



INSTITUTIONEN FÖR LITTERATUR,
IDÉHISTORIA OCH RELIGION

Låt oss dras in i Herrens härlighet

En liturgisk-teologisk undersökning av sambandet mellan kristologi
och ecklesiologi i Hebreerbrevet

Let Us Be Drawn into the Glory of the Lord

A Liturgical-Theological Investigation of the Connection Between
Christology and Ecclesiology in the Epistle to the Hebrews

Johannes Kannas

Termin: VT 2020

Kurs: Religionsvetenskap och teologi, examensarbete
för masterexamen, RT2903, 30 hp

Nivå: Master

Handledare: Martin Westerholm

Abstract

The purpose of this study is to decipher the liturgical-theological significance of the Christology of the Epistle to the Hebrews for the sake of indicating that these ideas may contribute to an understanding of the Church today. In order to do this I set forth the quest of theological interpretation of Scripture, theologically interpreting Hebrews from a liturgical-theological perspective. Thus, I attend to this intricate task by investigating the connection between Christology and Ecclesiology in Hebrews in a two-step sequence. Firstly, I am attending to the question: how is the author's Christological conceptions depicted in Hebrews? Secondly, by analyzing the important transition paragraphs of Hebrews 4:14–16 and 10:19–25 in dialogue with both well-respected biblical scholars and relevant theological works, I aim to answer the question of how the author's Christological conceptions are meant to be applied by the epistle's implied recipients.

The broad Christological foundation of Hebrews that emerges from this study is a holistic Christological narrative that has its roots in the Heavenly Son's [continuing] incarnation and stresses an objective understanding of atonement. These Christological conceptions lay the Ecclesiological ground for the implied recipients. Henceforth, the author sums up his Ecclesiological vision through the exhortations in the analyzed paragraphs. Subsequently this vision settles as a liturgical-theological movement pattern: the recipients may let themselves be drawn by Christ into the holies of holiest through worship, prayer and Eucharist, in order to participate in the Father's divine love, so that it thereafter may spill over in mutual love to the other.

Keywords: Atonement, Christology, Ecclesiology, Liturgical Theology, The Epistle to the Hebrews, Theological Interpretation of Scripture

Innehållsförteckning

| | |
|-------------------------------------------------------------------------------------|-----------|
| 1. Inledning | 6 |
| 1.1 Syfte..... | 7 |
| 1.2 Frågeställning | 7 |
| 1.3 Studiens disposition..... | 7 |
| 1.4 Metod..... | 8 |
| 1.4.1 Teologisk interpretation av Skriften | 9 |
| 1.4.2 Det liturgisk-teologiska perspektivet..... | 11 |
| 1.5 Tidigare forskning | 12 |
| 1.5.1 Antologier..... | 12 |
| 1.5.2 Monografer | 13 |
| 1.5.3 Kommentarlitteratur | 16 |
| 1.6 Material..... | 17 |
| 1.6.1 Teorier om Hebreerbrevets struktur..... | 17 |
| 1.6.1.1 Vanhoyes litterära analys av Hebreerbrevet..... | 17 |
| 1.6.1.2 Guthries diskursanalytiska tillvägagångssätt..... | 18 |
| 1.6.1.3 Sammanfattning..... | 19 |
| 1.6.2 Källmaterialets legitimitet inom ramen för den föreliggande studien | 20 |
| 1.6.2.1 perikopernas inbördes relation och parallellism..... | 20 |
| 1.6.2.2 Förståelsen av källmaterialet i relation till dess närliggande kontext..... | 21 |
| 1.7 Centrala begrepp..... | 22 |
| 1.8 Grundläggande isagogiska antaganden | 22 |
| 1.8.1 Författaren | 22 |
| 1.8.2 Mottagarna, destination och den sociala kontexten | 23 |
| 1.8.3 Datering | 24 |
| 1.8.4 Genre | 25 |
| 2. Hebreerbrevets kristologiska grund | 26 |
| 2.1 Kristi försonande offer: analogt till det levitiska offersystemet | 27 |
| 2.1.1 Jesu döds centralitet för offersekvensen | 28 |
| 2.1.2 Kärlekens motiv..... | 29 |
| 2.2 Hebreerbrevets kristologiska narrativ: inkarnationssekvensen | 31 |
| 2.2.1 Sonens gudomlighet..... | 32 |
| 2.2.2 Problemet med Jesu prästerskap | 34 |
| 2.2.3 Sonens överprästerliga tjänst | 35 |
| 2.3 Sammanfattning..... | 37 |

| | |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------|
| 3. Interpretation av Hebreerbrevet 4:14–16..... | 40 |
| 3.1 v. 14a - Vår evige överstepräst | 40 |
| 3.2 v. 14b - En levandegjord bekännelse | 41 |
| 3.3 v. 15a - Han är verkligen förmögen..... | 42 |
| 3.4 v. 15b - Lik oss, ändock inte..... | 43 |
| 3.5 v. 16a - Församlingens liturgiska framträdande | 45 |
| 3.6 v. 16b - Delaktigjorda i Guds <i>hesed</i> | 47 |
| 3.7 Sammanfattning..... | 48 |
| 4. Interpretation av Hebreerbrevet 10:19–25..... | 49 |
| 4.1 v. 19a - Vad besitter lyssnarna?..... | 49 |
| 4.2 v. 19b - Den dubbla aspekten av <i>παρησια</i> | 50 |
| 4.3 v. 20 - Den liturgiska kontextens kärna..... | 52 |
| 4.3.1 Det eskatologiska spannet mellan vad som kommer och det som redan är här..... | 53 |
| 4.3.2 Tillbedjans och efterföljelsens djupaste form avslöjas | 55 |
| 4.4 v. 21 - Lyssnarnas kristna identitet..... | 58 |
| 4.5 v. 22 - Det liturgisk-teologiska motivet: Låt oss i tro träda fram så att vi må dras in i Herrens härlighet | 59 |
| 4.5.1 Träda fram, varför?..... | 59 |
| 4.5.2 Träda fram, hur? | 62 |
| 4.6 v. 23 - En bekännelse till hoppet | 64 |
| 4.7 v. 24 - Ömsesidig kärlek avslöjar ett friskt lärjungaskap och församlingsliv | 65 |
| 4.8 v. 25a - Rättvisa är sammankomstens essens: fördelen med det eukaristiska perspektivet..... | 66 |
| 4.9 v. 25b - Kallelsen att älska obehindrat | 69 |
| 4.10 Sammanfattning..... | 70 |
| 5. Slutsats | 72 |
| 5.1 Det liturgiskt teologiska tänkandet som hermeneutisk nyckel | 72 |
| 5.2 Hebreerbrevets liturgisk-teologiska kärna: kristologin | 74 |
| 5.3 Hebreerbrevets ecklesiologiska vision | 75 |
| 5.4 Fortsatta studier | 75 |
| Litteraturförteckning | 77 |
| Bilaga 1..... | 84 |

1. Inledning

Hebreerbrevet har sedan det skrevs intresserat tänkare i den bibliska interpretationens historia. ”O! The wisdom of the Apostle!” utbrister Johannes Chrysostom angående den storhet han fann i Hebreerbrevet, och han fortsätter ”Or rather [...] the grace of the Spirit is the thing to wonder at [...] For his own understanding did not give birth to these thoughts [...] but the grace of the Spirit shows forth its strength by whomsoever it will.”¹ För Chrysostom kunde en sådan evangelisk och briljant komponerad text knappast ha uppstått ur en ringa människohand, utan endast genom kraft av den Helige Ande. Enligt honom var alltså Hebreerbrevet inte bara en text i mängden, det var Helig Skrift, som bar på en starkt teologisk karaktär med den pastorala egenskapen att ta läsaren i hand och leda honom eller henne i sin egen takt, steg för steg allt närmare Gud:

For just as one, wishing to lead up a little child to some lofty place, reaching up even to the top of Heaven, does this gently and by degrees, leading him upwards by the steps from below — then when he has set him on high, and bidden him to gaze downwards, and sees him turning giddy and confused, and dizzy, taking hold of him, he leads him down to the lower stand, allowing him to take breath; then when he has recovered it, leads him up again, and again brings him down — just so did the blessed Paul likewise, both with the Hebrews and everywhere, having learned it from his Master.²

Att Hebreerbrevet har minst lika stor teologisk signifikans för oss idag liksom episteln hade första gången som den lästes upp inför dess mottagare blir självklart när man ser till dess omfångsrika interpretationshistoria. Även om dess kristologiska betydelse kan liknas vid andra nytestamentliga texter så är dess högkristologiska utformning verkligt karakteristisk. Än mer uppseendeväckande är det att se hur dessa kristologiska föreställningar ömsint appliceras av författaren hos de tilltänkta lyssnarna med syfte att hjälpa dem hålla ut i tro under tider av oro. Att undersöka detta samband, mellan kristologi och ecklesiologi, i Hebreerbrevet är därmed en uppgift som inte minst skulle kunna ge dagens läsare tankar gällande varför en ecklesiologisk vision bör innefatta ett kristologiskt reflekterande.

¹ John Chrysostom, ”Homilies of St. John Chrysostom, Archbishop of Constantinople, on the Epistle to the Hebrews,” i *Saint Chrysostom: Homilies on the Gospel of St. John and Epistle to the Hebrews*, red., Philip Schaff, övers., T Keble och Frederic Gardiner, vol 14, A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, First Series (New York: Christian Literature Company, 1889), 367.

² Chrysostom, 367.

1.1 Syfte

Den föreliggande studiens primära syfte är att undersöka den liturgisk-teologiska betydelsen av Hebreerbrevets kristologi med målet att se hur denna insikt kan bidra till en ecklesiologisk förståelse av kyrkan idag. Detta gör jag genom att undersöka sambandet mellan kristologi och ecklesiologi i Hebreerbrevet. Därmed kan jag slutligen bilda mig en uppfattning om hur författarens vision för kyrkan kan uttydas. En vision som jag menar är minst lika aktuell för den världsvida kyrkan idag som den en gång var för epistelns första mottagare.

1.2 Frågeställning

Hur framställs författarens kristologiska föreställningar i Hebreerbrevet? Hur appliceras dessa föreställningar hos epistelns tilltänkta mottagare utifrån övergångsperikoperna 4:14–16 och 10:19–25?

1.3 Studiens disposition

Innan jag går vidare med att söka besvara studiens frågeställning behöver jag i detta inledande kapitel klargöra en rad viktiga detaljer som ger en god ingång in i den föreliggande studiens efterföljande huvuddelar. Först ger jag i avsnitt 1.4 en teoretisk beskrivning av studiens metodiska tillvägagångssätt. Sedan går jag vidare i avsnitt 1.5 med att tillhandahålla en forskningsöversikt med syfte att sätta in den föreliggande studien i sin mest relevanta forskningskontext. I avsnitt 1.6 introducerar jag studiens källmaterial. I samma avsnitt ger jag även en teoretisk grund till Hebreerbrevets struktur som hjälper mig bevisa varför det just är de givna perikoperna som utgör källmaterialet. Slutligen går jag vidare i avsnitt 1.7 med att kortfattat tydliggöra ett par centrala begrepp, för att sedan avsluta inledningskapitlet med avsnitt 1.8 där jag förutsätter några, för studien, grundläggande isagogiska antaganden gällande Hebreerbrevet.

Studiens huvuddelar utgörs av kapitel 2–4. Rent strukturellt fungerar dessa kapitel som underlag för både analys och diskussion med målet att framhäva ett resultat som hjälper mig att besvara studiens frågeställning, så att studien förblir i samklang med dess övergripande syfte. För tydlighetens skull sammanfattas de viktigaste resultaten i slutet av respektive huvuddel.

