stor vikt vid mottagarnas identitet. De beskrivs som: utvalda (1:1), kringspidda (1:1), främlingar (1:1, 17, 2:11), förutbestämda (1:2), bestänkta med Kristi blod (1:2), lydnadens barn (1:14), kallade (1:15, 2:9), heliga (1:15-16), födda på nytt (1:23), nyfödda barn (2:2), levande stenar (2:5), andligt hus (2:5), heligt prästerskap (2:5), utvalt släkte (2:9), kungligt prästadöme (2:9), heligt folk (2:9), Guds eget folk (2:9), älskade (2:11, 4:12), gäster (2:11), fria (2:16), botade (2:24), vilsegångna får (2:25), Saras barn (3:6), arvingar (3:7), kallade till att ärva välsignelse (3:9), saliga i lidande för rättfärdigheten (3:14, 4:14), kallade till Guds härlighet (5:10).

Första Petrusbrevets mottagare benämns med många typiskt judiska titlar, särskilt i första tredjedelen av brevet. Detta väcker frågan vilken funktion författaren eftersträfvade med att göra så: var mottagarna i första hand judekristna (som blev påmindas om sin identitet) eller var de hednakristna (som i likhet med det Israels folk är utvalda att bära identiteten som Guds folk)? Det är inte säkert att benämningen av folket som *ἐκλεκτά* skulle påverka en judekristen på samma sätt som en hednakristen. Detta är emellertid faktorer som vi kan anta att författaren har tagit hänsyn till när han skrev Första Petrusbrevet, så att det är inkodat i materialet.

Brevet i sig ger ingen tydlig fingervisning om mottagarnas etniska härkomst. Genom de många företrädevis tydligt judiska titlarna kan det framstå som tydligt adresserat till judar (Israel).<sup>64</sup> Mottagarna kallas även ”utvalda som lever skingrade”<sup>65</sup>, vilket antyder att det är rimligt att anta att mottagarna etniskt sett var judar i diaspora. Om mottagarna i första hand vore hednakristna vore det underligt att lyfta fram främlingskapet bland ”hednafolken” (2:12) som författaren gör. Istället menar Witherington att detta är judiskt språkbruk och att mottagarna i första hand är judekristna. Han backar upp sitt argument med arkeologiska och historiska vittnesbörd.

I det område som nämns i första verserna i Petrusbrevet vet man att det fanns ett stort

---

<sup>63</sup> Thurén (1990), s. 35.

<sup>64</sup> Michaels, s. xln.

<sup>65</sup> 1 Petr 1:1.

antal judar, trehundrausen, vilkas förfäder hade levt där sedan Antiokus Epifanes dagar.<sup>66</sup> Att judarna som levde i diaspora kring Medelhavet vid denna tid hade hunnit bli ganska helleniserade är en uppfattning som finner stöd inte bara hos Witherington utan även hos John E. Stambaugh och David L. Balch. De framhåller att diasporajudarna, vid sidan om sina specifikt judiska sedvänjor, levde i stort som sina hedniska grannar.<sup>67</sup> Diasporajudar läste i allmänhet Skriften på grekiska och firade sin synagogsgudstjänst på grekiska.<sup>68</sup> Kanske en del av dem kände sorg eller frustration över att deras religion hindrade dem från att ännu mer bli del i det hellenistiska sammanhanget? För dessa kunde kristen tro vara ett lockande monoteistiskt alternativ.<sup>69</sup> Så det är inte alls otroligt att en del av mottagarna av Första Petrusbrevet hade judisk bakgrund.

Men trots skälen för att mottagarna skulle vara judar finns i forskarvärlden nästan konsensus att mottagarna företrädevis är hednakristna. De huvudsakliga skälen till detta är att även de hednakristna läste Septuaginta som sin heliga Skrift och bör ha identifierat sig med Israels folk. De hednakristna kan därmed mycket väl ha kunnat bli så bekanta med Skriftens berättelser att det var meningsfullt för Första Petrusbrevets författare att hänvisa till dessa i den mån han gör, oavsett mottagarnas etniska härkomst.

Om mottagarna i första hand är hednakristna blir det även lättare att förstå författarens hänvisning till det förgångna: att inte låta sig styras av de begär som behärskade mottagarna medan de ännu var okunniga (1:14). Vidare antyds att de inte alltid hoppats på Gud (1:21).

Då det är tvetydigt vilken etnisk tillhörighet mottagarna har: materialet drar åt olika håll samtidigt och ungefär lika mycket, är det rimligt att anta att mottagarna är både judekristna och hednakristna. Och det urtida Israels erfarenhet läggs samman med de hednakristnas: ”Ni som förut inte var ett folk är nu Guds folk”<sup>70</sup>.

Det är rimligt att anta att dessa församlingar kunde ha olika proportioner av judekristna och hednakristna eftersom församlingarna som mottog Första Petrusbrevet kan antas ha varit många och var spridda över ett stort område (se 1:1).

Beror funktionen av författarens bruk av *ἱεράτευμα* på om mottagarna etniskt i första hand var judar eller hedningar? Svaret på denna fråga bör vara både ja och nej. Benämningen kan för en judekristen få karaktär av påminnelse om en identitet man redan

---

<sup>66</sup> Witherington III, s. 25.

<sup>67</sup> Stambaugh & Balch, ss. 50–51. Jfr även Witherington, s. 25.

<sup>68</sup> Stark, s. 78.

<sup>69</sup> Stark, s. 78.

<sup>70</sup> 1 Petr 2:10.



sedan urminnes tider varit innesluten i, men kanske hade fått svårt att förhålla sig till i diasporan och som kristen.<sup>71</sup> För den hednakristne kan benämningen mer ha betytt ett inlemmande i Guds folk och dess frälsningshistoria. Så långt kan funktionen betraktas som delvis olika. Men för både judekristna och hednakristna kan benämningen, utifrån sin intertextuella betydelse och den retoriska situationen i Första Petrusbrevet, antas ha haft enhetsskapande och gränsöverskridande karaktär (i relation till varandra, till utomstående och i relation till Gud). Dessutom sker i Första Petrusbrevet en kristologisk utvidgning av begreppet som fördjupar detta och öppnar för en mer konkret och aktiv förståelse. Denna förnyelse av begreppet framställde judekristna och hednakristna som jämlikar i Guds folk och prästadöme, genom kommandet till stenen.

Ingenstans i Första Petrusbrevet kallas folket för det nya Israel eller ett nytt gudsfolk. Det gamla Israel tas över huvud taget inte med i beräkningen.<sup>72</sup> Det är otydligt hur detta bör förstås.

Kvantiteten och innehållet i benämningarna antyder att författaren genom dessa titlar och kultiska bilder försöker förstärka upplevelsen av utvaldhet och gemenskap.<sup>73</sup> Jag bedömer det troligt att en trygg identitet som kristen var viktig för att orka leva i ett sammanhang med förföljelse, eller i varje fall högt socialt tryck.

Thurén presenterar två olika möjliga förhållningssätt hos mottagarna i denna pressade situation som stämmer överens med brottningen mellan att assimilera sig med samhället eller att isolera sig som Första Petrusbrevets mottagare verkar finnas i. Mottagarnas problem verkar vara att de anpassar sig till den omgivande kulturen antingen för lite eller för mycket.<sup>74</sup>

1) De inkodade mottagarnas positiva förväntningar på kristenlivet har genom det höga sociala trycket gått förlorade och lett till tvivel huruvida det fortfarande är värt att försöka leva som uttalat och synligt kristen i sina sammanhang. Författaren verkar anta att mottagarna vill ligga lågt och assimilera sig för att inte skapa mer obehag. Författarens retoriska poäng kan då förstås som att han vill visa att han delar samma utkorelse och förkastelse i samhället, och att det är normalt för den som lever som kristen. Han vill bidra till att mottagarna känner värde och stolthet i att vara kristna, istället för skam. Detta inbegriper också att stödja dem i att undvika det ickekristna levnadssättet hos deras grannar.

---

<sup>71</sup> Witherington III, s. 28.

<sup>72</sup> Michaels, s. 107.

<sup>73</sup> Gupta, ss. 62–63.

<sup>74</sup> Thurén (1990), s. 36.

2) Texten antyder också en motsatt respons mot trycket hos mottagarna: att de vill löna ondska med ondska för att hämnas den orätt de fått lida. De är väl medvetna om sin status som kristna. De betraktar sin omvärld och dess värden som helt förkastliga. I detta sammanhang blir författarens poäng att visa att riktigt kristet liv innebär att älska sina fiender, att inte söka hämnd utan att leva som hederliga medborgare. Lidande till följd av aggressiva motangrepp på förföljarna är inte ärofullt i Guds ögon.<sup>75</sup> Förmodligen kan det parallellt ha funnits grupperingar kring båda förhållningssätten.<sup>76</sup> Det verkar även som att mottagarna kämpade både med motsättningar *från utomstående* (2:12; 4:4) som med motsättningar och avsaknad av enhet *inom gruppen* (1:22; 3:7, 8-9; 4:8).<sup>77</sup>

I genomgången av ställen i Gamla testamentet där *ἰερότευμα* brukas har vi sett att detta sker i sammanhang där Gudsfolkets sociala situation karaktäriseras av geografisk bortavaro, organisatorisk disintegration and lidande. Detta gäller även Första Petrusbrevet.<sup>78</sup> I Bibeln kan vi se betoningar av Guds folks identitet som utvalda (och heliga) när folket är förfrämligad från sin omgivning: i Första Petrusbrevet men också i tre GT-sammanhang som Första Petrusbrevet alluderar till: det litterära och sociala sammanhanget i Andra Mosebok 19 (1 Petr 2:4-10), Tredje Mosebok 19 (1 Petr 1:14-16) och Jesaja 43 (1 Petr 2:4-10). Dessa ställen rymmer bilder av utkorelse, förbund, helighet och främlingskap - fenomen som var viktiga när det fanns problem i Israels upplevelse av kollektiv identitet, solidaritet och säkerhet. Sådana problem var särskilt påtagliga under svåra och omvälvande tider när Israel formades som folk: i Andra Mosebok (under fångenskapen och uttåget från Egypten), Josias reformation (Babyloniska fångenskapen). I dessa tider och sammanhang betonades särskilt Israels utkorade och unika status.<sup>79</sup> Genom att alludera till texter knutna till dessa sammanhang verkar författaren till Första Petrusbrevet ställa brevet mottagare i relation till den folkidentitet som växte fram där. Dessa sammanhang kan på ett särskilt sätt inspirera och väcka kämpaglöd hos de lidande i Första Petrusbrevet.

Att vara utvald av Gud styr både deras status i samhället (1:1, 2:11) och deras gemenskap med Gud (2:4-10).<sup>80</sup> Det tydligaste uttrycket för mottagarnas särskilda status ligger i tyngdpunkten på att de är utvalda. Den som har utvalts har blivit tillskriven särskilda

---

<sup>75</sup> Thurén (1990), s. 124.

<sup>76</sup> Thurén (1995), s. 125.

<sup>77</sup> Elliott (1990), ss. 82–83.

<sup>78</sup> Elliott (1990), s. 125.

<sup>79</sup> Elliott (1990), s. 123.

<sup>80</sup> Elliott (1990), s. 127.

värden knutna till: preferens, upphøjelse och överlägsenhet.<sup>81</sup> Dessa faktorer kan stärka mottagarna i hur de ser på sig själva och därmed hur de väljer att hantera sin situation.

### **Sammanfattning av sammanhanget för Första Petrusbrevet**

Vi kan alltså konstatera att Första Petrusbrevets mottagare befinner sig i en situation av högt socialt tryck: problem inom den kristna gemenskapen, utanförskap i samhället och förföljelse. I denna situation verkar det finnas två motsatta reaktioner: en del vill assimilera sig med samhället medan andra vill dra sig undan och isolera sig. Grundsituationen präglad av främlingskap och lidande liknar situationer där *ἰερότευμα* används i Septuaginta.

#### **2.4 Författarens retoriska strategi och *ἰερότευμα***

Författaren gör inte någon egen översättning av den hebreiska texten när han hänvisar till Gamla testamentet, utan citerar eller alluderar till Septuaginta. Detta kan antyda att det primärt var i denna form han kände Gamla testamentets skrifter. Möjligen hade han levt och fått sin skolning i en grekisk-romerska kultursfären och inte i den hebreiska. Detta skulle kunna förklara den för Nya Testamentet ovanligt höga stilnivån på grekiskan i Första Petrusbrevet<sup>82</sup>.

Davids driver tesen att brevet är apokalyptiskt och syftar till att förbereda mottagarna för Kristi ankomst. I detta sken tolkar han mottagarnas lidande som ett eskatologiskt sådant.<sup>83</sup> Men denna tes förmår inte förklara den stora möda som författaren lägger vid att hjälpa mottagarna att forma en kristen identitet och stödja dem i att leva enligt den i relation till varandra och till utomstående. Detta fokus på att konkret hantera livet så väl nu som långsiktigt som ett folk i förskingring och lidande talar emot att brevet skulle ha huvudsakligen apokalyptisk karaktär.

Istället är den vanligaste uppfattningen om genren i Första Petrusbrevet att det bör betraktas som ett diasporabrev, snarare än ett apokalyptiskt brev.<sup>84</sup> Diasporabrev fungerade som antik masskommunikation till en krets av församlingar och innehåller därför mycket lite specifik information om mottagarna. Vi kan inte ta för givet att det funnits någon direkt kontakt mellan författaren och mottagarna. Särskilt diasporabreven i Nya testamentet var avsedda för långsiktig användning i breda kretsar och krävde därför innehållsligt mer planering. Författaren kunde räkna med att läsekretsen skulle återkomma till brevet om och

---

<sup>81</sup> Elliott (1990), ss. 120–121.

<sup>82</sup> Achtemeier, ss. 6–7.

<sup>83</sup> Davids, s. 14.

<sup>84</sup> Michaels, ss. xlvi–xlix.

om igen och då ha ytterligare djup att upptäcka.<sup>85</sup> Detta betraktar Thurén som skäl för att ett diasporabrev kan innehålla mer avancerade språkliga och retoriska finesser än mer specifikt riktade brev.<sup>86</sup>

Författarens resonemang är dessutom tydligt präglade av parenes, inte minst i den delen av brevet som vi kommer studera mer djupgående. Fenomenet parenes i Nya Testamentet definierades vid ett möte i Oslo 2001 (den s k Oslodefinitionen):

”Paraenesis is [1] clear, concrete, benevolent guidance that [2] reminds of practices to be pursued or avoided in the Christian way of life, [3] expresses a shared , articulated world view, and [4] does not anticipate disagreement.”<sup>87</sup>

Grundfunktionen hos parenes är således att stärka attityder och handlingar som både kortsiktigt och långsiktigt säkrar framtiden för mottagaren, en mottagare som är inne i att omforma sitt liv och nu behöver ett gott råd.<sup>88</sup> Första Petrusbrevets författare riktade sig förmodligen inte i första hand till nykristna i sin vägledning. Istället visar James Starr att parenes spelade störst roll i sociala grupper som redan hade tagit steget in i ett kristet sammanhang och världsbild. Sedan detta första steg på trons väg var taget var parenes ett gott redskap för att hjälpa de troende vidare i livet som kristna.<sup>89</sup> Och detta är troligen vad vi ser i författarens försök att stödja de lidande mottagarna av Första Petrusbrevet.

Det råder i stort sett konsensus om indelningen av Första Petrusbrevets tre huvuddelar: A) 1:1-2:10, B) 2:11-4:11. C) 4:12-5:12.<sup>90</sup> Denna indelning kommer av att både 2:11 och 4:12 börjar med ”kära bröder” (ἀγαπητοί), vilket antyder att författaren tar ny sats och på nytt anknyter till åhörarna för att fånga deras uppmärksamhet. Denna indelning betyder att bruket av ἱεράτευμα finns alldeles i sista verserna i brevets första del. I vers nio är de del av ett slags crescendo för denna del av brevet.

Bakom retoriken i Första Petrusbrevet har Thurén urskiljt tre motiverande faktorer: 1) *Grundmotivation* (finns mest i 1:1-2:10): att skapa tacksamhet för frälsning, hjälpa mottagarna att se att deras status som kristna är ovärderlig (t ex med referens till livet de levde innan de blev kristna, domen ska falla över det och hur änglarna ska bekräfta deras nya status). Till denna form av motivation hör benämningarna av folket som ἱεράτευμα. 2) *Specifik motivation* (finns mest i andra halvan av brevet (2:11-4:11): refererar till Guds

---

<sup>85</sup> Thurén (1990), s. 87.

<sup>86</sup> Thurén (1990), s. 88.

<sup>87</sup> Popkes, ss. 42–43.

<sup>88</sup> Popkes, s. 18.

<sup>89</sup> Starr, s. 111.

<sup>90</sup> Thurén (1990), s. 92.

avsikt och syftar till att skapa lydnad i konkreta situationer. Motiven utgörs av Guds vilja och Kristi föredöme. 3) *Stödjande motivation*: denna tredje form av motivation är egentligen inte självständig men markerar att författaren hämtar referenser i Skriften och i den kristna traditionen som ger stöd åt det han skriver. Med detta försöker författaren visa att det han skriver överensstämmer med Guds vilja. Han framhåller även relationen mellan honom själv och mottagarna som en faktor för att skapa tilltro och vikt. Även referenser till att slutet är nära markerar att det författaren skriver är viktigt.<sup>91</sup> Av detta följer att mottagarnas första prioritet ska vara att ge Gud ära/härlighet. För det andra att mottagarna själva ska motta ära och härlighet.<sup>92</sup>

Ett av de viktigaste motiven i första halvan av brevet berör mottagarnas status som kristna och syftar till att hjälpa dem att uppskatta den. Om de förstår att rätt uppskatta sin nya status så bör de vara villiga att agera i likhet med vad denna status innebär (t ex förnyad relation till Gud men också att stå ut med lidande). Vid flera tillfällen kontrasterar författaren deras liv, så som det var förut, och livet nu.<sup>93</sup>

De titlar som författaren använder när han adresserar mottagarna: utvalda (ἐκλεκτοί) främlingar (παρεπιδήμιοι) i förskingring/diaspora (διασπορά) pekar mot deras plats och identitet i frälsningshistorien.<sup>94</sup> Och vi har sett hur beskrivningarna i första delen utvidgas av brevet till ett exodusmotiv: mottagarna hör till ett utvalt folk 1:1 (ἐκλεκτοί), 2:9 ett utvalt släkte, ett kungligt prästadöme, ett heligt folk, ett folk till egendom (γένος ἐκλεκτόν, βασιλειον ιεράτευμα, ἔθνος ἅγιον, λαὸς εἰς περιποίησιν) Guds folk 2:10 (λαὸς Θεοῦ). Utifrån detta förstås mottagarnas situation utifrån deras nya identitet som ”outsiders”.<sup>95</sup>

De är utvalda främlingar inom ramen av Guds frälsningsplan. De är främlingar för att de kallats att leva annorlunda mot folken omkring dem. Så är deras lidande som kristna inneslutet i Guds frälsningsplan.<sup>96</sup>

Mottagarna ser inte Kristus, men älskar honom fastän han är osynlig (1:8). I likhet med detta uppmanar författaren mottagarna att se vad som inte är synligt också beträffande sin egen ärofulla identitet: som Guds utvalda folk, ett kungligt prästadöme. Stycket om Kristi lidande och ära (2:6-8) finns där som ett exempel för att hjälpa mottagarna att förstå sin paradoxala situation: att på samma gång vara utvald och förkastad. Så var det också för

---

<sup>91</sup> Thurén (2004), ss. 359–361.

<sup>92</sup> Thurén (2004), s. 360.

<sup>93</sup> Thurén (1995), s. 201.