I kapitel 2 ger jag mig i kast med att söka besvara frågan om hur författarens kristologiska föreställningar framställs i Hebreerbrevet. Inom ramarna för den föreliggande studiens syfte, att undersöka sambandet mellan kristologi och ecklesiologi i Hebreerbrevet, söker jag

både en fördjupad och bred förståelse av Hebreerbrevets kristologi. Därför presenterar jag författarens kristologiska grund med hjälp av samtida teologisk forskning om Hebreerbrevet. För det första, i avsnitt 2.1 närmar jag mig frågan om hur Hebreerbrevets kristologi framställs genom att först undersöka försoningens roll och betydelse i episteln. För det andra, med denna soteriologiska diskussion som ingång för att undersöka Hebreerbrevets kristologi presenterar jag i avsnitt 2.2 författarens kristologiska grund utifrån, och i dialog med, Moffitts teori om Hebreerbrevets kristologiska narrativ, vad jag kallar inkarnationssekvensen, samt andra viktiga sekundärkällor.

Förståelsen av författarens kristologiska grund är således vad som ligger som fundament för den huvudsakligt ecklesiologiskt betonade frågeställningen (hur appliceras författarens kristologiska föreställningar hos epistelns tilltänkta mottagare utifrån övergångsperikoperna 4:14–16 och 10:19–25?), som jag uttryckligt besvarar i kapitel 5 utifrån resultaten av interpretationerna av källmaterialet i kapitel 3 och 4. Detta gör jag med syfte att till sist undersöka hur insikten av den liturgisk-teologiska betydelsen av Hebreerbrevets kristologi kan bidra till en ecklesiologisk förståelse av kyrkan idag. I hopp om att behandla källmaterialet med en exegetisk samt teologisk välgrundad analys och diskussion har jag avhandlat källmaterialets teologiska interpretation vers för vers. Detta gör jag i dialog med det urval av exegetiska och teologiska sekundärkällor som har visat sig vara mest relevanta för att den föreliggande studiens syfte ska uppnås. I kapitel 3 uppehåller jag mig vid interpretationen av 4:14–16, samt i kapitel 4 interpreterar jag 10:19–25.

Slutligen, förutom att besvara studiens frågeställning, med anledning av att ge en konkret slutsats i linje med studiens övergripande syfte, används kapitel 5 även för att reflektera över några avslutande tankar utifrån den föreliggande studiens liturgisk-teologiska perspektiv, samt belysa en väg vidare för fortsatta studier.

1.4 Metod

Detta är huvudsakligen en studie inom systematisk teologi som i viss mån drar åt nya testamentets exegetik och teologi. Därmed inkorporerar jag även relevanta bibelvetenskapliga resurser, redskap och tillvägagångssätt för att skapa en så analytiskt välgrundad dialog kring källmaterialet som möjligt, med syfte att systematiskt besvara studiens teologiska frågeställning. Det metodiska tillvägagångssätt som har visat sig mest lämpad för att genomföra denna studie har varit att göra en teologisk interpretation av Hebreerbrevet utifrån ett liturgisk-teologiskt perspektiv.

1.4.1 Teologisk interpretation av Skriften

I samtida teologi har debatten kring hur man ska återta utövandet av teologisk interpretation än en gång satt biblisk interpretation och hermeneutik i det akademiska rampljuset.³ Detta har lett, skulle jag säga, till framförallt två olika inriktningar i uppdraget att återta en så kallad teologisk interpretation av Skriften.

För det första finns det en fora av teologer som främst är bekymrade över interpretören och dennes kontext. För dem är akademins reception främst sekundär när det kommer till biblisk interpretation. Därmed tenderar de att både kritisera den teologiska akademien att vara för disciplinerat uppdelad, och att bibelvetenskapen gör för stora anspråk på att interpretiera bibeln. Istället ligger deras fokus vid kyrkan som primär mottagare för biblisk interpretation. Således är deras övergripande vision att överbrygga de klyftor som de menar existerar mellan å ena sidan akademiska discipliner såsom bibelvetenskap och systematisk teologi, å andra sidan akademien och kyrkan.⁴ För det andra finns det de teologer som framförallt riktar sig mot frågor gällande hur bibeln historiskt har interpreterats. Dessa går ofta tillbaka till att analysera förmödena och moderna teologer för att få inspiration angående hur man idag skulle kunna interpretiera Skriften trots dessa teologer samt den doktrinära traditionen som de historiska teologerna är en del av. Detta står sig alltså som ett försök att återta en förståelse av den kreativt teologiska processen att interpretiera Skriften som har färgat den bibliska interpretationens historia.⁵

Den bestående likheten mellan dessa båda sidor är enligt mig tanken på att teologisk interpretation inte kan reduceras till en enstaka metod. Följaktligen, för att greppa tag om ens en ringaste del av Skriftens många lager av djupare förståelser bör man närma sig Skriften med ett teologiskt intresse trots den bibliska interpretationens kreativa historia, samtidigt som man också bör ta hjälp av uppdaterad forskning samt relevanta vetenskapliga redskap. Således ligger

³ Daniel J. Treier har skrivit en väldigt bra redogörelse om de senaste decenniernas akademiska strömningar som har föranlett denna samtida debatt i sin bok *Introducing Theological Interpretation of Scripture: Recovering a Christian Practice* (Nottingham: Inter-Varsity Press, 2008); se även Craig Bartholomew, "Theological Interpretation," *The Oxford Encyclopedia of Biblical Interpretation*, red. Steven L. McKenzie (Oxford University Press, 2013), för en övergripande historisk kartläggning av teologisk interpretation av Skriften.

⁴ För några exempel se Stephen E. Fowl, *Engaging Scripture: A Model for Theological Interpretation* (Malden: Blackwell Publishers Inc., 1998); Ellen F. Davis och Richard B. Hays, "Beyond criticism: learning to read the Bible again," i *The Christian Century* 121, nr. 8 (2004), 23–27; Craig Bartholomew och Heath A. Thomas, red., *A Manifesto for Theological Interpretation* (Grand Rapids: Baker Publishing Group, 2016); samt Brad East, "The Hermeneutics of Theological Interpretation: Holy Scripture, Biblical Scholarship and Historical Criticism," i *International Journal of Systematic Theology* 19, nr. 1 (2017).

⁵ För några exempel se John J. O'Keefe and Russell R. Reno, *Sanctified vision: An Introduction to Early Christian Interpretation of the Bible* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2005); Russell R. Reno, "Preface" till *Brazos's Theological Commentary of the Bible*, i *Psalms 1–50*, av Ellen T. Charry (Grand Rapids: Brazos Press, 2015); samt Stephen Westerholm och Martin Westerholm, *Reading Sacred Scripture: Voices from the History of Biblical Interpretation* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2016).

den teologiska interpretörens uppdrag i att, i dialog med den teologiska traditionen, söka uttyda Skriftens underliggande meningar och teologiska signifikans för akademien, kyrkan och världen idag. Emellertid, även om detta teologiska tillvägagångssätt för biblisk interpretation kan verka brett skissad, så är det för den föreliggande studien precis en av dess största styrkor. Ty teologisk interpretation av Skriften som tillvägagångssätt har därför kapacitet, anser jag, att öppna upp för större akademisk disciplinär frihet och kreativitet inom gränslandet för ett doktrinärt accepterat landskap.

För att vidare grunda sin läsning av Hebreerbrevet i den teologiska interpretationens doktrinära landskap synliggör Webster att detta landskap har sin grund i Skriftens apostolicitet, som i sin tur finner sin grund i apostlarnas första bekännelse till Jesus som Herre. Därför, fortsätter Webster, är Skriften ”a historical entity,” vars historiska egenskaper är en frukt av bibelns relation till ”the divine Word.” Alltså, Webster tydliggör att anledningen till varför bibeln nedtecknades och kanoniserades var för att föra vidare trons bekännelse till kommande generationer. Följaktligen hävdar han att Hebreerbrevet rör sig i samma sfär som den teologiska interpretationen rör sig i. Det är en doktrinär sfär, förmedlad genom traditionen, som har sin utgångspunkt i apostlarnas första bekännelse. Ty, på samma vis som apostlarna deltog i ”the history of revelation” menar Webster att även Hebreerbrevets mottagare var en del av samma tradition. Därmed hävdar han att exegetiken på historiska grunder söker bygga upp goda representationer av Skriftens texter. Syftet med att bygga dessa representationer ska dock, enligt Webster, inte vara att göra texten till ett objekt i sig själv, ”but rather that we may be drawn before the speaking subject.”⁶ Vad Webster talar om med sin tydligt konfessionella ton reflekterar liknande innebörd som O’ Keefe and Reno förespråkar i och med deras tankar om “precritical interpretation of scripture.” Detta teologiskt inriktade tillvägagångssätt som enligt dem tar sitt avstamp i den förmoderna teologiska exegetiken förutsätter texten i sig själv som ”subject matter” och inte världen utanför texten.⁷ Följaktligen, synen på texten i sig själv som teologisk meningsbärare förstärks ytterligare, indikerar Reno, genom att förutsätta ett traditionellt doktrinärt tolkningslandskap för bibeln, ty ”dogma clarifies rather than obscures.”⁸

⁶ John Webster, “One Who Is Son: Theological Reflections on the Exordium to the Epistle to the Hebrews,” i *The Epistle to the Hebrews and Christian Theology*, red. Richard Bauckham, et al. (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2009). 70–71.

⁷ O’ Keefe and Reno, *Sanctified Vision*, 13.

⁸ Reno, “Series Preface,” xi.

Trots Websters konfessionella ställningstaganden, så talar hans synsätt alltså om något fundamentalt viktigt när det kommer till teologisk interpretation av Skriften som metodiskt tillvägagångssätt, inte minst när det gäller Hebreerbrevet. Ty utifrån Websters perspektiv legitimeras det att Hebreerbrevets mottagare stod i relation till epistelförfattarens apostoliska kallelse att predika evangeliet, och på så vis tradera vidare bekännelsen. Deras mottagande av Hebreerbrevets teologiska budskap bör med största sannolikhet därför ha påverkat deras teologiska begreppsvärld, liksom det teologiska reflekterandet över deras konkreta församlingsliv. Därmed förblir det en högst legitim angelägenhet att uppehålla mig vid att teologiskt interpretera Hebreerbrevet med syfte att undersöka vilka underliggande meningar som brevet besitter inom ramarna för den föreliggande studiens syfte och frågeställning. Hebreerbrevet står nämligen lika mycket idag, liksom när det en gång skrevs, i en doktrinär och apostolisk tradition där ett teologiskt reflekterande över epistelns budskap i dialog med den teologiska traditionen är fundamentalt viktigt för att kunna uttyda epistelns djupare innebörder för den moderne, liksom för den antike, läsaren. Emellertid, till skillnad från Websters konfessionella ton så anser jag att teologisk interpretation av Skriften för mina syften ger en fruktsammare karaktär för dialogen mellan olika akademiska discipliner samt mellan akademi och kyrka å ena sidan, samt harmoniserandet med den teologiska traditionen å andra sidan, om jag, likt Ellen T. Charry, och i linje med O’Keefe och Reno, uttryckligt medger att den teologiska interpretationens uppgift, för denna studie, är att ”seek to uncover the theology of the text on its own terms as well as in terms of my conviction about the theological foundation of” Hebreerbrevet.⁹

1.4.2 Det liturgisk-teologiska perspektivet

Liksom Hebreerbrevet och dess tilltänkta mottagare står i en teologisk, doktrinär och apostolisk tradition så står de även i en liturgisk tradition, vilket inte minst befästs genom författarens kultiska språkbruk. Att uttyda vilken grundläggande liturgisk innebörd som författarens teologiska samband mellan kristologi och ecklesiologi hade för de tilltänkta mottagarna, är således uppdraget för att teologiskt interpretera Hebreerbrevet inom ramarna för den föreliggande studien. Med inspiration av David W. Fagerbergs liturgiska teologi vill jag därför addera adjektivet “liturgisk” till studiens metodiska tillvägagångssätt. Detta eftersom en teologisk interpretation av Hebreerbrevet, med hjälp av Fagerbergs liturgisk-teologiska perspektiv, har kapacitet att

⁹ Ellen T. Charry, *Psalms 1–50*, BTCB (Grand Rapids: Brazos Press, 2015), xxi.

uttryckligt belysa just de övergripande liturgisk-teologiska strömningarna, utifrån sambandet mellan kristologi och ecklesiologi, som jag med denna studie ämnar att undersöka.