<sup>94</sup> Thurén (1990), s. 115.

<sup>95</sup> Thurén (1990), s. 115.

<sup>96</sup> Dryden, s. 67.

Jesus.<sup>97</sup> På samma gång utvald och förkastad. De två egenskaper som kännetecknar gudsfolket både i Första Petrusbrevet och i Andra Mosebok 19:6 är hennes utvaldhet och helighet. Folket som kommit till den utvalda men av människor förkastade messianska stenen (2:4-5) får bära namnen av det utvalda folket.<sup>98</sup>

Lauri Thurén har presenterat en teori byggd på retoriken i Första Petrusbrevet som går ut på att brevets författare, genom avancerad retorik, samtidigt riktar sig till två grupper som förhåller sig i motsättning till varandra: de som vill assimilera sig med samhället och de som vill sluta sig gentemot samhället.

Thuréns teori visar att det är möjligt att retoriken i Första Petrusbrevet är mer avancerad än vad som tidigare ansetts. Själva huvudargumentet för teorin, är att ett antal verb (i första hand particip) i brevet av hävd har förståtts som både imperativ och indikativ. Det nya som Thurén för in är att denna tvetydighet skulle vara en avsiktlig ”device” av författaren till Första Petrusbrevet för att bemöta de två grupperna av mottagare, som han förefaller rikta sig till. I så fall bidrar tvetydigheten i dessa verb till att skapa en interaktiv funktion i brevet, så att det i någon mening kan sägas locka mottagaren till interaktion. Teorin har fått ett blandat mottagande i forskarvärlden.<sup>99</sup> En sådan interaktiv retorisk funktion i Första Petrusbrevet finner jag är till hjälp för att förklara bredden i materialet och dess relation till möjliga målgrupper. Men teorin har svagheter i att en sådan retorisk ”device” knappast har använts i grekisk-romersk retorik. Där ansågs det viktigt med skärpa och tydlighet i argumentationen och tvetydighet betraktades inte som något stilfullt.<sup>100</sup> Thurén framhåller dock att det i Första Petrusbrevet finns en ordlek som bygger på tvetydighet, och som han därför menar stödjer hans teori, ordleken: ”χρηστὸς ὁ Κύριος”<sup>101</sup> (god är Herren), där uttalet av *χρηστὸς* vid denna tid kan ha varit likadant som uttalet för Kristus (Kristus är herren). Denna ordlek med tvetydighet kopplad till ljudlighet finner jag dock vara av en annan karaktär än att förstå particip som indikativ eller imperativ. Å andra sidan går det inte att komma ifrån att dessa två grammatiska former kan stavas likadant. På

---

<sup>97</sup> Thurén (1990), s. 100.

<sup>98</sup> Elliott (1966), s. 221.

<sup>99</sup> Duane F. Watson diskuterar Thuréns framställning i en recensionsartikel i *Journal of Biblical Literature*, nr 1, december 1991. Thurén framställning visas värde för sin starka argumentation och övergripande retoriska strategi för Första Petrusbrevet. Tesen möter emellertid kritik mot bakgrund av att denna typ av tvetydiga retorik inte var allmänt vedertagen i antiken. Watson ifrågasätter därmed att den skulle brukas i Första Petrusbrevet. I *Catholic Biblical Quarterly*, nr 4 1992, recenserar C. Clifton Black Thuréns framställning. Black är mer kritisk till Thuréns framställning än Watson och finner tesen om imperativparticipens tvetydighet otillfredsställande. Om de inte under nästan två tusen år omvitnats som tvetydiga kan Thuréns tes vara en modern retorisk efterkonstruktion, framhåller Black.

<sup>100</sup> Thurén (1990), ss. 165, 167. Jfr även Watson, s. 748.

<sup>101</sup> 1 Petr 2:3.

så vis är denna ”tvetydighet” inbyggd i den grekiska grammatiken och möjlighet kvarstår att texten kan ha fungerat så som Thurén föreslår. Därmed vill jag i analysen av Första Petrusbrevet hålla öppet för att texten direkt eller indirekt kan ha fungerat så som Thurén föreskriver. Poängen med detta blir att textens möjlighet att tilltala olika målgrupper kan öka, även om textens inbyggda möjlighet tilltalsanpassning framstår vara av ringa betydelse.

En del av mottagarna behöver uppmuntras och försäkras om Guds nåd, andra behöver förmanas och få klart för sig att deras nya status inte kan bli tagen för given. Komplex retorisk situation i Första Petrusbrevet.<sup>102</sup>

I en situation där kyrkorna i Mindre Asien övervägde att isolera sig från omvärlden kan förstärkandet av deras identitet som Guds kungliga prästfolk ge motiv att inte isolera sig, utan rikta sig utåt. De tillskrivs en uppgift att vittna om Guds gärningar.<sup>103</sup> Mitt i kaos och förföljelse ska folket inte dra sig undan, utan fortsätta göra det som är välbehagligt (εὐπροσδέκτος) inför Gud.<sup>104</sup>

Att vara ett kungligt prästadöme innebär också en särskild ära. Kanhända kunde detta stärka självkänslan som mottagarna upplevde gentemot dem som uttryckte jordisk makt över dem?<sup>105</sup> Första Petrusbrevets mottagare kan ha haft en lägre självkänsla än den hos mottagarna av Uppenbarelseboken. Där kallas mottagarna kungar och präster.<sup>106</sup>

För att sammanfatta denna situation kan vi konstatera att författaren till Första Petrusbrevet verkar ha en klar parenetisk strategi hur han ska utforma sitt brev för att stärka mottagarna i sin identitet. Han betonar deras status som Guds utvalda, visar på att de kan förstå sin situation mot bakgrund av Israels folks samlade erfarenhet och se paralleller till Kristi jordiska lidande. Genom att stärka mottagarna i deras identitet söker författaren skapa motivation hos dem till att agera i likhet med sin ställning inför Gud: att varken dra sig undan världen eller att assimilera sig med den. Så ger de Gud ära.

---

<sup>102</sup> Thurén (1990), s. 125.

<sup>103</sup> Gupta, s. 75.

<sup>104</sup> Gupta, s. 72.

<sup>105</sup> Gupta, s. 73.

<sup>106</sup> Gupta, s. 73.

## 2.5 Funktionen av *ἱεράτευμα* inom Första Petrusbrevet

### Första Petrusbrevet 2:5

καὶ αὐτοὶ ὡς λίθοι ζῶντες οἰκοδομεῖσθε οἶκος πνευματικὸς, ἱεράτευμα ἅγιον, ἀνεγκαι πνευματικὰς θυσίας εὐπροσδέκτους τῷ Θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ.

Och låt er själva som levande stenar byggas upp till ett andligt hus, ett heligt prästerskap, som skall frambära andliga offer, välbehagliga inför Gud genom Jesus Kristus.

Här ingår benämningen av folket som präster i bilden av ett andligt husbygge, en perikop som sträcker sig från vers 4 till vers 10. Perikopen rymmer ett stort antal bilder från Gamla testamentet som tolkas kristologiskt. Det skapas ett nytt kristologiskt sammanhang kring dem.<sup>107</sup> Perikopen börjar alltså en vers före den vi huvudsakligen studerar, vilket ibland behöver tas hänsyn till.

I forskningen kring bilden av det andliga husbygget saknas konsensus om *προσερχόμενοι* (2:4) och *οικοδομεῖσθε* (2:5) bör förstås som indikativ (kommande till) eller imperativ (kom till) i argumentationen. De kan, följande Thurén, tänkas variera beroende på åhörarna. I den passiva retoriska situationen, där åhörarna vill assimilera sig, är en beskrivande och motiverande indikativ-betydelse bäst. Den kan ha en stödjande effekt.<sup>108</sup> Oavsett om verben står i indikativ eller imperativ fungerar de som påstående i argumentationen. Thurén ser *οικοδομεῖσθε* som imperativ och *προσερχόμενοι* som indikativ till grund för det.<sup>109</sup> Den retoriska och praktiska skillnaden mellan de olika alternativen är dock mycket liten.

De som kommer till den levande stenen byggs upp till ett *οἶκος πνευματικὸς*, något som verkar stå som parallell till *ἱεράτευμα ἅγιον* i satsen. Då *ἱεράτευμα* uppenbarligen står i relation till *οἶκος πνευματικὸς* är det relevant att söka förstå vad detta begrepp är. Elliott driver tesen att bilden är den av ett vanligt hus (eller hushåll), inte ett tempel.<sup>110</sup> Han bygger denna teori på en tes om parallellism mellan vers 5 och vers 9, förutsättande uppfattningen att *βασίλειον ἱεράτευμα* (v 9) tolkas som två substantiv: ”en kungs hus” och ”ett prästadöme” eller ”ett kungligt hus” och ”ett prästadöme”.<sup>111</sup> Då blir husmetaforen en länk mellan vers 5 och vers 9. Följen av Elliots resonemang skulle bli att bilderna av husbygget och prästtjänsten förlorar den länk som förbinder dem. Elliots uppfattning har emellertid

---

<sup>107</sup> Steuernagel, s. 10.

<sup>108</sup> Thurén (1990), s. 140.

<sup>109</sup> Thurén (1990), ss. 140, 141, 144.

<sup>110</sup> Elliott (1966), s. 159.

<sup>111</sup> Elliott (1966), s. 159.



inte vunnit något stort bifall.<sup>112</sup> Det starkaste skälet för att οἶκος istället ska förstås som tempel finns i det aktuella textsammanhanget som genom nämmandet av präster och offer framstår som tydligt kultiskt orienterat. Vidare, i samband byggandet av Guds hus i Esra bok, används οἰκοδομεω i samband med utvalda stenar (Esra 5:8).<sup>113</sup> Detta sammanhang styrker att bilden bör förstås som en tempelmetafor. Det finns dessutom fler sammanhang i Gamla testamentet där templet kallas för οἶκος (2 Krön 36:23, Ps 68:10 = LXX 69:9 och Jes 56:7). Troligt är att författaren bygger på dessa texter.

Men om författaren redan från börja avsåg att benämna ett tempel, varför kallade han då bygget οἶκος? Gupta framhåller möjligheten att hålla öppet för tillämpningsmöjligheter i båda betydelseerna hus och tempel, ”temple embodiment and familial integration”<sup>114</sup>. Denna tolkning motsvarar väl den på samma gång gudstillvända prästtjänst (lovsägelse) och människotillvända prästtjänst (förkunnelse) som uttrycks i verserna 5 och 9.

Bilden av det andliga husbygget har ibland lästs tillsammans med Efesierbrevet 2:20-22 där de kristna genom Kristus växer upp till ett heligt tempel i Herren, en andlig boning åt Gud. Det finns många likheter mellan bilden av det andliga husbygget i Första Petrusbrevet och i Efesierbrevet.<sup>115</sup> Stället i Efesierbrevet nämner också att mottagarna inte längre är gäster och främlingar utan tillhör Guds familj. Det verkar finnas teologiska beröringspunkter mellan dessa texter. Det är även bekräftat att bilden förekommer i Qumrankommunitetens skrifter.<sup>116</sup> Där finns bilden av stenen och/eller byggnaden betecknande en eskatologisk församling.<sup>117</sup> Och skrifterna från Qumran visar även att det fanns en tolkningstråd inom judendomen där vissa stentexter (inkl tolkningstexterna i 2:6-8) förstods som knutna till Messias och den kommande messianska och eskatologiska tidsåldern.<sup>118</sup> Den bästa slutsatsen vi kan dra av att liknande bilder förekommer i olika sammanhang och nystestamentliga brev, med olika författare och olika mottagarsituationer kan ses som ett skäl för att bilden av kyrkan eller den troende gemenskapen som ett andligt husbygge hade förankring i den tidiga kristenheten och åtminstone inom viss samtida judendom. Bilden verkar i dessa skilda sammanhang ha så väl korporativa som messianska aspekter. Detta ger en klang åt bruket av ἱεράτευμα i Första Petrusbrevet som inte fanns lika tydligt i bruket av denna benämning i Septuaginta.

---

<sup>112</sup> Seland, s. 103.

<sup>113</sup> Gupta, s. 71.

<sup>114</sup> Gupta, s. 72.

<sup>115</sup> Olsson, s. 86.

<sup>116</sup> Davids, s. 87.

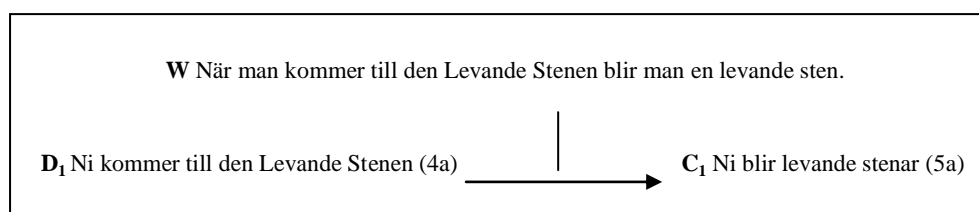
<sup>117</sup> Elliott (1966), s. 26.

<sup>118</sup> Elliott (1966), s. 28.

Konceptet att ett ickefysiskt tempel ersätter det fysiska templet i Jerusalem är vanlig kristna skrifter (Mark 14:58; 15:29; Joh 2:19; 4:21, 23-24; Apg 7:48; 17:24). Guds hus betraktas inte längre som en fysisk byggnad utan som ett levande ”hus” i vilket Gud bor. Därmed är det också bortom vad som kan brytas ner av människohänder, ett uttryck för permanens. De kristna är inte bara byggstenarna som bygger upp huset, de är också prästerskapet som tjänar i det.<sup>119</sup> Både i husbilden och prästbilden är de ett kollektiv, därav är den bästa benämningen prästerskap och inte präster.<sup>120</sup> Det är inte rimligt att förstå huset där prästerna tjänar som något annat än ett tempel för Gud.<sup>121</sup>

Lauri Thurén använder i sin retoriska detaljanalys schematiska bilder för att åskådliggöra argumentationen och lyfta fram bakomliggande motiv hos författaren till Första Petrusbrevet. Argumentationens olika delar betecknas med förkortningar: C = *the claim* (den åsikt/påstående som framförs). Den utgör ett slags mål för argumentationen. Vidare kan C stödjas av tre typer av argument: D = data, som visar vilka fakta på vilka C är baserat. D innehåller specifik information som stöder C i en specifik situation. Ofta fungerar också ett C som ett D för nästa argumentationskedja. C kan aldrig bli starkare än det D på vilken argumentationen byggs. En ”warrant” (ett slags berättigande) behövs för att visa att D är relevant för att stödja C. Till skillnad från D, som är specifik och detaljerad, är W en generell regel. W indikerar relevansen hos påståendet (C) i argumentet. W visar att det är rätt att dra en slutsats från D till C.<sup>122</sup> Ett argumentationsled som inte finns explicit i bibeltexten är markerat som kursivt.

Thurén visar med en serie figurer hur Första Petrusbrevets författare med uttalade och underförstådda motiverande led i resonemanget leder mottagarna till att uppskatta sin status och vilja agera utifrån den.



**Figur 1**, 1 Petr 2:4a-5a, hämtad från Lauri Thurén (1995), s. 126.

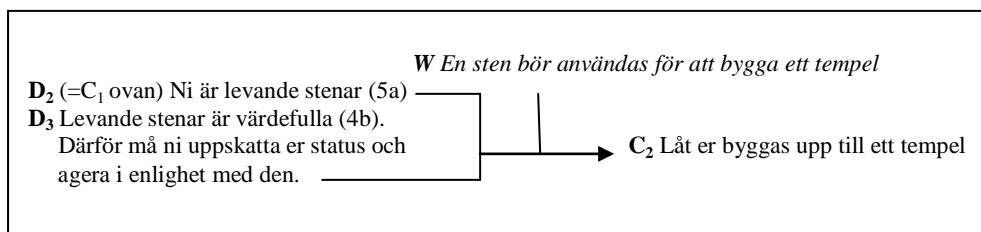
<sup>119</sup> Davids, s. 87.

<sup>120</sup> Olsson, s. 86.

<sup>121</sup> Michaels, s. 100.

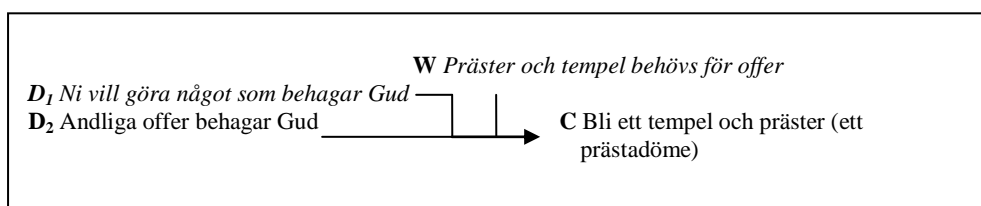
<sup>122</sup> Thurén (1995), s. 42.

Resonemanget som börjar i Första Petrusbrevet 2:4 och går över i vers 5 har parenetisk karaktär. Jag följer här Wiard Popkes hållning att parenes inte betecknar en särskild litterär genre, utan en text kan ha parenetisk funktion.<sup>123</sup> Detta stödjande och vägledande förhållningssätt kan vi se i strukturen av själva verserna som nämner *ἱερότευμα* samt deras kontext.



**Figur 2**, 1 Petr 2:4b-5a, hämtad från Lauri Thurén (1995), s. 126.

Thuréns försök att tydliggöra den bakomliggande motivationen (att en värdefull sten bör användas för att bygga ett tempel) markerar mottagarnas status på ett sätt som går utöver vad texten explicit uttrycker, men framstår som ett trovärdigt bakomliggande motiv. Denna status kan vara menad att väcka tacksamhet och vilja hos mottagarna att ge ett positivt gensvar gentemot Gud. De andliga offren (5b) utgör ytterligare ett motiv i författarens argumentation (teleologiskt) och knyter ihop bilden av templet med benämningen av folket som präster.



**Figur 3**, 1 Petr 2:5, hämtad från Lauri Thurén (1995), s. 127.

I denna bild är större del än tidigare baserat på Thuréns spekulation utifrån textsammanhanget. *Warranten* att tempel och präster behövs för offer är emellertid ett teologiskt välgrundat antagande i judisk-kristen kontext. Det kan emellertid inte tas helt för givet att mottagarna vill göra något som är Gud välbehagligt, men också detta ett rimligt antagande och därmed en rimlig bakgrund för argumentationen. Mot denna bakgrund framstår det som relevant att mottagarna benämns som ett prästadöme. I och med växlingen

<sup>123</sup> Popkes, s. 15.

från husbygget till bilden av ett prästerskap lyfts mottagarna in i bilden och deras relation till Kristus (den levande stenen). Här har alltså kommandet till Kristus en funktion som motsvarar den som förbundsingåendet hade för ideniteten som ἱεράτευμα i Gamla testamentet. Och även sammanhanget i Först Petrusbrevet 2:5 rymmer dimensioner av utkorelse, om än mindre explicit än de andra ἱεράτευμα-ställena. Här är utkorelsen knuten till stenen (v 4) och folket (de som kommer till stenen, v 5 och 9).

Viktigt att notera, här i vers 5, är att mottagarnas prästidentitet här inte står i det komplex av titlar (heligt folk, konungsligt prästerskap, Guds egendomsfolk) som finns i alla andra ställen där ordet nämns. Här står ἱεράτευμα ensamt i en tempelkontext, vilket kan indikera att benämningen här bör förstås mer konkret och praktiskt som prästerlig tjänst. Det skulle kunna innebära att en mer aktiv och konkret prästtjänst här åsyftas än i kontexter där betoningen ligger på folkets utkorelse, enhet och förbundsrelation med Gud. I vers 5 förefaller identiteten som präster hänga samman med att de är ett tempel och frambär offer.<sup>124</sup>

Genom kommandet till Kristus betonas mottagarnas kallelse till Gud och uppgift i världen. Bildens sociala och teologiska dimensioner breddas. I Första Petrusbrevet verkar förväntningarna på en mer aktiv folklig prästtjänst ha ökat, jämfört med situationen i Andra Mosebok och Andra Mackabeerboken. Prästtjänsten uppfylls inte, som i Andra Mosebok 19:6, endast genom att folket lever i Guds förbund, enligt Lagen och i närhet till Gud. De förväntas också frambära andliga offer, ära Gud och förkunna hans väldiga gärningar (1 Petr 2:5, 9).