Enligt Fagerberg består liturgisk teologi som metod av två distinkta egenskaper: (1) liturgi är ett ontologiskt tillstånd för primär teologi. Alltså, eftersom liturgi fundamentalt är "encounter with God" så föregår detta, inom ramarna för kyrkans liturgi, den teologiska reflektionen (sekundär teologi): "This is what tradition means when it says that the law of prayer (*lex orandi*) establishes (*statuat*) the law of belief (*lex credendi*), and not vice-versa." När det gäller liturgisk teologi (det vill säga att teologiskt interpretera liturgin) måste därmed (2) den sekundära teologins reflekterande startpunkt och källa vara konkreta liturgiska riter, eftersom det är där han menar att den primära teologin manifesteras. Även om det finns liturgisk teologi, så medger Fagerberg helt korrekt att all teologi (teologin i sig själv) inte är liturgisk. Men förklarande tydliggör Fagerberg att liturgisk teologi alltid görs i relation till den liturgiska gemenskapen och den doktrinära traditionen, inte i privat isolation, ty "the subject matter being considered is the Church's corporate theological adjustment to encounter with the Father through Christ in the Holy Spirit."¹⁰ Den liturgiska teologins funktion är följaktligen att teologiskt reflektera över den konkreta liturgins innebörd och djupare mening. Därför legitimerar en teologisk interpretation av Hebreerbrevet utifrån ett liturgisk-teologiskt perspektiv mig att uttryckligt reflektera över textens liturgiskt betingade kultiska kontext, med hjälp av de teologiska frågeställningarna som denna studie uppehåller sig vid.

1.5 Tidigare forskning

I takt med de senaste årtiondenas ökade intresse för teologisk interpretation av Skriften inom akademien så har även forskningen kring Hebreerbrevet och dess teologiska karaktär markant ökat. Följaktligen har detta gett upphov till en renässans i forskningen kring Hebreerbrevet som både är en historiskt tung och teologiskt laddad nytestamentlig text.

1.5.1 Antologier

Eftersom min frågeställning belyser grunderna i de kristologiska anspråk som görs i Hebreerbrevet så är den stora uppsjö av litteratur som behandlar ämnet naturlig. Därför har de båda antologierna "The Epistle to the Hebrews and Christian Theology" av Richard Bauckham et al.,

¹⁰ David W. Fagerberg, *What is Liturgical Theology? : A Study in Methodology*, (Collegeville: The Liturgical Press, 1992), 15–18.

år 2009,¹¹ samt ”Christology, Hermeneutics and Hebrews” redigerad av Jon C. Laansma och Daniel J. Treier år 2012,¹² varit essentiella redskap för att orientera mig själv utifrån min frågeställning.

1.5.2 Monografer

Det var egentligen inte förens David M. Moffitts doktorsavhandling ”Atonement and the Logic of Resurrection in the Epistle to the Hebrews” utkom som bok år 2011 som dagens teologiska forskning kring Hebreerbrevet verkligen nytändes.¹³ Många artiklar om Hebreerbrevet som har skrivits sedan dess refererar ofta och flitigt till Moffitts verk.¹⁴ Hans forskning har varit grundläggande för att bilda mig en välgrundad uppfattning gällande Hebreerbrevets kristologi och soteriologi. Mycket kortfattat handlar den grundläggande tesen i hans bok från 2011 om att uppståndelsen, trots att den i texten lyser med sin uttryckliga frånvaro, måste vara en av Hebreerbrevets teologiska grundbultar om man ska försöka förstå epistelns försoningslära och kristologi.¹⁵

En av dem som starkt har påverkats av Moffitts tes är R. B. Jamieson. Men till skillnad från Moffitt tacklar han i sin bok ”Jesus’ Death and Heavenly Offering in Hebrews” från 2019 direkt frågan om Jesus himmelska offer i Hebreerbrevet, och således även frågorna om när och var Jesus offer sig själv.¹⁶ Jamiesons verk har varit viktigt för min diskussion kring och förståelse av Kristi försonande offer.

Om det var Moffitts avhandling som på allvar satte Hebreerbrevet i centrum för nytestamentlig kristologisk teologi under 2010-talet, så var det Ernst Käsemann som satte Hebreerbrevet på kartan i den kristologisk-ecklesiologiska debatten i Tyskland när han under en fyra veckors lång, av regimen tillsatt, fängelsevistelse skrev klart det första utkastet till sin bok som

¹¹ Richard Bauckham, et al., red., *The Epistle to the Hebrews and Christian Theology* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2009).

¹² Jon C. Laansma och Daniel J. Treier, red., *Christology, Hermeneutics and Hebrews: Profiles from the History of Interpretation*, Library of New Testament Studies 423 (London: Bloomsbury T&T Clark, 2012).

¹³ David M. Moffitt, ”Atonement and the Logic of Resurrection in the Epistle to the Hebrews,” *Supplements to Novum Testamentum* 141 (Leiden: Brill, 2011).

¹⁴ Flera av dessa artiklar, både av andra författare och av Moffitt själv, är viktiga inom ramarna för den föreliggande studien. Därför introduceras och används dessa texter i uppsatsens brödtext med syfte att bygga upp mitt argument.

¹⁵ Nicholas J. Moore, ”Atonement and the Logic of Resurrection in the Epistle to the Hebrews,” av David M. Moffitt, *The Journal of Theological Studies* 64, nr. 2 (2013): 673, doi.org/10.1093/jts/flt065.

¹⁶ R. B. Jamieson, *Jesus’ Death and Heavenly Offering in Hebrews* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019).

utkom år 1938. Den engelska översättningen publicerades först år 1984 med titeln ”The Wandering People of God: An Investigation of the Letter to the Hebrews.”¹⁷ Käsemann har visat sig vara en god dialogpartner i relation till den föreliggande studiens syfte och frågeställning. I översättarnas förord citerar Harrisville och Sandberg Käsemann som på följande vis beskriver bokens samtida ecklesiologiska syfte analogt med situationen för Hebreerbrevets tilltänkta mottagare, ett pilgrimsfolk i denna värld på väg till det eskatologiska fullkommandet:

By describing the church as the new people of God on its wandering through the wilderness, following the Pioneer and perfecter of faith, I of course had in mind that radical Confessing Church which resisted the tyranny in Germany, and which had to be summoned to patience so that it could continue in its way through endless wastes.¹⁸

Två nutida teologer som behandlar nytestamentlig -samt tidigkristen kristologi är Larry W. Hurtado, “Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity,”¹⁹ och Richard Bauckham, “Jesus and the God of Israel: God Crucified and Other Studies on the New Testament’s Christology of Divine Identity.”²⁰ Medan Hurtado avhandlar Hebreerbrevets kristologiska aspekter koncist på relativt få sidor så gör Bauckham kristologin i Hebreerbrevet till ett större teologiskt argument för att både bekräfta och underbygga sin övergripande tes som starkt betonar Jesu Kristi gudomlighet. Hans tes går i runda slag ut på att tillbedjan av Jesus som Gud var för de första kristna kompatibel med deras egen judiska monoteistiska trosuppfattning. Samtidigt som tron på Jesus tillförde någonting nytt till deras trosuppfattning så mottog många honom med öppna famnar eftersom Jesus, varande Guds Son, delade samma gudomliga identitet som Israels Gud.²¹

Douglas Farrow har med hjälp av sin bok ”Ascension and Ecclesia: On the Significance of the Doctrine of the Ascension for Ecclesiology and Christian Cosmology,” inspirerat min

¹⁷ Ernst Käsemann, *The Wandering People of God: An Investigation of the Letter to the Hebrews*, trans. Roy A. Harrisville and Irving L. Sandberg (Eugene: Wipf and Stock publishers, 2002).

¹⁸ Roy A. Harrisville and Irving L. Sandberg, “Translator’s Preface” till *The Wandering People of God: An Investigation of the Letter to the Hebrews* by Ernst Käsemann (Eugene: Wipf and Stock publishers, 2002), 13.

¹⁹ Larry W. Hurtado, *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2003).

²⁰ Richard Bauckham, *Jesus and the God of Israel: God Crucified and Other Studies on the New Testament’s Christology of Divine Identity* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2009).

²¹ Kapitel 1 i Bauckham, *Jesus*, bygger i detalj upp denna tes. Kapitel 7 om Jesu gudomlighet i Hebreerbrevet är samma text som även har publicerats i Bauckham et al., *Hebrews*, vilken jag ovan har hänvisat till.

strukturella uppdelning av Hebreerbrevet.²² Därtill, inte minst, adresserar han den viktiga frågan om himmelsfärden roll i Guds frälsningsplan. Han ställer sig följaktligen undrande till varför denna doktrin inte har fått en större plats inom samtida teologi och undersöker därför dess ecklesiologiska potential. Således, att belysa Kristi himmelsfärd och upphöjelse har i denna studie berikat förståelsen av Hebreerbrevets kristologiska grund.

I *Jesus Ascended: The Meaning of Christ's Continuing Incarnation* expanderar Gerrit Scott Dawson Farrows tankar och gör samtidigt någonting nytt med dem genom att göra dem mer tillgängliga för att till slut grunda dem i kyrklig praxis.²³ Bland annat grundas Dawsons tankar i hans förståelse av Kristi prästerliga funktion. I kapitel 6 tecknar han dess implikationer med syfte att påvisa om att Kristus är medlaren av det himmelska hoppet, vilket genom den Helige Anden drar samman de troende med Kristus själv. Därmed ser han Jesu kroppsliga himmelsfärd som en grundbult för försoningen och Kristi fortsatta inkarnation (hans prästerliga medling), vilket är detsamma som den evige Sonens intima förening med mänskligheten.²⁴

David G. Peterson undersöker utförligt i sin bok ”Hebrews and Perfection: An Examination of the Concept of Perfection in the ‘Epistle to the Hebrews’”, som första gången publicerades år 1982, betydelsen av den grekiska termen *τελειοῦν*, ”fullkomna,” i Hebreerbrevet.²⁵ Enligt Peterson har termen en central teologisk betydelse för hela Hebreerbrevets argument. Inte minst eftersom fullkommandet ligger till grund för författarens uppmanande segment, såsom de perikoper som den föreliggande studien uppehåller sig vid. Sammanfattningsvis visar hans interpretation att motivet om att fullkomnas bör förstås som en Guds kallelse. Ty liksom Jesus blev fullkomnad genom att leva sitt liv i lydnad, lida den självvuppoftande döden och upplyftas till himmelen, så har han genom sitt verk och sitt offer fullkomnat de troende. Därmed tydliggör Peterson hur fullkommandet genom lidande utgör ett mönster för kristet lärjungaskap.²⁶ Lärjungaskapet är alltså enligt Peterson menat att levandegöras i världen eftersom det redan har fullkomnats i den himmelska sfären.²⁷

²² Douglas Farrow, *Ascension and Ecclesia: On the Significance of the Doctrine of the Ascension for Ecclesiology and Christian Cosmology* (Edinburgh: T&T Clark LTD., 1999).

²³ Gerrit Scott Dawson, *Jesus Ascended: The Meaning of Christ's Continuing Incarnation* (London: T&T Clark International, 2004).

²⁴ Dawson, *Jesus Ascended*, 182–183.

²⁵ David G. Peterson, *Hebrews and Perfection: An Examination of the Concept of Perfection in the ‘Epistle to the Hebrews’*, Society for New Testament Studies Monograph Series 47 (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 48.

²⁶ Peterson, *Perfection*, 186–187.

²⁷ Peterson, *Perfection*, 5–6.