Första Petrusbrevet är skrivet i processen när den judiska kulturen omtolkas i ljuset av Kristi verk. Därför menar Elliott att πνευματικαί θυσίαι (v 5) inte i första hand bör förstås utifrån Gamla Testamentets offerväsende utan som uttryck för en ny offerande kommunitet genom Kristi verk och den helige Ande.<sup>125</sup> Därmed verkar det inte vara så att Första Petrusbrevet 2:5 uttrycker en spiritualisering av koncept från Tredje Mosebok utan något nytt som är grundat i den helige Andes verk.<sup>126</sup> Det verkar emellertid ha skett en förberedelse för detta nya redan under Gamla testamentets tid, en spiritualisering av offerkulturen. Vid några tillfällen i Psaltaren behandlas lovsång som motsvarande tacksägelseoffer.<sup>127</sup> Kyrkan frambär offer eftersom hon är ett prästerskap. Hon är inte ett

---

<sup>124</sup> Schrenk, s. 250.

<sup>125</sup> Elliott (1966), s. 175.

<sup>126</sup> Elliott (1966), s. 221.

<sup>127</sup> Jfr Ps 50:13-15; 23, 107:21-22, samt 116:17.

prästerskap eftersom hon frambär offer.<sup>128</sup> Identiteten är det grundläggande, inte hennes gärningar.

Sammanfattningsvis kan vi konstatera att Första Petrusbrevet 2:5 lyfter ut prästtjänsten i särskilt ljus ur komplexet av benämningar från Andra Mosebok 19:5-6. Prästtjänsten ges även aktiva dimensioner i frambärandet av andliga offer. Det gör att detta ställe på flera sätt avviker och mindre tydligt betonar utkorelsen än andra *ιεράτευμα*-ställen. Det faktum att versen föregås av kommande till den utvalda stenen (Kristus) sätter bruket av *ιεράτευμα* i en kristologisk kontext.<sup>129</sup> Även detta innebär en modifikation av grundklangen från Andra Mosebok. Fortfarande är dock identiteten som präster kollektiv och beroende av den föregående relationen till Gud uttryckt i tilltron till den utvalda stenen, Jesus Kristus.

### **Första Petrusbrevet 2:9**

Verserna mellan de två *ιεράτευμα*-ställena (2:6-8) behandlar Thurén endast i korthet. Deras ärende är att visa på att mottagarnas tro och lydnad ska leda till ära, men dem som inte tror och inte lyder till vanära och skam.<sup>130</sup> Det är i denna kontext som vers 9 kommer.

ὁμοῖς δὲ γένος ἐκλεκτόν, βασιλείον ἱεράτευμα, ἔθνος ἅγιον, λαὸς εἰς  
περιποίησιν, ὅπως τὰς ἀρετὰς ἐξαγγείλητε τοῦ ἐκ σκότους ὑμᾶς  
καλέσαντος εἰς τὸ θαυμαστὸν αὐτοῦ φῶς.

Men ni är ett utvalt släkte, ett konungsligt prästerskap, ett heligt folk, ett Guds eget folk, för att ni skall förkunna hans härliga gärningar, han som har kallat er från mörkret till sitt underbara ljus.

Första Petrusbrevet 2:9-10 återger en kombination av gammaltestamentliga bibelställen som gjorts av brevets författare. Den återfinns inte någon annanstans i Bibeln. Komplexet av sammanhang som alluderas till visar att det finns en medvetenhet hos författaren om en historisk kontinuitet med Guds folk sedan utkorelsen. Denna kontinuitet låter han komma till tydligast uttryck i en eskatologisk realisering av Guds folks enhet och identitet hos mottagarförsamlingarna.<sup>131</sup> Men det är inte så att kyrkan mottagit benämningarna från Andra Mosebok 19:6 genom enheten med Kristus, som ju kallas både präst och kung. Utan benämningarnas korporativa aspekt visar att de har sin bakgrund i Guds utkorelse.<sup>132</sup>

I de två sista verserna i brevets första del (2:9-10) ser vi en betoning av mottagarnas nya status som kristna i kontrast till deras gamla identitet. Detta fungerar rimligen stärkande

---

<sup>128</sup> Elliott (1966), s. 168.

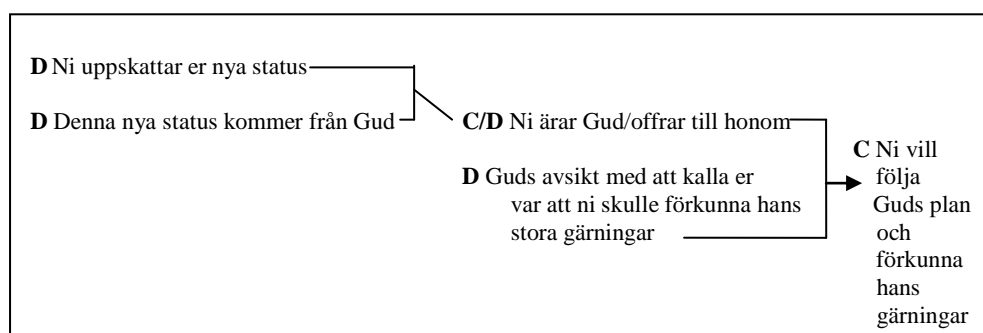
<sup>129</sup> Jfr Ps 118:20, Matt 21:42, Mark 12:10, Luk 20:17, Apg 4:11

<sup>130</sup> Thurén (1995), s. 127.

<sup>131</sup> Elliott (1966), s. 140.

<sup>132</sup> Elliott (1966), ss. 144–145.

för deras nya identitet. Kontrasten mellan mörker och ljus samt inget folk och Guds folk lägger ett missiologiskt perspektiv över sammanhanget.<sup>133</sup>



**Figur 4**, 1 Petr 2:9-10, hämtad från Lauri Thurén (1995), s. 129.

Betoningen av ”ni” (ὤμεῖς) i inledningen av versen riktar uppmärksamheten på mottagarna och skapar en kontrast mot med dem som inte tror.<sup>134</sup>

I denna vers benämns mottagarna av Första Petrusbrevet med fyra äretitlar. Den första benämningen av mottagarna i denna vers, ett utvalt släkte (γένος ἐκλεκτόν), kommer inte från Andra Mosebok 19:5-6, utan är hämtad från Jesaja 43:20. Detta är ett sammanhang där Gud berättar hur han hållit förbundet med folket men anklagar Israel för att ha brutit det (Jes 43:14-28). Därför ska Gud utlämna folket till fångenskap i Babylon. I detta sammanhang talar Gud om sig själv som Israels kung (Jes 43:14), vilket i samband med förbundsreferenser, försörjning under ökenvistelse och utkorelsen skapar allusioner till 2 Mos 19:6 och βασιλειον ιεράτευμα.

Första Petrusbrevet 2:9 har en exakt återgivning av Septuagintas formulering βασιλειον ιεράτευμα från 2 Mos 19:6. Det är emellertid inte givet att βασιλειον i Första Petrusbrevet 2:9 har samma grammatiska funktion som i Septuaginta, men troligt är att så är fallet.

Sammanhangen är innehållsligt och formuleringsmässigt lika, men inte helt lika. Jag finner att det enklaste sättet att förstå βασιλειον ιεράτευμα i 2:9 är att βασιλειον fungerar som adjektiv. Detta då syntaxen vid benämningen av folket med äretitlar i 2:9 förefaller vara uppbyggd som en upprepad struktur (nomen och bestämning) med undantag för βασιλειον ιεράτευμα som författaren låtit stå centrerad i sin ursprungliga form från Septuaginta. På så vis avviker βασιλειον ιεράτευμα genom att ha omvänd ordning av nomen och bestämning.

<sup>133</sup> Steuernagel, s. 11.

<sup>134</sup> Olsson, s. 89.

De tre första benämningarna följs sedan av en konstruktion som även inbegriper en preposition. Men trots sin något mera avvikande konstruktion fungerar denna titel likadant som de första, dvs. att mottagarna benämns som ett kungligt prästadöme.

Enligt Elliotts sätt att resonera ligger betoningen i ”ett heligt prästadöme” inte så mycket på att kategorisera den kristna gemenskapen som prästerlig i sin kallelse eller tjänst, utan för att fullborda dess identifikation med Israel i Andra Mosebok 19:6.<sup>135</sup> Detta verkar vara en god tolkning då vi kunnat konstatera att i de sammanhang där *ἱεράτευμα* används (2 Mos 19:6; 23:22, 2 Mack 2:17 samt här i 1 Petr 2:9) tenderar benämningarna snarare att betona folkets utkorelse och enhet, knutna till förbundet med Gud, än särskild prästerlig (eller kunglig) tjänst. Inte heller verkar det finnas någon konkurrens mellan det folkliga prästadömet och det aronitiska eller levitiska. Möjligen har detta att göra med att prästerskapet i Första Petrusbrevet ska vara inriktat mot andliga offer (v 5).

Första Petrusbrevets författare gör i vers 9 en kombination av Andra Mosebok 19:6 med Jesaja 43:21. Författaren går alltså en gång till i denna vers åter tillbaka till det sammanhang från vilket han hämtat *γένος ἐκλεκτόν*. Detta binder ihop sammanhangen i Första Petrusbrevet 2:9, Jesaja 43:20-21 och Andra Mosebok 19:5-6 med varandra. För mottagarna som känner igen anspelningarna borde detta skapa en känsla av ”trippelexponering” med folkets situation i dessa två tidigare faser i Israels historia.