Med ”Engaging with God: A Biblical Theology of Worship” från 1992 undersöker Peterson i kapitel 8 Hebreerbrevet utifrån tillbedjan som epistelns huvudsakliga motiv.²⁸ I detta kapitel fokuserar han på Hebreerbrevets ecklesiologiska betydelse för de troendes tillbedjan och lärjungaskap. Således utforskar han intressant nog betydelsen av de troendes möjlighet att träda fram inför Gud. Något som han menar bara kan möjliggöras genom Kristi fullkomnande.²⁹

Slutligen har Fahrigs avhandling ”The Context of the Text: Reading Hebrews as a Eucharistic Homily” från 2014 varit viktig för att uttyda, och bygga mig en fördjupad förståelse kring, Hebreerbrevets liturgiskt betingade kultiska kontext.³⁰ Även John Paul Heils upplysande eukaristiska läsning av Hebreerbrevet, ”Worship in the Letter to the Hebrews,” är värd att nämna i samband med den föreliggande studien.³¹

1.5.3 Kommentarlitteratur

Gällande kommentarer till Hebreerbrevet har jag valt att fokusera min dialog med framförallt sex exegeter som var och en har skrivit omfattande kommentarer med anledning av att hålla en god bredd på mina argumentationer. Dessa kommenterare är: Brooke Foss Westcott,³² Harold W. Attridge,³³ F. F. Bruce,³⁴ William L. Lane,³⁵ Craig R. Koester,³⁶ samt Peter T. O’Brien.³⁷ Därtill, för att få ytterligare perspektiv, har jag även använt mig av den socio-retoriska kommentaren av Ben Witherington III,³⁸ och Mary Healys romersk-katolskt orienterade kommentar,³⁹ samt John Calvins⁴⁰ och Johannes Chrysostoms klassiska kommentarer till Hebreerbrevet.⁴¹

²⁸ David G. Peterson, ”The Book of Hebrews and the Worship of Jesus,” i *Engaging with God: A Biblical Theology of Worship* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1992).

²⁹ Peterson, ”Worship,” 253–254.

³⁰ Stephen D. Fahrig, ”The Context of the Text: Reading Hebrews as a Eucharistic Homily,” (Doctor of Sacred Theology diss., Boston College, School of Theology and Ministry: 2014).

³¹ John Paul Heil, *Worship in the Letter to the Hebrews* (Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2011).

³² Brooke Foss Westcott, *The Epistle to the Hebrews: the Greek Text with Notes and Essays*, 3:e utg., CCGNT (London: Macmillan, 1903).

³³ Harold W. Attridge, *Hebrews: A Commentary on the Epistle to the Hebrews*, red. Helmut Koester, Hermeneia (Philadelphia: Fortress Press, 1989).

³⁴ F. F. Bruce, *The Epistle to the Hebrews*, rev ed. NICNT (Grand Rapids: Wm. B Eerdmans Publishing Co., 1990).

³⁵ William L. Lane, *Hebrews*, 2 vols., WBC 47A–B (Dallas: Word, Incorporated, 1998).

³⁶ Craig R. Koester, *Hebrews: A New Translation with Introduction and Commentary*, AYBC 36 (London: Yale University Press, 2008).

³⁷ Peter T. O’Brien, *The Letter to the Hebrews*, PNTC (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 2010).

³⁸ Ben Witherington III, *Letters and Homilies for Jewish Christians: A Socio-Rhetorical Commentary on Hebrews, James and Jude* (Downers Grove: Inter-Varsity Press: 2007).

³⁹ Mary Healy, *Hebrews*, CCSS (Grand Rapids: Baker Publishing Group, 2016).

⁴⁰ John Calvin, *Commentary on the Epistle of Paul the Apostle to the Habrews*, red., och övers., John Owen (Bellingham: Logos Bible Software, 2010)

⁴¹ Ovanstående kommentarer refereras till i fotnoterna med enbart författarens namn och sidnumrering.

1.6 Material

Den föreliggande studiens källmaterial är den grekiska grundskriften av Hebreerbrevet 4:14–16 och Hebreerbrevet 10:19–25 utifrån den 28:e utgåvan av Nestle-Alands textkritiska version av Nya testamentet från 2012 (se bilaga 1 för den grekiska texten utifrån den aktuella utgåvan, uppställd tillsammans med översättningen från Bibel 2000 och New Revised Standard Version).⁴² I Brödtexten hänvisar jag till avsnitt ur Hebreerbrevet utan dess beteckning och i kapitel 3 och 4 citeras källmaterialet med fetstil i brödtexten. Samtliga svenska bibelcitater är hämtade från Bibel 2000 om inget annat anges.⁴³

Varför är det just de två ovan nämnda perikoperna som utgör den föreliggande studiens källmaterial? För att kunna besvara denna fråga behöver jag först redogöra för teorin bakom Hebreerbrevets strukturindelning som jag använder mig av. Denna teori är i sin tur grundläggande för att bevisa perikopernas lämplighet som källmaterial.

1.6.1 Teorier om Hebreerbrevets struktur

Författarens komplexa predikostil (se avsnitt 1.8.4 för en utläggning kring Hebreerbrevets genre) har gett upphov till flera olika förslag på hur man kan strukturera upp episteln. Beroende på hur man väljer att strukturera Hebreerbrevet kommer texten att belysas och tolkas utifrån olika infallsvinklar. För att både låta framhäva textens centralt teologiska begrepp samt dess dynamiska predikokaraktär, utan att bli för doktrinärt eller teologiskt lösryckt, så utgår jag framförallt från Vanhoye, Farrow och Guthries tillvägagångssätt.

1.6.1.1 Vanhoyes litterära analys av Hebreerbrevet

Den litterära analysen av Hebreerbrevet fokuserar mer på texten i sig snarare än på dess historicitet. Enligt O'Brien är Albert Vanhoye den mest inflytelserike av denna föra som i och med sin bok *La structure Littéraire de l'Épître aux Hébreux*, första utgåva utkommen år 1963, kom att identifierade sex viktiga litterära tekniker som Hebreerbrevets författare använder sig av. O'Brien vidhåller att dessa är: (1) introducering av nya ämnen; (2) diskursindelning (så kallade *inclusions*), där en repetition av ett nyckelord eller ett visst uttryck är vad som identifierar en

⁴² Barbara Aland et al., *Novum Testamentum Graece*, 28:e rev., utg. (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012).

⁴³ Förkortning: B2000

sektions början och slut; (3) variationen av litterär genre: utläggande eller uppmanande textavsnitt; (4) karaktäristiska termer, unika för en specifik sektion, som ofta repeteras inom den specifika textmassan; (5) övergångsord (så kallade *hook words*), ett ord som används vid en övergång mellan två sektioner, dels för att låta texten bibehålla ett naturligt flöde, dels för att visa på sektionernas inbördes relation; (6) en symmetrisk övergripande struktur. Vanhoye delar upp hela episteln på ett fem-delat koncentriskt sätt som enligt honom försätter expositionen om offret i 5:11–10:39, och specifikt betydelsen av Kristi offer i och med 9:11, i centrum för hela episteln.⁴⁴ Likt Vanhoye strukturerar även Douglas Farrow upp episteln symmetriskt för att framhäva brevets centrala exposition som epistelns huvudsakliga fokus. Fast till skillnad från Vanhoye betonar Farrow att Hebreerbrevets centrala tema utgår från 8:1–6 där han menar att det snarare är Jesu himmelfärd, än Kristi offer, som är grunden för Kristi översteprästerskap.⁴⁵

Utifrån Vanhoye och Farrow kan man ana att en symmetrisk strukturindelning av Hebreerbrevet ofta visar sig kretsa kring en specifik teologisk föreställning hos kommenteraren. Därför frågar sig O'Brien om Hebreerbrevet verkligen bör struktureras på ett symmetriskt sätt.⁴⁶ Ty även Attridge kritiserar denna strategi till att vara artificiellt utarbetad, eftersom den i viss mån leder till ett undanhållande av epistelns dynamiska predikokaraktär.⁴⁷ Men kan man läsa Hebreerbrevet utan att grunda sin interpretation i egna teologiska föreställningar om episteln? Detta hävdar George H. Guthrie att man kan.

1.6.1.2 Guthries diskursanalytiska tillvägagångssätt

Enligt O'Brien fokuserar den diskursanalytiska metoden på att framhålla textens orala karaktär och söka förstå relationen mellan brevets olika sektioner. Detta genom att lingvistiskt undersöka både textens större kontexter, liksom de mindre kontexterna inom enskilda meningar.⁴⁸ Guthries mål är, enligt O'Brien, att genom sitt tillvägagångssätt strukturera episteln på ett sätt som inte är styrt av tematiskt eller begreppsligt förutfattade meningar, samtidigt som brevets rika innehåll tillåts tas på största allvar. Detta gör Guthrie genom att erkänna författarens användning av språkliga övergångar från ett segment till ett annat menar O'Brien. Stora och små skiften i texten gör således att Guthrie lyckas kategorisera Hebreerbrevets två huvudsakliga

⁴⁴ O'Brien, 27–28. Se även George H. Guthrie, *The Structure of Hebrews: A Text-Linguistic Analysis*, Supplements to Novum Testamentum LXXIII (Leiden: E. J Brill, 1994), 14–17, för en beskrivning om Vanhoyes litterära tekniker; samt Attridge, 15–16, för en tydlig beskrivning av Vanhoyes struktur.

⁴⁵ Farrow, *Ascension*, 279–280.

⁴⁶ O'Brien, 27–29.

⁴⁷ Attridge, 16–17.

⁴⁸ O'Brien, 29.

texttyper: utläggning och uppmaning. Dessa två texttyper identifierar han således till att vara två genomgående parallella rörelser som för diskursen framåt. Genom att framhäva den parallella utvecklingen av författarens utläggning och uppmaning anser O'Brien att Guthries tillvägagångssätt på ett enkelt vis hjälper oss att visualisera Hebreerbrevets progression, samt dess dynamiska och rörliga karaktär.⁴⁹ Därmed är det viktigt för Guthrie att strukturens bakomliggande argument aldrig släpps. Trots att utläggningarna och uppmaningarna i texten utvecklas skilda från varandra så menar Guthrie att deras utveckling alltid skrider mot samma mål. Att mana lyssnarna till att hålla ut i tider av oro: "The expository material builds toward the goal by focusing on the appointed high priest as a superior basis for endurance. The hortatory passages move toward the goal by reiteration of warnings, promises, and examples used to challenge the hearers to endure."⁵⁰ På så vis blickar författaren hela tiden framåt med sitt argument, och öppnar samtidigt gång på gång upp för en ny och mer välutvecklad diskurs.⁵¹

Guthries metod visar upp hur man på ett mer objektivt plan utifrån textens syntax, kan strukturera upp episteln. Min fråga är dock i vilken utsträckning det verkligen är menat att söka objektivitet i en så teologiskt laddad text som Hebreerbrevet? Detta är en fundering som enligt mig också håller dörren på glänt för mer konceptuellt förutfattade strukturer, såsom Vanhoyes eller Farrows koncentrisk modeller, eftersom det i relation till den föreliggande studien är vanskligt att helt utelämna de förutfattade meningarna och bakomliggande begreppen.

1.6.1.3 Sammanfattning

Slutligen vill jag alltså, trots kritik mot Vanhoye och Farrows sätt att symmetriskt strukturera upp Hebreerbrevet kring ett huvudtema, i viss utsträckning använda mig av deras strategier. Detta eftersom jag anser att både Vanhoye och Farrows koncentrisk tillvägagångssätt kan legitimeras för kontexten 4:14–10:25; men endast i kombination med Guthries diskursanalytiska modell. Ty stannar man vid det symmetrisk tillvägagångssättet riskerar man att göra kristologin till ett doktrinärt självändamål, vilket Guthrie har bevisat inte är epistelns mening.

⁴⁹ O'Brien, 30–31.

⁵⁰ Guthrie, *Structure*, 146.

⁵¹ Se Guthrie, *Structure*, 144, fig. 35, för en övergripande bild av hans asymmetriskt strukturella uppdelning av Hebreerbrevet.

1.6.2 Källmaterialets legitimitet inom ramen för den föreliggande studien

För det första, likt en koncentrisk strukturalistisk tillvägagångssätt, ställer jag mig bakom O'Brien och Attridge som menar att termen κεφάλαιον i 8:1 är ämnad att påminna om vad som är den konceptuella kärnan för den kristologiska utläggningen i 5:1–10:18. Kärnan (vilket även är den begreppsliga grogrunden för Hebreerbrevets inkarnationssekvens som jag utlägger i kapitel 2) är att lyssnarna har en sådan överstepräst som har framburit sig själv som ett offer inför Gud och därför har upphöjts som evig präst-kung.⁵² För det andra följer jag Guthries strategi som ger mig förståelsen att den kristologiska utläggningen i 5:1–10:18, utifrån dess sammansvetsade relation med 4:14–16 samt 10:19–25, alltid pekar vidare mot Hebreerbrevets liturgiskt teologiska syfte: att låta församlingen träda fram inför den himmelska tronen i hopp om att hålla ut i tro.

Anledning till varför just 4:14–16 samt 10:19–25 begreppsligt och strukturalistiskt lämpar sig bäst som källmaterial i förhållande till studiens syfte och frågeställning består framförallt i perikopernas inbördes relation, samt deras relation till den närliggande kontexten.

1.6.2.1 perikopernas inbördes relation och parallellism

Guthrie identifierar att 4:14–16 samt 10:19–25 skapar ett större inclusio som ramar in Hebreerbrevets centralt kristologiska utläggning i 5:1–10:18. För det första baseras det, enligt honom, på stora skiften i genre, verbform, teman och subjekt mellan 4:16–5:1 och 10:18–10:19; samt två mindre skiften mellan 4:13–14 och 10:25–26. För det andra baseras det på den tydliga parallellismen mellan de båda perikoperna som Guthrie schematiskt ställer upp enligt följande:

| 4:14–16 | 10:19–23 |
|-------------------------|----------------------------|
| ἔχοντες οὖν... | ἔχοντες οὖν... |
| ἀρχιερέα μέγαν | ἱερέα μέγαν |
| διεληλυθότα τ. οὐρανοῦς | ... διὰ τοῦ καταπετάσματος |
| Ἰησοῦν | Ἰησοῦ |

⁵² Attridge, 217; O'Brien, 287–288.

| | |
|------------------------|-------------------------|
| τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ | τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ |
| κρατῶμεν τῆς ὁμολογίας | κατέωμεν τὴν ὁμολογίαν |
| προσερχώμεθα... μετὰ | προσερχώμεθα μετὰ |
| παρρησίας | παρρησίαν ⁵³ |

1.6.2.2 Förståelsen av källmaterialet i relation till dess närliggande kontext

Strukturalistiskt fungerar 4:14–16 huvudsakligen som en viktig överlappande övergång mellan två huvudsegment.⁵⁴ För det första avslutar perikopen epistelns uppmanande material som sträcker sig från 3:1 till 4:16. Därtill påminner författaren om: (1) Sonens gudomlighet (1:1–1:14) och Jesu tjänande mänskliga gestalt (3:1–6) i 4:14; samt (2) Sonens mänsklighet och medlidande (2:5–18) i 4:15.⁵⁵ För det andra bär perikopen på en stor betydelse i relation till 5:1–10:18 eftersom den inleder två centralt kristologiska teman: (1) Sonens tillsättande som överstepräst (5:1–7:28), samt (2) Kristi bättre offer i den himmelska helgedomen (8:3–10:18).⁵⁶

När det kommer till 10:19–25 hävdar Steele övertygande att perikopen inte bara är ett enkelt upprepande av 4:14–16. I ljuset den kristologiska exposition i 5:1–10:18 bör 10:19–25 snarare ses som en fördjupad utvidgning av 4:14–16. Ett försök av författaren att slutligen grunda sin kristologi hos lyssnarna genom att uppmana dem till att söka en djupare relation och tillbedjan till Gud.⁵⁷ Övergångsord som tillryggalägger kopplingen till 5:1–10:18 är *ἀγίων*, *αἵματι* och *ἱερέα μέγαν*. I relation till Hebreerbrevets resterande kapitel introducerar 10:24–25 den ömsesidiga kärleken som epistelns avslutande tematik.⁵⁸

⁵³ Guthrie, *Structure*, 80, se även 68–69, 71–72, 74 för skiftesanalyserna.

⁵⁴ Se Guthrie, *Structure*, 102–104.

⁵⁵ O'Brien, 180.

⁵⁶ O'Brien, 179.

⁵⁷ Joshua P. Steele, "Hebrews 10:19–25" (PhD essay, Cedarville University, 2012), 4–5, åtkomst 22 maj, 2020, https://www.academia.edu/3861339/Hebrews_10_19-25.

⁵⁸ O'Brien, 361.

1.7 Centrala begrepp

Några vidare upplysningar gällande centrala begrepp ska kortfattat klargöras. När jag använder begreppen ”upphöjelse” eller ”upplyftande” åsyftar jag antingen uppståndelsen och himmelsfärden som en enhet, eller Kristi tillträde till himmelen och hans nedsättande vid den himmelska tronen med uppståndelsen och himmelsfärden implicit förutfattad. När jag använder begreppet ”försoning” så vill jag, om inget annat anges, syfta till Kristi verks soteriologiska implikationer i bred och objektiv bemärkelse.

1.8 Grundläggande isagogiska antaganden

1.8.1 Författaren

Om det är någonting gällande Hebreerbrevet som det mer eller mindre råder allmänt konsensus kring idag så är det dess författarskap. Flera namntunga förslag har genom kyrkans historia getts. Men liksom Origenes sägs ha uttryckt att det bara är Gud själv som kan känna till Hebreerbrevets författares identitet, vilket Koester kommenterar, så ställer också jag mig bakom slutsatsen att vi inte säkert kan avgöra vem författarskapet tillhör.⁵⁹ Eventuellt kan författaren på något vis ha varit associerad med Paulus menar Attridge. Mer än så behövs det inte spekuleras kring för att man ska kunna uppskatta författarens text som ett mästerverk.⁶⁰

Vad som istället är mer intressant gällande författaren i relation till denna studie är det som O'Brien talar om när han frågar sig: vad kan vi lära oss av författaren genom att se till själva texten? (1) Han var inget ögonvittne av Jesu verksamhet, utan fick höra om Jesus i andra eller tredje hand (2:3). (2) Troligtvis var han välutbildad och av judisk härkomst. Detta vittnar hans ordförråd, tematik och avancerade grammatik, retorik och stil om. (3) Han var väl insatt i Gamla Testamentets skrifter, lagar och offerriter utifrån Septuagintan,⁶¹ som han genomgående citerar och kreativt laborerar med. (4) Han visar pastoral omsorg för sina mottagare i både förmaningar (13:22), igenkännande (han kallar dem exempelvis ”bröder och systrar” i 3:1 och 10:19; samt ”mina kära” i 6:9), varningar och uppmuntran.⁶²

⁵⁹ Koester, 45.

⁶⁰ Attridge, 5–6.

⁶¹ Förkortning: LXX

⁶² O'Brien, 8–9.

1.8.2 Mottagarna, destination och den sociala kontexten

För det första, gällande mottagarnas geografiska hemvist finns det två huvudfrågor. Den ena sidan menar att episteln skrevs till kristna i Jerusalem, medan den andra sidan menar att mottagarna befann sig i Rom. Jag anser, liksom O'Brien, att det mest troliga vore det senare. Inte minst eftersom Rom rimmar väl med den interreligiösa situation som församlingen befann sig i (se nedan).⁶³

Likt sökandet efter författaren är sökandet efter de tilltänkta mottagarna samt deras kontext tentativ. Samtidigt är sökandet efter att finna hur mottagarna kan ha levat och vilka de var legitimerat, samt ytterst viktigt, om man vill få en klarare bild av författarens syfte med Hebrerbrevet menar Lane.⁶⁴ Att mottagarna är en kristen grupp som författaren har en nära relation med råder det inte mycket tvivel kring. Inte minst på grund av uppmaningen att hålla fast vid sin gemensamma bekännelse (3:6, 14; 4:14; 10:23). Gällande deras etniska identitet finns det däremot skilda meningar, vilket har resulterat i framförallt tre olika huvudfrågor: (1) Judiskt kristna, (2) icke-judiskt kristna, (3) en blandning. Även om det är troligt att det i första hand vore en judiskt kristen församling, inte minst på grund av att argumentationen för ett återgående till den statligt erkända judiska tron i tider av statligt förtryck av kristna är trovärdig,⁶⁵ så ställer jag mig bakom Koester att det inte går att utesluta tanken på att även icke-judiskt kristna kunde ha ingått i församlingens gemenskap. En gemenskap med kristna av olika etnicitet bör ha fört med sig utmaningar, men i tider av yttre påfrestningar kan inre konflikter knappast ha varit församlingens största problem.⁶⁶ Istället visar författaren genom sina stränga varningar att avfall från tron hade allvarliga konsekvenser för församlingsmedlemmarnas sammanhållning oavsett om mottagarnas härkomst vore judisk eller icke-judisk.⁶⁷ Därför är det inte förvånande när Koester upplyser om att den romerska befolkningen under den andra delen av det första århundradet uppfattade kristna som just kristna och ingenting annat.⁶⁸

Jag ställer mig även bakom den stora enighet som lyder bland dagens bibelvetare att den tilltänkta församlingen höll sina sammankomster i församlingsmedlemmarnas hus, och att deras husförsamling bör ha ingått i ett större kristet nätverk av församlingar.⁶⁹ Koester utvecklar detta

⁶³ O'Brien, 14.

⁶⁴ Lane, 1:l.iii.

⁶⁵ Witherington, 28.

⁶⁶ Jämför med hur Paulus bemöter de många inre utmaningarna för den korintiska församlingen i Första Korintierbrevet där förföljelse inte tycks ha varit ett problem för församlingen.

⁶⁷ Se avsnitt 4.8 angående en högst trolig orsak till författarens stränga varning mot apostasi.

⁶⁸ Koester, 48.

⁶⁹ Se exempelvis Bruce, 9; Koester, 74; Lane, 1:l.iii; O'Brien, 15.

genom att visa på mottagarnas förhållande till den större kristna gemenskapen samt till den judiska synagogan utifrån termen som Hebreerbrevet använder för samling, *ἐπίσυναγωγή* (10:25). Denna ovanliga term skiljer sig från *συναγωγή*, termen som platsen för den judiska sammankomsten är uppkallad efter. I breda penseldrag använder författaren *ἐπίσυναγωγή* just för att indikera sitt brådskande ärende: att låta församlingen, trots det omgivande samhällets påfrestningar, bygga upp sin specifikt kristna identitet (utifrån den judiska tron som församlingen traditionellt och socialt stod i relation till) genom att betona vikten av att komma samman med sina trossyskon inför Jesus Kristus, Herren över Guds hus (10:21).⁷⁰

Jag ansluter mig dessutom till Fahrigr som kallar församlingen eukaristisk då han argumenterar väl för att församlingens centrala huvudgudstjänst bör ha innefattat firandet av Herrens måltid utifrån en liknande eukaristisk tradition som exempelvis församlingen i Korint växte upp ur.⁷¹

1.8.3 Datering

Jag ställer mig bakom de breda lagren av forskarvärlden som säger att Hebreerbrevet bör dateras till mellan år 60–90.⁷² O'Brien kommer fram till detta genom att undersöka följande uppgifter: (1) tidigare förföljelser mot församlingen och mottagarnas hågkomst om detta (se 10:32–34); (2) templets förstörelse år 70 och att författaren inte nämner det; samt (3) utvecklingen av den tidigkristna höga kristologin och att Hebreerbrevets kristologi kan liknas vid liknande kristologiska tankar som återfinns hos Paulus liksom hos andra nytestamentliga författare.⁷³

⁷⁰ Koester, 74, 76–77. Jag återkommer till termen *ἐπίσυναγωγή* i avsnitt 4.8.