I Septuaginta används *λαός* för Guds utvalda folk, med både etnisk och teologisk betydelse. Själva benämningen Guds folk rymmer hennes utvaldhets och förbundenhet med Gud, hennes helighet och återlösning. Första Petrusbrevets författare låter Jesajas ”mitt folk som jag har vunnit åt mig” (*λαόν μου, ὃν περιεποιησάμην*) bli ”ett folk till egendom” (*λαός εἰς περιποίησιν*). I Nya Testamentet användes *λαός* för det judiska Israel och som benämning för det sanna gudsfolket.<sup>136</sup> Grunden för att tillhöra det eskatologiska *λαός*, Guds folk, är i Första Petrusbrevets sammanhang inte längre generisk eller historisk utan religiös: genom tron på Jesus som Messias.<sup>137</sup>

I beskrivningen av folkets tjänst som prästadöme är *δηγεῖσθαι* (från Jes 43:21) utbytt till *ἐξαγγεῖλῃτε*. *ἐξαγγέλλω* används framför allt i Psaltaren, t ex i Ps 9:14(15). Ordet rymmer både gudstillvänd lovsägelse och utåtriktad förkunnelse. Den gudstillvända lovsägelsen betonas i *The New Thayer's Greek-English Lexicon of the New Testament*.<sup>138</sup> I

---

<sup>135</sup> Michaels, s 109.

<sup>136</sup> Elliott (1966), s. 40.

<sup>137</sup> Elliott (1966), s. 41.

<sup>138</sup> Thayer, s. 220.

*Greek-English Lexicon of the New Testament* (BDAG) betonas istället den utåtriktade förkunnelsen. Oavsett hur betoningen exakt bör ligga så, genom att använda detta ord, slår författaren en bro mellan de andliga offren i vers 5 och folkets förkunnelsejänst i vers 9. På så vis stärks även relationen mellan verserna. Vi kan alltså konstatera att när Första Petrusbrevets författare i sin allusion till Jesaja 43:21 byter διηγεῖσθαι till ἐξαγγείλητε förstärker han dimensionen av proklamation och lovsägelse till Gud, utan att förlora den utåtriktade förkunnelsedimensionen.

Vi kan alltså konstatera att meningen med titlarna i 2:9 och varför βασιλείου ἱεράτευμα står där kan förstås mot brevet som helhet. Det är inte den kollektiva prästerliga tjänsten i sig som är viktig utan snarare utkorelsen, att vara utvalda av Gud. Utkorelsen förenar alla benämningarna och är också ett viktigt tema genom hela Första Petrusbrevet för att hjälpa folket att hantera sitt främlingskap och lidande.<sup>139</sup> Och i lidandesituationen framhålls att folket har en aktiv tjänst att utföra: att ära Gud och förkunna hans gärningar.

### **ἱεράτευμα i Första Petrusbrevet**

Nu har vi sett hur ἱεράτευμα används i sina sammanhang i Första Petrusbrevet, men vad kan sägas om dess användning i brevet som helhet?

Först kan vi konstatera att ἱεράτευμα genom sin etymologi understryker de kollektiva och aktiva dimensionerna i hur det används i Första Petrusbrevet. I brevet som helhet framstår ἱεράτευμα inte som något centralt begrepp. Det hör hemma i en samling av identitetsmarkörer som framhåller Israels status som utvalda och privilegierade inför Gud och i relation till andra folk.

I det sammanhang i brevet där författaren allra mest understryker folkets identitet som utvalda och ärade (2:4-10) används ἱεράτευμα som en beskrivning av folket.<sup>140</sup> Men det bör inte förstås som ett isolerat begrepp utan båda gånger det används i relation till andra benämningar och bilder.

Användningen av ἱεράτευμα i vers 5 hänger tydligt ihop med mottagarnas kommande till den messianska, utvalda stenen och delblivandet i det andliga husbygget (tempelbygget). Relationen till Kristus har i Första Petrusbrevet en funktion som liknar funktionen av ingåendet av Sinaiförbundet i Andra Mosebok 19, där ἱεράτευμα nämns för första gången i Septuaginta. Och hela tempelbilden i 2:4-5, i avsaknad av övriga benämningar från Andra Mosebok 19:6, antyder att vi här har att göra med en mer konkret

---

<sup>139</sup> Thurén (2004), ss. 359–360.

<sup>140</sup> Schreiner, s. 47.



prästerlig tjänst än den som tidigare åsyftats när *ιερότευμα* har använts. Det finns en uttryckt förväntan om att folket ska frambära andliga offer, något som inte tidigare har nämnts när *ιερότευμα* används. Benämningen verkar alltså ha fått en utvidgad (mera aktiv) och framför allt en kristologisk koppling när den används i Första Petrusbrevet.

Elliott lyfter särskilt fram dimensioner av parallellism mellan verserna 4-5 och 6-10: Kristus den utvalda stenen (*λίθος*) – och de troende som är det utvalda folket (*λαός*). Även bilden av prästerskapet och deras tjänst kan betraktas som grund för en parallellism. Detta förhållande sätter verserna i en särskild relation till varandra.<sup>141</sup> Utan att gå så långt som Elliott gör i att se paralleller mellan vers 5 och vers 9 kan ändå konstateras att båda rymmer en metaforisk beskrivning av kyrkan (i v 5 som ett prästerskap och i v 9 med fyra olika religiösa och politiska metaforer). I Elliott resonerar att benämningarna i vers 9 utgör enkla sätt att accentuera utkorelsen och den kristna gemenskapens helighet. Detta är inte nödvändigtvis fel.<sup>142</sup> Likheter mellan vers 5 och 9 finns, men det är möjligt att Elliott har överbetonat den parallella dimensionen, då delsammanhangen rymmer olika bilder och allusioner. Men tydligt är att det finns ett inre sammanhang i stycket 2:4-10. Om vers 9 uttrycker utkorelsens roll genom skilda benämningar knutna till denna, snarare än lyfter fram prästtjänsten försvagas dock parallelliteten mellan vers 5 och 9. Men den förstärks åter då båda beskrivningarna av prästadömet (samt i v 9 även inkluderande de andra titlarna) avslutas med vad de gör/ska göra. Likheterna mellan verserna är totalt sett så påtagliga att det är rimligt att låta verserna belysa varandra. Den gudstjänstrelaterade delen i vers 5 är dock metaforisk på ett sätt som den i vers 9 inte är. Förkunnelsetjänsten kan användas för att tolka de andliga offren, men inte omvänt.<sup>143</sup>

Elliott menar att tyngdpunkten i resonemanget om utkorelsen i 2:4-10 är i vers 4-5 och att vers 9 kopplar tillbaka till vad författaren redan har uttryckt.<sup>144</sup> Detta finner jag inte rimligt då hela resonemanget från ett litterärt perspektiv snarare verkar löpa samman i vers 9 och få sin höjdpunkt i den välkända storartade formuleringen från förbundsingåendet vid Sinai. Så istället uppfattar jag att vers 5 tjänar till att i förväg ge en ny kristologisk laddning åt *ιερότευμα* och indirekt åt komplexet av äretitlar, inför inlyftandet av dessa i vers 9. Denna uppfattning finner även stöd i att den metaforiska prästtjänsten, frambärandet av andliga offer (v 5), här verkar ges en uttolkning.

---

<sup>141</sup> Elliott (1966), s. 147.

<sup>142</sup> Michaels, s 108.

<sup>143</sup> Michaels, s 110.

<sup>144</sup> Elliott (1966), s. 49.

I vers 9 är användningen av ἱερότευμα mer lik hur benämningen använts i Gamla testamentet (LXX). Här framstår ἱερότευμα som del i ett komplex av äretitlar med ursprung i folkets relation till och förbund med Gud. Formuleringarna är starkt präglade av sammanhang i Gamla testamentet när Israels identitet och tillhörighet till Gud varit prövad (främst 2 Mos 19:6; 23:22, 2 Mack 2:17). Textallusionerna vill hjälpa mottagarna att uppskatta sin identitet som tillhöriga Gud och påminna dem om deras tillhörighet i det stora Guds folk. De är inte ensamma. Indirekt är de inbjudna att hämta tröst i sitt lidande ur Guds folks tidigare erfarenhet av främlingskap, lidande och tillhörighet. Kommandet till Kristus (v 5) är inget hinder för deras tillhörighet i det stora Guds folk.

Vad är det då för prästtjänst mottagarna har? Det finns helt uppenbart i kommentarlitteraturen en brottnings mellan att betrakta folkets prästtjänst som något metaforiskt som är relaterat till gudsrelationen och utkorelsen (jfr Elliott) eller att betrakta den som en aktiv prästtjänst förbunden med prästtjänsten i Israels folk (jfr Davids). Detta samspelar med den påtagliga dubbelheten i Första Petrusbrevets i budskap. Det verkar som att författaren till Första Petrusbrevet, när han kallar mottagarna präster, tänker sig att denna benämning både uttrycker en passiv prästtjänst knuten till deras utkorelse och särskilda närhet till Gud (i linje med 2 Mos 19:6) och en lovets och vittnesbördets mer aktiva prästtjänst (1 Petr 2:5 och 9). Därmed verkar även prästtjänsten rymma både passiva och aktiva dimensioner. Det finns en rörelse från att som Guds folk ha varit passiva mottagare till att bli aktiva deltagare och förkunnare av en ny story (v 9). Den prästerliga gemenskapen ska uttrycka sin tacksamhet i tillbedjan (andliga offer) samt förkunna sin upptäckt och dela sin erfarenhet med andra.<sup>145</sup>

Elliott är kritisk mot kultiska tolkningar av benämningen ἱερότευμα och hur bilderna i dess närmkontext bör förstås. Han förespråkar en metaforisk tolkning av ἱερότευμα utan alltför aktiva prästerliga dimensioner, istället med en accentuering av utkorelsetemat.<sup>146</sup> På så vis uttrycker ”äretitel” ganska väl hur Elliott betraktar benämningen ἱερότευμα. Han framhåller dock att det ska ske en eskatologisk realisering av vad som i texten i första hand fungerar som benämningar.<sup>147</sup> Denna tolkning finner visst stöd i det att Första Petrusbrevets författare uttrycker att mottagarnas nuvarande situation av lidande kommer att vändas till härlighet i likhet med hur Kristi lidande på jorden vändes till härlighet vid hans

---

<sup>145</sup> Steuernagel, s. 13.