⁷¹ Se Fahrigr, *The Context*, 84–85, angående hur den tidigkristna husförsamlingens ”symposium model,” utifrån 1 Kor., konstituerade grundmönstren för det första århundradets kristna rituella måltid; dessutom svarar Fahrigr exegetiskt väl upp mot Williamsons kritik om att författaren och den tilltänkta församlingen inte levde i en eukaristisk tradition (Fahrigr, *The Context*, 52–89, och specifikt: 80–89). För Williamsons kritik se: Ronald Williamson, ”The Eucharist and the Epistle to the Hebrews,” *New Testament Studies* 21, nr. 2 (1975), 306; se även Arthur A. Just jr., ”Entering Holiness: Christology and Eucharist in Hebrews,” i *Concordia Theological Quarterly* 69, nr. 1 (2005), som bygger på liknande slutsats som Fahrigr angående församlingens eukaristiska firande, då han undersöker sambandet mellan eukaristin och kristologi i Hebreerbrevet; samt min egen studie *Att fira en måltid: En undersökning av den paulinska nattvardsteologis relation till social rättvisa utifrån Första Korintierbrevet 11:17–34* (examensarbete för kandidatexamen i teologi, Göteborgs universitet, 2017), om den korintiska församlingens tidiga nattvardsfirande.

⁷² Se O'Brien, 16.

⁷³ O'Brien, 16–20.

1.8.4 Genre

Samtidigt som Hebreerbrevets sista rader i kapitel 13 gör anspråk på att vara ett antikt brev så erkänner Lane, liksom de flesta andra bibelforskare, att Hebreerbrevet saknar den tydliga brev-inledningen som krävs för att texten just ska kunna klassas som ett antikt brev. Istället inleds de fyra första verserna av Hebreerbrevet med en vackert komponerad teologisk utläggning om Sonens identitet som direkt fångar upp intresset inför den fortsatta predikan.⁷⁴

Jag ställer mig alltså slutligen bakom dem som menar att Hebreerbrevet framförallt är en predikan.⁷⁵ Detta motiveras inte minst enligt Koester genom författarens beskrivning av sitt verk i kapitel 13:22 som *λόγος παρακλήσεως*, en teknisk term vilken beskriver ett muntligt framförande, och specifikt en predikan i synagogan. I Apostlagärningarna 13:15 används termen efter att skriftläsningen hade gjorts då synagogföreståndarna bjuder in Paulus och Barnabas för att dela sina ord till folkets uppbyggelse. Likheter återfinns således mellan vår författares predikan och Paulus predikan. Detta består av ett grundläggande predikomönster efter läsningen ur Skriften: (1) utläggningen av Jesu döds och uppståndelses betydelse (2) i ljuset av gamla testamentets texter (3) till församlingens uppbyggelse.⁷⁶

Därtill, O'Brien menar att Hebreerbrevet kan förstås ur ett skrivet perspektiv, inte minst på grund av den karaktäristiska brevavslutningen i kapitel 13. Men även om Hebreerbrevet från början var tänkt att nedtecknas för att skickas vidare och sedan läsas upp så visar O'Brien övertygande på epistelns orala karaktär med hjälp av följande motiv: (1) för att identifiera sig med sina lyssnare använder författaren verb i första person. (2) Författaren använder genomgående ord såsom *tala* och *höra* istället för *skriva* och *läsa*. (3) De många övergångarna mellan utläggning och uppmaning är ett genomgående mönster som låter författaren upprätthålla lyssnarnas intresse. (4) Istället för att styligt avhandla stycke för stycke låter författaren varje ny tematik organiskt växa vidare ur varandra. Epistelns orala karaktär förstärker alltså enligt O'Brien en känsla av författarens egen närvaro, att han själv predikade för församlingen där brevet lästes upp.⁷⁷

⁷⁴ Se Lane, 1:lxix–lxx.

⁷⁵ Detta menar Attridge, Bruce, Lane, Koester, O'Brien, Witherington med flera. Hur som helst, för enkelhetens och stilens skull kommer jag i denna studie att använda mig av epitetet brev eller epistel vid benämning av Hebreerbrevet.

⁷⁶ Koester, 80–81.

⁷⁷ O'Brien, 20–22.

2. Hebreerbrevets kristologiska grund

Syftet med detta kapitel är att presentera en fördjupad och bred förståelse gällande författarens kristologiska föreställningar som han teoretiskt presenterar för den lyssnande församlingen. Detta behöver jag för att, utifrån studiens interpretationer (kapitel 3 och 4), kunna besvara min frågeställning om vilken funktion författarens kristologi faktiskt bör ha inneburit för lyssnarna, med syfte att tillhandahålla dem redskap så att de skulle kunna hålla ut i tro. Emellertid, för att få en så rättvis bild av Hebreerbrevets kristologi som möjligt inom ramarna för denna studie, behöver jag också i bred bemärkelse utforska epistelns soteriologiska aspekter. Ty Frances M. Young har sagt att ”Christology should never be divorced from soteriology; for this is the reason and the motive that lies behind every Christological construction.”⁷⁸ Oavsett om detta är hela sanningen eller inte, så talar Youngs tanke om en viktig poäng, inte minst för Hebreerbrevets räkning: kristologi och soteriologi är, och bör vara, intimt sammankopplade. Följaktligen är det missvisande, vidhåller Young, att säga att det inte fanns något intresse att utveckla försoningsläran under de första århundradena. Istället menar hon att ”[t]he formulation of both Trinitarian and Christological definitions was directly caused by soteriological beliefs.”⁷⁹

I liknande anda tacklar Moffitt Hebreerbrevets kristologiska aspekter genom att först fokusera på Hebreerbrevets försoningslära, vilket han i sin tur närmar sig utifrån frågan om Jesu kroppsliga uppståndelse. Med andra ord utläser han kristologin med hjälp av sina soteriologiska glasögon. På samma vis hävdar Jamieson att Moffitt mer specifikt närmar sig frågan om Jesus himmelska offer i Hebreerbrevet: ”through the side door of Jesus’ bodily resurrection.”⁸⁰ Som jag tidigare har sagt är Moffitts grundtes i sin avhandling om Hebreerbrevets försoningslära att uppståndelsen måste vara förutsatt om försoningens (och således även kristologins) mekanismer naturligt ska hänga ihop. Detta ställer jag mig bakom. Emellertid är det långt ifrån hans enda poäng. Följaktligen tillhandahåller Moffitt en grundläggande teoretisk bas om Hebreerbrevets kristologi och soteriologi där sambandet dem emellan förblir starkt sammanfogade. Det är först och främst denna teoretiska bas som jag i detta kapitel utlägger och går i dialog med för att bilda mig en bred uppfattning om hur Hebreerbrevets kristologi utgör författarens kosmologiska föreställning och begreppsvärld. Innan jag explicit ger mig i kast med att undersöka

⁷⁸ Frances M. Young, ”Christological Ideas in the Greek Commentaries on the Epistle to the Hebrews,” i *Christology, Hermeneutics and Hebrews: Profiles from the History of Interpretation*, red., Jon C. Laansma och Daniel J. Treier (London: Bloomsbury T&T Clark, 2012), 46.

⁷⁹ Young, ”Christological Ideas,” 46.

⁸⁰ Jamieson, *Offering*, 2.

Hebreerbrevets kristologi utifrån vad Moffitt kallar *inkarnationssekvensen*, har jag valt att likt Moffitt, närma mig frågan om hur Hebreerbrevets kristologi ser ut genom att först undersöka försoningens betydelse i episteln.

2.1 Kristi försonande offer: analogt till det levitiska offersystemet

Liksom Jamieson ställer även jag mig bakom Moffitts grundläggande syn på var och när Jesus offerar sig själv till Gud som ett försonande offer. Jamieson sammanfattar denna syn på följande vis: "Jesus offers himself at his post-resurrection entrance into the heavenly sanctuary."⁸¹ Följaktligen är övertygelsen om att Jesus, likt de levitiska prästerna, (A) först måste tillsättas som överstepräst, för att (B) sedan få frambära sitt offer till Gud i helgedomen, av högsta betydelse för detta synsätt. Olikt andra som tänker att Jesus kunde tillskriva sig prästerskapet redan innan sin jordiska död vilket därmed skulle göra döden i sig själv till offerritens huvudpunkt,⁸² så måste alltså vigningen till överstepräst snarare ske innan Kristus frambär sig själv som offer i himlen, men efter sin jordiska död på korset, för att offret ska vara giltigt. För att förtydliga: (B) det försonande offret måste ske inför Guds närvaro i den himmelska helgedomen efter Jesu uppståndelse och himmelfärd, medan (A) tillsättandet som överstepräst måste ske vid, eller efter uppståndelsen. Detta synsätt innebär inte att Jesu död inte skulle vara en integrerad del av den en-gång-för-alla utförda offerriten utan några objektiva soteriologiska effekter framhäver Jamieson. Snarare korresponderar hela beskrivningen av Jesu offer i Hebreerbrevets centrala exposition analogt med den levitiska offerriten.⁸³ Genom denna analogi framhäver följaktligen Hebreerbrevets författare det kristologiska narrativet och Sonens fortsatta inkarnation.⁸⁴

Jag sammanfattar Moffitts beskrivning av den levitiska offerriten, som jag också ställer mig bakom, på följande vis:⁸⁵ (1) för det första betonar Moffitt att ritens under det gamla förbundets tid bestod av en orubblig process uppbyggd med en sekvens av rituella moment. Inget

⁸¹ Jamieson, *Offering*, 5, se table 1.1 och 1.2 för en sammanställning av Jamiesons fem olika synsätt om var och när Jesus offerar sig själv.

⁸² Jamieson, *Offering*, 5, se framförallt view 1–3. Exempelvis kritiserar Moffitt view 2 för att reducera uppståndelsens betydelse eftersom dess förespråkare menar att Jesu himmelska tillträde endast metaforiskt, med platonsk terminologi, beskriver innebörden av Jesu offer på korset (David M. Moffitt, "Serving in the tabernacle in heaven: sacred space, Jesus's high-priestly sacrifice, and Hebrews' analogical theology," 3, manuskriptet är hämtat online, åtkomst 22 maj, 2020, <http://hdl.handle.net/10023/13276>; se även Jamieson, *Offering*, 7).

⁸³ Jamieson, *Offering*, 11.

⁸⁴ Mer om detta i avsnitt 2.2.

⁸⁵ Se David M. Moffitt, "It is not Finished: Jesus' perpetual atoning work as the heavenly high priest in Hebrews," 13, manuskriptet är hämtat online, åtkomst 22 maj, 2020, <http://hdl.handle.net/10023/19034>; samt not 2 i David M. Moffitt, "Jesus' Heavenly Sacrifice in Early Christian Reception of Hebrews: A Survey," *The Journal of Theological Studies* 68, del 1 (Oxford University Press, 2017), 47–48.

moment var i sig självt tillräckligt för att underbygga offrets validitet. (2) För det andra fanns det samtidigt en hierarkisk ställning mellan sekvensens delmoment där vissa moment vägde tyngre än andra. Eftersom det animaliska offret skulle vara felfritt inför Gud utfördes slaktandet i rituell vördnad och tacksamhet.⁸⁶ Detta var alltså det initierande momentet av offerriten som skulle bringa försoning, vilken både kunde utföras av lekmän, samt göras utanför templet. Moffitt, som bland annat baserar sina argument på aktuell forskning,⁸⁷ vidhåller däremot att de mest centrala delarna för att bringa försoning var de moment som endast prästerskapet kunde utföra. Dessa moment bestod framförallt av prästens progressiva närmande samt frambärande av det slaktade djuret in mot det innersta altaret i den jordiska helgedomen, och inte minst: översteprästens frambärande av försoningsoffret i det allra heligaste på försoningsdagen, Yom Kippur, tidpunkten på året då Guds närvaro var som starkast på jorden. Där och då offerades det slaktade djuret för att bringa försoning till folket. Slutligen (3) handlade alltså offerriten, enligt Moffitt, framförallt om att överlämna det slaktade djuret som ett försoningsoffer till Gud, samt Guds vilja att ta emot det, med målet att upprätthålla förbundet mellan Israel och Gud.⁸⁸

I Hebreerbrevet liknas därmed Jesu död med slaktandet av det animaliska offret. Alltså, Jesu död tillskrivs den fundamentala första delen av offersekvensen som Jesus genomgår innan han har blivit tillsatt som evig överstepräst, så att den upphöjde översteprästen, Jesus Kristus, tillslut når kulmen genom att frambära sig själv som ett levande och heligt offer inför Gud vid altaret i den himmelska helgedomen.

2.1.1 Jesu döds centralitet för offersekvensen

Liksom Jamieson, anar även jag att Moffitts synsätt riskerar att nedvärdera Jesu döds centralitet för offersekvensen. Detta eftersom han, till skillnad från andra som alltså har framhävt Jesu död som offrets huvudpunkt, framförallt argumenterar för att Jesu kroppsliga uppståndelse och himmelfärd ligger till grund för Kristi försonande offer. Som komplement till Moffitt anser jag att Jamiesons slutsats gällande blodets betydelse i Hebreerbrevets kristologiska exposition är av central betydelse för att inte riskera att nedvärderande betydelsen av Jesu död för offersekvensen. Följaktligen vidhåller Jamieson att (1) Hebreerbrevet, i flertalet kultiska kontexter, begreppsligt likställer *αἷμα*, ”blod,” med död. Således är ordet en metonymi för Jesu död; (2) *αἷμα*

⁸⁶ På så vis menar Moffitt att 9:14 inte bara vittnar om Jesu moraliska renhet utifrån hans levnadssätt, utan även om Jesu offers rituella renhet, eftersom han till och med ända in i döden på korset var lydiga Gud.

⁸⁷ Se not 2 i Moffitt, ”Sacrifice,” 47.

⁸⁸ Moffitt, ”Not Finished,” 14–15.

förblir därför en teknisk term i Hebreerbrevet för det som Jesus offerar i himlen; (3) därmed är Jesu död det som offeras i den himmelska helgedomen. Alltså, enligt Jamieson är Jesu död på korset (likt Moffitt) varken platsen eller tidpunkten för var han offerade sig själv. Samtidigt är han (olikt Moffitt) mån om att framhäva att "[w]hen Jesus offers his blood in heaven, he gives to God the life he gave in death for his people's forgiveness."⁸⁹ På ett trovärdigt sätt anser jag att Jamieson således lyckas tillföra Moffitts tes genom att framhålla vikten av Jesu död som en centralt soteriologisk komponent för offersekvensen. Därmed är det just slaktandet av Jesus, hans oskyldiga död på korset, som på grund av Jesu kroppsliga uppståndelse och himmelfärd kommer till att fylla Kristi framburna offer i den himmelska helgedomen med dess försonande innehåll.

2.1.2 Kärlekens motiv

Jag hävdar att en viktig parameter som varken Moffitt eller Jamieson uttryckligt nämner i sina resonemang kring försoningen i Hebreerbrevet är den gudomliga kärleken. Därmed utelämnas de mer dynamiska och mjuka värdena som just stavas kärlek, till förmån för en mer tekniskt orienterad diskussion kring Hebreerbrevets försoningslära. Ty de levitiska prästerna genomförde knappast offerriterna för kärlekens skull, de gjorde det, som Moffitt har visat, för att framförallt upprätthålla förbundet. Men Jesus dog inte enbart för att bli detta förbunds eviga upprätthållare, utan för att lägga Herrens lagar i sina trognas hjärtan, och inrista det nya förbundet i deras sinnen (10:16).

Jamieson har rätt i att det är Jesus själv, blodet: hans liv och inte minst hans självuppoffrande död, som ger det framburna offret sin rätta innebörd. Men till och med utläggningen kring blodet riskeras att teknifieras om termen endast diskuteras i samband med den kultiska terminologins kontext. Peterson lyckas komma ifrån teknifiering genom att betona att det framförallt är på grund av hur Jesus moraliskt levde som han vid sin självuppoffrande död kom att fullkomnas som överstepräst och upphöjs genom himlarna.⁹⁰ Att betona Jesu liv och död på detta sätt kommer dock, vilket framförallt Moffitt har visat, på bekostnad av ett nedvärderande av Hebreerbrevets starkt kultiska konnotationer i samband med Sonens kristologiska narrativ. Följaktligen, skulle även Peterson uttryckligt behöva ställa frågan om den gudomliga kärlekens plats i sin läsning av Hebreerbrevet. Emellertid tycks det vara av stor vikt, i synnerhet då jag

⁸⁹ Jamieson, *Offering*, 178.

⁹⁰ Peterson, *Perfection*, 125.

antar Moffitts och Jamiesons teser för försoning i Hebreerbrevet, att utveckla en förståelse kring gudomlig kärlek i Hebreerbrevet. Inte minst eftersom episteln i sig själv belyser vikten av kärlekens motiv.

Följaktligen, utan kärlekens motiv hade Jesus, utifrån författarens världsbild, aldrig dött till förmån för syndernas skull. Detta påvisar Alphonso Groenewald i sin artikel ”Exodus, Psalms and Hebrews: a God Abounding in Steadfast Love” från 2008 där han menar att Hebreerbrevets författare förutsätter att Guds nåderika och trofasta kärlek ligger till grund för Jesu försonande offer. Detta eftersom YHWH i 2 Mos. 34:6–7 uppenbarar sig själv som en barmhärtig och nådig Gud, sen till vrede och rik på kärlek, då Gud i och med sina löften vid Sinaiförbundet visar hur han nådigt binder sig själv till Israels folk i viljan att förlåta folkets överträdelser.⁹¹ Följaktligen menar Groenewald att den hebreiska roten חֶסֶד [*hesed*], vilken i gamla testamentet beskriver Guds nåderika karaktär, är ”the providential exercise of his power on behalf of the needy people with whom he has established a special relationship[...]. God’s *hesed* is an indication of the permanence of divine kindness.”⁹² Guds makt och löften utgår alltså från hans gudomliga *hesed*, hans gudomliga kärlek, beskrivet i 2 Mos. 34:6–7.

Slutligen landar Groenewald i liknande tankar som Bauckham uppehåller sig vid (vilket jag framlägger i avsnitt 2.2.1). Om det namn som Sonen ärver av Fadern (1:4) inte är någonting annat än tetragrammet, och om 1:3 verkligen vittnar om att Sonen är utstrålningen av Guds härlighet och en exakt avbild av hans väsen, så måste den troget kärleksfulle Guden som uppenbarar sig i 2 Mos. 34:6–7 också vara grundläggande för Hebreerbrevets författares gudsbild, och således hans kristologiska exposition. Ty Groenewald upplyser om att författaren i 2:17 och 4:16 attribuerar Jesus med samma begrepp om kärlek och nåderik trofasthet, som tilldelas Gud i 2 Mos. 34:6–7.⁹³

Denna gudomliga kärlek som Groenewald påvisande menar ligger till grund för Kristi försonande verk i Hebreerbrevet reflekterar följaktligen, något förenklat, Katheryn Sondereggers begrepp om gudomlig kärlek. För Sonderegger är Gud En, den ende. Han är objektlös kärlek. Objektiv, allsmäktig och bortom allt det vi både tror oss förstå och det vi inte förstår. Gud är därför helt och hållet fri att älska över sina objekt och relationer. I sin enhet är han sin

⁹¹ Alphonso Groenewald, “Exodus, Psalms and Hebrews: a God Abounding in Steadfast Love,” *Hervormde Theologie Studies* 64, nr. 3 (2008), 1367.

⁹² Groenewald, “Steadfast Love,” 1374.

⁹³ Groenewald, “Steadfast Love,” 1376. Ἐλεῖμων i 2:17 härstammar från den grekiska roten ἐλεος . I kombination med en nytestamentlig förståelse av Gud bär termen ofta på betydelsen av Guds nåderika trofasthet menar Groenewald. Ofta hänvisar termen då till Kristi frälsande gärning. Fortsättningsvis upplyser Groenewald om att LXX översätter just den Hebreiska roten חֶסֶד i 34:6–7 med ἐλεος (Groenewald, “Steadfast Love,” 1375).

egen substans och natur: gudomlig kärlek, helig och evinnerligt brinnande eld. Detta är den gudomliga kärleken som enligt Sonderegger framkommer i Skriften; olik människors kärlek, just därför besitter den kraften att ge föda åt mänskligt liv och mänsklig kärlek.⁹⁴ Men eftersom Gud också är subjektet som älskar är han på samma gång, genom kärleken, också personlig substans vidhåller Sonderegger. Ty Gud är inte bara kärleken, han är även den som älskar eftersom han personligen väljer att vara nära oss (se berättelsen om Mose och den brinnande busken, samt att Jesus i evangelierna väljer att umgås med syndare).⁹⁵

Jag anser därmed att den gudomliga kärleken ger ännu en anledning till att inte nedvärdera Jesu döds betydelse för soteriologin i Hebreerbrevet. På grund av kärleken, som i sin renaste form är Gud, levande och personlig, har Jesus dött för syndernas skull. Därför bör Jesu lidande och död fortsätta upphöjas som en ytterst fundamental del av Hebreerbrevets offersekvens, vilken (jag närmast ska visa) är den uttryckligt soteriologiskt viktigaste delen av Hebreerbrevets holistiska inkarnationssekvens. Kärlekens motiv förbli således en fundamental faktor för Hebreerbrevets författares försoningslära med syfte att inge motivation till de troende att vilja närma sig Gud.⁹⁶

2.2 Hebreerbrevets kristologiska narrativ: inkarnationssekvensen

Det kristologiska narrativ som färgar min förståelse av Hebreerbrevets kristologi har redan framkommit mellan raderna utifrån utforskandet av Moffitts, samt Jamiesons, soteriologiska tankar om försoning och offer i Hebreerbrevet. I linje med Moffitt anser även jag att kristologin i Hebreerbrevet först och främst (innan man dyker ner i olika kristologiska detaljer och utvecklingar) bör tolkas kosmologiskt och ses som en holistisk uppbyggd kedja, ett narrativ, som författarens begreppsvärld kretsar kring, för att inympa allt och alla, inte minst hans lyssnare.

Likt den offersekvens som jag har utlagt ovan så anser Moffitt inte heller att Jesu död ska vara det enda som kristologiskt svarar på frågan vem Jesus Kristus är i Hebreerbrevet. Genom att således utforska Jesu kroppsliga uppståndelse i episteln har han belyst det kristologiska narrativet (se blockcitatet nedan). Detta narrativ utgör ”the full, incarnational story of Jesus,”

⁹⁴ Katherine Sonderegger, *Systematic Theology Volume 1, The Doctrine of God* (Minneapolis: Fortress Press, 2015), 482–483.

⁹⁵ Sonderegger, *Sys. Theo. Vol. 1*, 486–490.

⁹⁶ Min poäng är att författaren implicit måste förutsätta en förståelse kring Guds kärlek (en ståndpunkt som även framkommer hos Groenewald), vilket jag kommer att visa inte minst framkommer i 4:16b. Detta eftersom den gudomliga kärleken, vilket också Sonderegger har påvisat, måste vara roten till Guds innersta varande, och således även hela skapelsens tillblivande.

vilket Moffitt finner att flertalet teologer under de första århundradena också förutsatte.⁹⁷ Följaktligen bidrar varje delmoment av Sonens inkarnation till en helhet som talar om vem Jesus Kristus är. Detta kristologiska synsätt ligger därmed, inte minst, till grund för förståelsen av Jesus som överstepräst och hans försonande verk, soteriologin, i Hebreerbrevet.