<sup>146</sup> Michaels, ss. li–lii.

<sup>147</sup> Elliott (1966), ss. 222–223.

uppståndelse.<sup>148</sup> Därmed är Elliotts perspektiv om en eskatologisk fullkomning av viss relevans i sammanhanget, även om detta inte förefaller vara något centralt tema just i kontexten kring *ἰεράτευμα*. Istället finner jag benämningen mer direkt knuten till mottagarnas aktuella livssituation och hur de ska hantera den.

I Första Petrusbrevet är församlingens delaktighet i det Kristus gör inte delaktigheten i hans prästtjänst utan delaktighet i hans lidande (4:13). Jesus framstår inte som en medlare genom vilken de troende nalkas Gud, utan istället framhålls Kristus som den som genom vilken Gud har nalkats människorna (1:3ff). Jesus är det heliga och fläckfria lammet som utvalts av Gud före världens skapelse för att bringa frälsning (1:18-20). Jesus uppväcktes inte för att rikta tro och hopp till sig själv utan till Gud (1:21). Genom det heliga Lammet är folket heligt (1:1, 2:4-6, 9f). På så vis är brevet snarare teocentriskt än kristocentriskt. Det gör att sammanhanget i 2:4-10 sticker ut lite, då det utgör en kristocentrisk del. Men det är inte så att betydelsen av *ἰεράτευμα* bör sökas i Kristi prästtjänst eller i Kristi kroppstanken.<sup>149</sup>

Som vi var inne på i analysen av mottagarnas situation verkar författarens målsättning med Första Petrusbrevet vara att förstärka gruppens medvetenhet, sammanhållning och hängivenhet.<sup>150</sup> Användningen av *ἰεράτευμα* i Första Petrusbrevet bör ses som ett del i författarens parenetiska argumentation för att hjälpa mottagarna att uppskatta sin särskilda identitet. Med en identitet som är trygg och inte kan hotas av människor kommer de att bättre hantera sin situation av främlingskap och lidande, de yttre och inre påfrestningar de står i. På så vis kan mottagarnas upplevelse av trygghet roll spela stor roll för att de ska våga göra det som är rätt inför Gud, också när det innebär ökat eget lidande (viktiga teman i 4:7-5:5).<sup>151</sup>

Det är möjligt att förstå författarens allusioner till uttågsberättelsen, vilka finns inbäddade i benämningen *ἰεράτευμα* och dess sammanhang, som att han för mottagarna nu antyder att de både har gemenskap med Guds folk i det första uttåget och att de nu är med om ett nytt uttåg i Kristus.<sup>152</sup>

Inom Bibeln finns en rörelse i hur det folkliga prästadömesbegreppet har förändrats från att beteckna ett relativt passivt Guds folk i riktning mot att betona folket och deras aktiva prästerliga tjänst inför Gud. I Masoretiska texten noterade vi att ממלכת כהנים tenderar

---

<sup>148</sup> Achtemeier, s. 68.

<sup>149</sup> Elliott (1966), s. 172.

<sup>150</sup> Elliott (1990), s. 107.

<sup>151</sup> Thurén (2004), ss. 359–361.

<sup>152</sup> Gupta, s. 65.

att lägga tyngdpunkten vid kungarrike: ett rike som på något vis kännetecknas av präster. I och med Septuagintas översättning förflyttas tyngdpunkten till det prästerliga: ett kungligt prästadöme. I Nya testamentets bruk av (βασιλείου) ἱεράτευμα, i Första Petrusbrevet, får begreppet en kristologisk tolkningsram knuten till den utvalda stenen och bilden av det andliga husbygget och folket förväntas kollektivt, i egenskap av ett tempel och ett prästadöme för Gud, offra andliga offer och förkunna Guds härliga gärningar.

Det är rimligt som Elliott framhållit att en folklig prästtjänst är en isolerad företeelse i Bibeln och Första Petrusbrevet (2:5 och 9).<sup>153</sup> Tyngdpunkten i hur ἱεράτευμα används i Första Petrusbrevet är som markör för utkorelse och tillhörighet till Gud. Men därmed inte sagt att den prästerliga tjänsten bara är en benämning. Jag finner att författaren av brevet förväntar sig att mottagarna ska söka leva i enlighet med vad de kallas, vilket uttrycks i att frambära andliga offer (v 5), att förkunna Guds härliga gärningar (v 9) och allmänt att uppföra sig enligt Guds vilja (2:15). En sådan karismatisk tjänst finner även Elliott stöd för, men han vänder sig särskilt emot tolkningen att församlingen här skulle menas fungera som offerpräster vid nattvardsfirande och bruket av ἱεράτευμα kan inte heller ligga till grund för huruvida kyrkan bör ha ett särskilt (präst-)ämbete eller ej.<sup>154</sup> På så vis faller den ἱεράτευμα-tjänst som folket har varken inom ramen för en offerprästtjänst eller de särskilda prästtjänster/pastorstjänster som kyrkan senare kommit att instifta. Användningen av ἱεράτευμα i Första Petrusbrevet behandlar alltså inte relationen mellan lekfolk och församlingsledare/präster så som som Luther använde texten.

Den är en Andens kollektiva prästtjänst riktad mot Gud med lovets offer och mot världen med förkunnelse (jfr även Hebr 13:15-16). Av benämningarna från Andra Mosebok 19:5-6 är ἱεράτευμα den enda som Första Petrusbrevets författare lyfter ut och låter få aktivt utlopp och konkreta riktlinjer: både för folkets relation till Gud och till utomstående. På så vis har benämningen ἱεράτευμα en särställning i Första Petrusbrevet. Användningen av ἱεράτευμα är en del i författarens strategi för att hjälpa mottagarna att hantera sin svåra situation.

---

<sup>153</sup> Elliott (2008), e-resurs.

<sup>154</sup> Elliott (1966), s. 224.

### 3. Resultat

#### **Vilka teologiska och retoriska funktioner kan bruket av benämningen ἱεράτευμα ha haft i Första Petrusbrevet?**

##### 3.1 Teologiska funktioner

Den typ av prästadöme som ἱεράτευμα betecknar är det av offerpräster och inte församlingsledare. Det faktum att Första Petrusbrevets författare väljer att använda det ovanliga ordet ἱεράτευμα har troligen att göra med ordets egna kollektivistiska och handlingsbetonande etymologi samt kontext och klangbotten i Septuaginta (vilket bekräftas av att det används i kontext av andra benämningar från 2 Mos 19:5-6). Dessa dimensioner stämmer väl överens med strategin hos Första Petrusbrevets författare.

Båda gångerna som ἱεράτευμα används i Nya testamentet är i perikopen 2:4-10 i Första Petrusbrevet, en del som lagt stor vikt vid mottagarnas gudagivna identitet. Benämningsskomplexet där ἱεράτευμα ingår utgör ett crescendo för detta stycke och första delen av brevet och får således funktionen av särskilt viktiga identitetsmarkörer.

Analysen av det intertextuella bruket av ἱεράτευμα visar att det är genom att vara förbundna med Gud som folket (Israel) kan kallas ett kungligt prästadöme. Förbundet ger dem kollektivt en särskild och privilegierad ställning inför Gud gentemot andra folk: egyptierna (2 Mos 19:5-6), fienderna (2 Mos 23:22), seleukiderna (2 Mack 2:17). Just i dessa sammanhang har komplexet med ἱεράτευμα använts. Denna klangbotten visar sig ha beröringspunkter med situationen för Första Petrusbrevets mottagare som befinner sig i den skörskingringen, i en situation av högt socialt tryck och lokala förföljelser. In i deras situation kunde benämningen ἱεράτευμα bära särskilt viktig teologisk funktion.

Första gången ἱεράτευμα används i Första Petrusbrevet 2:5 är det inte tillsammans med det benämningsskomplex det ursprungligen kom ur (2 Mos 19:5-6), utan istället i en bild av ett andligt husbygge, ett tempelbygge. I denna bild ges ἱεράτευμα en kristologisk tolkningsram i och med att den ursprungliga förbundsdimensionen knyts ihop med kommandet till den utvalda stenen (Messias). På så vis laddas här benämningen ἱεράτευμα med en kristologisk innebörd som den inte tidigare haft. Fortfarande kvarstår den kollektiva och förbundsrelaterade grundtonen. Funktionen av ἱεράτευμα genomgår alltså en förändring under det att det används i Första Petrusbrevet.

Bilden i 2:5 övergår från att först nämna dem som kom till den av Gud utvalda stenen som ett tempel och sedan som prästerna som tjänar i templet och frambär andliga offer. Detta folkliga frambärande av offer knutet till ἱεράτευμα är ett nytt fenomen i Bibeln

och ingår en rörelse mot en alltmer aktiv roll hos Guds folk i relation till Gud. När folket i Gamla testamentet kallas ett prästadöme utan att få någon konkret och kultisk prästerlig tjänst (med undantag för hållandet av Lagen, 2 Mos 23:22) behöver vi minnas att (βασίλειον) ἱεράτευμα kommer ur ett komplex av benämningar som tillsammans betonar Israels kollektiva identitet i förbundet med Gud. Med början i Första Petrusbrevet 2:5 är dock ἱεράτευμα utlyft ur sitt ursprungliga sammanhang och kontexten en annan. Bruket av ἱεράτευμα i Första Petrusbrevet förändras också till att motivera ett mer aktivt prästadöme.

När sedan ἱεράτευμα används för andra gången (2:9) är det i ett komplex av storslagna benämningar som mer liknar det i Andra Mosebok 19:5-6. Detta samband skapar länkar mellan situationen för mottagarna av Första Petrusbrevet och andra situationer i Guds folks historia där folkets identitet varit under prövning och de funnits sammanhang av främlingskap (2 Mos 19:6, 2 Mack 2:17 och Jes 43:20-21). I dessa sammanhang har förbundet med Gud inneburit en markering av folkets identitet och uppgift. Benämningarna har indirekt fungerat som motiv för folket att kollektivt agera i enlighet med Guds vilja, hans som utvalde dem. Och så fungerar bruket av ἱεράτευμα även i Första Petrusbrevet. Genom användningen i en kristologisk kontext i vers 5, har titelkomplexet nu fått klang av att även kunna beteckna dem som lever i Guds förbund genom den messianska stenen. Bruket av ἱεράτευμα knyter samman det gamla förbundsfolket med det nya genom den utvalda stenen.

I Första Petrusbrevet uppmanas alltså ἱεράτευμα att fungera som ett aktivt prästadöme som vänder sig mot Gud med andliga offer (lovsägelse) och mot världen med förkunnelse (trots förföljelsesituationen). Det sistnämnda ger ἱεράτευμα ett missiologiskt anslag. Vi kan alltså inom Bibeln konstatera att det folkliga prästadömesbegreppet har genomgått en funktionell förändring från att beteckna ett relativt passivt Guds folk i riktning mot att i Nya testamentet betona folket och deras aktiva prästerliga tjänst inför Gud. Användningen av ἱεράτευμα i Första Petrusbrevet behandlar dock inte relationen mellan lekfolk och församlingsledare/präster i något sammanhang som motsvarar Luthers användning av texten.

I Första Petrusbrevet visar det sig alltså att ἱεράτευμα teologiskt-funktionellt är en viktig benämning, fastän benämningen i sig inte har någon särskilt betonad position. Den viktiga funktionen bekräftas av att bilden av folket som ἱεράτευμα särskilt påtagligt utvecklas, fördjupas och ges konkreta följduppgifter (att frambära andliga offer och att förkunna Guds härliga gärningar).

### 3.2 Retoriska funktioner

I Första Petrusbrevet som helhet framstår *ἱερότευμα* inte som något centralt funktionellt retoriskt begrepp. Vid en första anblick kan det mest se ut att vara del i ett komplex av benämningar som betonar Israels prioriterade ställning som Guds utvalda folk.

Benämningarna av folket som *ἱερότευμα* passar dock väl in i Första Petrusbrevets författares grundläggande parenetiska resonemang. Han verkar försöka hjälpa mottagarna att förstå sin paradoxala situation: att på samma gång vara utvalda och förkastade och hjälpa dem att hantera den. Tillsammans med andra ärofyllda benämningar är det rimligt att anta att *ἱερότευμα* fungerat identitetsstärkande för brevets mottagare. Benämningen är således del av författares grundläggande motiverande arbete för att skapa tacksamhet för frälsning och hjälpa mottagarna se att deras status som kristna är ovärderlig. Genom bruket *ἱερότευμα* (samt andra benämningar) försöker författaren skapa trygghet att hjälpa mottagarna att hantera sitt lidande på ett gott sätt: att varken isolera sig eller assimilera sig gentemot samhället de lever i (4:7-5:5).

Genom att *ἱερότευμα* utvecklas på ett sätt som inte sker med andra benämningar har *ἱερότευμα* en särställning i författares parenetiska grundmotivation och resonemang. *ἱερότευμα* ges även konkreta och aktiva följder (frambärande av andliga offer och förkunnelse/lovsägelse). I Första Petrusbrevets författares strategiska arbete blir *ἱερότευμα* funktionellt en viktig del av det parenetiska resonemanget för att hjälpa mottagarna att hantera sin situation av lidande.

## 4. Litteratur

- Achtemeier, Paul J. *1 Peter: A Commentary on First Peter* (Hermeneia). Minneapolis: Fortress Press, 1996.
- Black, C C. "The Rhetorical Strategy of 1 Peter with a Special Regard to Ambiguous Expressions" ur *CBQ* 3, 1992. ss. 593-594.
- Davids, Peter H. *The First Epistle of Peter* (NICNT). Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co, 1990.
- Davies, John A. *A Royal Priesthood: Literary and Intertextual Perspectives on an Image of Israel in Exodus 19.6* (JSOTS 395). London: T&T Clark International, 2004.
- Duke, Rodney K. "Priests, priesthood" i *Dictionary of the Old Testament Pentateuch*. T Desmond Alexander & Baker (ed.). Downers Grove: InterVarsity Press, 2003. ss. 646-654.
- Durham, John I. *Exodus* (WBC III). Nashville: Thomas Nelson, 1987.
- Elliott, John H. *Elders as leaders in 1 Peter and the early Church*. Hämtat från [http://www.scielo.org.za/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0259-94222008000200001&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.org.za/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0259-94222008000200001&lng=en&nrm=iso) den 7 oktober 2011.
- Elliott, John Hall. *A Home for the Homeless: A Social-Scientific Criticism of 1 Peter, Its Situation and Strategy* (first paperback edition). Minneapolis: Fortress Press, 1990.
- Elliott, John Hall. *The Elect and the Holy: An Exegetical Examination of 1 Peter 2:4-10 and the Phrase βασιλειον ιερατευμα*. Supplements to Novum Testamentum Vol XII. Leiden: E. J. Brill, 1966.
- Filon av Alexandria. "Περὶ ὧν νηψας ὁ Νῶε εὐχεται καὶ καταραταὶ" i *De sobrietate*. Philonis Alexandrini opera quae supersunt, vol 2. Berlin: Reimer, 1897 (repr. De Gruyter, 1962), ss. 215–228. Hämtat från <http://khazarzar.skeptik.net/books/philo/sobrietg.htm> den 12/10 2011.
- Filon av Alexandria. *The Special Laws II*. Hämtat från <http://www.earlyjewishwritings.com/text/philo/book28.html> den 11 december 2011.
- Hill, David. "'To Offer Spiritual Sacrifices' (1 Peter 2:5): Liturgical Formulations and Christian Paraenesis in 1 Peter" i *JSNT* 16, 1982. ss. 45-63.
- Hurst, Lincoln. D. "Priest, High Priest" i *Dictionary of the Later New Testament and its Developments*. Downers Grove: InterVarsity Press, 1997. ss. 963-967.
- Luther, Martin. *Luther's Works: the Catholic Epistles, vol 30*. St Louis: Concordia Publishing House, 1987.



- Marshall, J. S. "‘A Spiritual House an Holy Priesthood’ (1 Petr ii, 5)" i *ATR* 28, 1946. ss. 227–228.
- Michaels, Ramsey J. *1 Peter* (WBC 49). Waco: Word Books, 1988.
- Olsson, Birger. *Första Petrusbrevet* (KNT 17). Stockholm: EFS-förlaget, 1982.
- Pedersen, Poul Poder. "En postmodern nutid?" i *Klassisk och modern samhällsteori* (Andra svenska upplagan). Lund: Studentlitteratur, 2003. ss. 535-556.
- Popkes, W. "Paraenesis in the New Testament – An Exercise in Conceptuality" i *Early Christian Paraenesis in Context*. James Starr & Troels Engberg-Pedersen (ed.). Beihefte sur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft – und die Kunde der älteren Kirche, vol 125. Berlin: Walter de Gruyter, 2004. ss. 13-46.
- Schreiner, Thomas R. *I and II Peter, Jude* (NAC 37). Nashville: B&H Publishing Group, 2003.
- Schrenk, Gottlob. "ἱεράτευμα" i TDNT III. Gerhard Kittel (ed.). Grand Rapids: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1966. ss. 249-251.
- Schwartz, Daniel R. *2 Maccabees* (CEJL). Berlin: Walter de Gruyter, 2008.
- Seland, Torrey. "The 'Common Priesthood' of Philo and 1 Peter : A Philonic Reading of 1 Peter 2.5,9" i *Journal for the Study of the New Testament* 57, 1995. ss. 87-119.
- Stambaugh, John E & Balch, David L. *The New Testament in Its Social Environment*. Library of Early Christianity. Philadelphia: The Westminster Press, 1986.
- Stark, Rodney. *Cities of God: the Real Story of How Christianity Became an Urban Movement and Conquered Rome*. New York: HarperCollins, 2006.
- Starr, J. "Was Paraenesis for Beginners?" i *Early Christian Paraenesis in Context*. James Starr & Troels Engberg-Pedersen (ed.). Beihefte sur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft – und die Kunde der älteren Kirche 125. Berlin: Walter de Gruyter, 2004. ss. 73-111.
- Steuernagel, Valdir R. "An Exiled Community as a Missionary Community: A Study based on 1 Peter 2:9, 10" i *Evangelical Review of Theology* 10. nr 1, 1986. Bruce J. Nicholls (gen. ed). Exeter: Pater Noster Press, 1986.
- Thurén, L. "Motivation as the Core of Paraenesis" i *Early Christian Paraenesis in Context*. James Starr & Troels Engberg-Pedersen (ed.). Beihefte sur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft – und die Kunde der älteren Kirche 125. Berlin: Walter de Gruyter, 2004. ss. 353-371.
- Thurén, Lauri. *Argument and Theology in 1 Peter* (JSNTS 114). Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995.

- Thurén, Lauri. *The Rhetorical Strategy of 1 Peter: With Special Regard to Ambiguous Expressions*. Åbo: Åbo Akademis förlag, 1990.
- Watson, D F. "The Rhetorical Strategy of 1 Peter with a Special Regard to Ambiguous Expressions" ur *JBL* 4, 1991. ss. 746-748.
- Wevers, John William. *Notes on the Greek Text of Exodus: Septuagint and Cognate Studies* 30. Atlanta: Scholars Press, 1990.
- Witherington III, Ben. *Letters and Homilies for Hellenized Christians II: A Socio-Retorical Commentary on 1-2 Peter*. Downers Grove: IVP Academic, 2007.