[T]he robust narrative substructure of the singular Christology and soteriology developed in [Hebrews] should be identified as encompassing, in a proto-credal sequence, the full sweep of the significance of the Son's incarnation. For the author of this homily, (1) **the heavenly Son** (2) **came into the world**, (3) **suffered and died**, (4) **rose again**, (5) **ascended into heaven**, (6) **made his offering for eternal atonement**, and (7) **sat down at the right hand of God the Father Almighty**... This is the outline of the author's Christology and the context in which he works out his understanding of how Jesus effected atonement⁹⁸

2.2.1 Sonens gudomlighet

Det första som bör noteras är hur punkt 1 och 7 utifrån min ovanstående citering av Moffitt starkt är förknippade med varandra. Detta belyses då Bauckham upplyser om att Hebreerbrevets kristologi både sammanfattas och diskuteras med hjälp av Psaltaren 110:1, 4. Jesus Kristus är, på grund av sin gudomliga natur, den allsmäktige och evige präst-kungen.⁹⁹ För att vidare förstå Sonens gudomliga status i Hebreerbrevet är Bauckhams kommentering till 1:2b–4 av stor hjälp:

| | |
|--------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------|
| A Son, whom he appointed heir of all things , | (1) Eschatological rule over all things (Ps. 2:8; 8:6) |
| through whom he also created the worlds . | (2) Agent of creation of all things |
| Being the reflection of God's glory and the exact imprint of God's very being, | (3) Eternal divine being (cf. Wis. 7:26) |
| sustaining all things by his powerful word, | (4) Providential sovereignty over all things |
| having made purification for sins, | (5) High priestly atonement |
| he sat down on the right side of the Majesty on high , | (6) Exaltation to God's throne in heaven (Ps. 110:1) |

⁹⁷ Moffitt, "Sacrifice," 69.

⁹⁸ Moffitt, "Atonement," 43, mina parenteser samt fetmarkeringar.

⁹⁹ Bauckham, *Jesus*, 236.

having become as much **superior to angles** as the name he has inherited is more excellent than theirs

(7) Identification (name) as YHWH¹⁰⁰

Bauckham påvisar således att Jesus är den evige och fullkomligt gudomlige Sonen, vars likhet med Gud kvalificerar honom till att både utöva Guds eskatologiska makt som Herre över allting, samt till att bringa försoning för synder som den evigt himmelske översteprästen. Däremot måste han i båda fallen också vara fullkomligt mänsklig för att kvalifikationen ska vara legitim.¹⁰¹ Fortsättningsvis menar Bauckham att Sonens gudomliga status inte är någonting som Jesus blir tillsatt till i Hebreerbrevet, utan någonting som han för evigt är i egenskap av att vara Guds son. Dels menar han att detta tydliggörs på grund av hänvisningen till Ps. 2:7 i 1:5 och 5:5; dels på grund av den sjunde strofens härledning till att Sonen är den som har fått ärva Faderns namn, YHWH.¹⁰² Därtill identifierar Bauckham, i samband med att han kommenterar 1:5–14, att författaren kopplar ihop traditionellt davidiskt messianska gammaltestamentliga texter med bilden av Guds kosmiska tron för att påvisa att författaren inte bara är bekymrad över att bevisa Sonens pre-existens. Framförallt vill författaren uppvisa att Sonen är kvalificerad till sitt framtida eskatologiskt eviga styre vid den himmelska tronen.¹⁰³

Icke desto mindre, för att den gudomliga Sonen för evigt ska kunna sitta ner och regera vid Faderns höga sida och samtidigt medla det nya förbundet så utvecklar Hebreerbrevets författare idén om att Sonen sätter sig vid tronen inte bara som en barmhärtig kung, vilken har gett sitt liv till lösen för de många, utan även som överstepräst, vilken har framburit det slaktade offret i den himmelska helgedomen. Därför behövde den gudomliga Sonen för en liten tid vara ringare än änglar och födas som människa (2:5–9, punkt 2), leva ett solidariskt och moraliskt gott liv, prövas, lida och dö (punkt 3), för att han ska visa sig vara en barmhärtig och trogen överstepräst (2:10–18). Sonen måste alltså både vara det försonande offret, samt den som framför det försonande offret: en fullkomligt mänsklig och samtidigt en fullkomligt gudomlig överstepräst.

¹⁰⁰ Bauckham, *Jesus*, 238.

¹⁰¹ Bauckham, *Jesus*, 236–237.

¹⁰² Bauckham, *Jesus*, 238–239.

¹⁰³ Bauckham, *Jesus*, 242–243

2.2.2 Problemet med Jesu prästerskap

Även om Bauckham helt korrekt menar att Jesu prästerskap måste baseras på både Sonens gudomliga och mänskliga natur så tenderar han att överbetona Sonens gudomliga betydelse för tillsättandet av översteprästerskapet. Istället hävdar Moffitt att frågan om Jesu prästerliga status huvudsakligen handlar om Sonens mänsklighet. Hans poäng är att Jesus, trots att han är den kungliga och gudomliga Sonen, måste lida, dö och fullkomnas för att bringa evig frälsning. Men eftersom Sonen föds in i Juda stam för att upprätthålla det davidiska släktledet så uppstår ett problem med inkarnationen då endast dem ur Levi stam kunde tillsättas som präster enligt den mosaiska lagen.¹⁰⁴ Enligt Moffitt löser författaren detta problem genom att förutsätta Jesu kroppsliga uppståndelse och himmelfärd. Följaktligen, hur författaren löser problemet med Jesu prästerskap utlägger jag i tre efterföljande led.

För det första förespråkar Moffitt att det är den kroppsliga uppståndelsen (punkt 4) som enligt författaren fullkomnar (τελεωθείς) Sonens mänsklighet: från att vara utsatt för lidelse och död, äger nu Jesus sin fullkomligt mänskliga uppståndelsekropp, han är odödlig och evigt inkarnerad. På grund av Sonens fullkomnande kvalificerar sig nu Jesus, trots sitt davidiska släktskap, till att vara en evig präst enligt Melkizedeks sätt.¹⁰⁵

För det andra, den prästerliga tjänst som Sonen nu har kvalificerat sig till är inte densamma som den prästtjänst som de levitiska prästerna utförde i den jordiska helgedomen. Utifrån 8:4 noterar Moffitt att författaren indikerar att "if Jesus were on earth, he would be disqualified by the Law from serving as even a priest." Därmed är det endast vid den himmelska helgedomen, vilket den jordiska är en skuggbild av, som Sonen kan tjäna som överstepräst.¹⁰⁶ För att offret ska vara fullt försonande kan den uppståndne Jesus alltså inte vara kvar på jorden. Följaktligen förutsätter jag, liksom Moffitt, den uppståndnes kroppsliga himmelfärd (punkt 5) genom himlarna in till den högsta himlen där Jesus i egenskap av den himmelska översteprästen

¹⁰⁴ Moffitt, "Not Finished," 5–6.

¹⁰⁵ Moffitt, "Not Finished," 7–8; Medan Moffitt betonar att Jesus efter uppståndelsen liknar Melkizedek, som den evigt gudomlige präst-kung som han i texten utger sig till att vara (David M. Moffitt, "The Role of Jesus' resurrection in the Epistle to the Hebrews, Once Again: A Brief Response to Jean-René Moret," i *New Testament Studies* 64 (Cambridge University Press, 2016), 310–311, doi: 10.1017/S0028688515000508), så betonar Bauckham att poängen med Melkizedek i Hebreerbrevets sjunde kapitel snarare är att applicera Melkizedeks prästerliga funktion på Jesus (Bauckham, *Jesus*, 246–249). Oavsett om man betonar Melkizedeks som historisk eller litterär person så är Hebreerbrevets författares poäng densamma: att tillskriva och legitimera den uppståndne Jesus det eviga prästerskapet.

¹⁰⁶ Moffitt, "Serving," 15.

en-gång-för-alla, inför Gud vid den himmelska helgedomen, har framburit sig själv som det evigt försonande offret (punkt 6).¹⁰⁷

För det tredje, Peterson är en av förespråkarna för att termen *ἐφάπαξ*, ”en-gång-för-alla,” i Hebreerbrevet åsyftar till att belysa Jesu självuppoftande korsdöd som den mest centrala rollen för försoningen.¹⁰⁸ Men som jag tidigare har utlagt så har både Moffitt och Jamieson belyst att det snarare måste vara hela inkarnationssekvensen med Sonens frambärande av sin egen slaktade kropp i den himmelska helgedomen som är kulmen för försoningen. Det är alltså hela sekvensen som åsyftas när Jesu försonande offer beskrivs som *ἐφάπαξ* (7:27; 10:5–10). Således, eftersom Sonen en-gång-för-alla har blivit människa; levde, prövades, led och dog en självuppoftande död på korset; uppstod kroppsligt, samt upplyftes kroppsligt genom himlarna för att tillsättas som den evige översteprästen i den himmelska helgedomens allra heligaste, där han en-gång-för-alla har framburit försoningsoffret, sin egen slaktade kropp; så har Jesus Kristus, översteprästen (i egenskap av att ha framburit försoningsoffret) och kungen (i egenskap av att ha ärvt Faderns namn), upphöjts till att sitta på den himmelska tronen vid Faderns högra sida (7:24b; 8:1–2, punkt 7).

2.2.3 Sonens överprästerliga tjänst

Till sist behöver jag utveckla motivet för Sonens överprästerliga tjänst i den himmelska helgedomen. Liksom när det gällde försoningsoffrets sekvens baserar Moffitt även Kristi medling på analoga likheter med leviternas överprästerliga tjänst vid Yom Kippur. Men till skillnad från det levitiska prästerskapet som alltså var tvunget att upprätthålla förbundet genom att återupprepa offrandet så är Jesus den fullkomnade översteprästen som ”can guarantee that the new covenant relationship is perpetually maintained.” Vidare, eftersom Jesus nu lever vid Faderns högra sida är han utifrån 7:25 ”always able to intercede for his people and so is able to save them completely.”¹⁰⁹ Följaktligen, att rädda sitt folk fullkomligt korrelerar, enligt Moffitt, med tesen i 9:28 och 13:14; att Kristus först ska fullkomna sina efterföljare när han en andra gång ska uppenbara sig för sitt folk där de inväntar honom och bringa till dem den eskatologiska stad som de genom tillbedjan har trånat efter under jordelivet.¹¹⁰

¹⁰⁷ Moffitt, “Not Finished,” 9.

¹⁰⁸ Peterson, *Perfection*, 193–194.

¹⁰⁹ Moffitt, “Not Finished,” 16.

¹¹⁰ Moffitt, “Not Finished,” 19–21, till skillnad från Käsemann som beskriver folket som ökenvandrare, ett Guds pilgrimsfolk, som i denna värld ska hålla ut i tro för att sedan i livet efter nå fullkomlig frälsning genom tilldelandet av Guds himmelska arv, så menar Moffitt att Guds folk snarare bör beskrivas som ett väntande folk. Poängen är

Än så länge inga konstigheter. Emellertid, jag vill här ställa mig bakom Moores kritik till Moffitts tankar kring vad det är som Kristus faktiskt medlar i sin himmelska tempeltjänst. Det som Moore kritiserar är Moffitts tes om att de troende, enligt betydelsen av 7:25, är i behov av att försoningen ska vara pågående, i form av att den evigt ska medlas av Kristus som sitter på den himmelska tronen i det allra heligaste. Försoningen måste enligt Moffitt medlas eftersom Jesu efterföljare inte kan fullkomligas förs den eskatologiska Kristus har återkommit. Således baserar Moffitt explicit sitt synsätt på analoga härledningarna till hur den levitiska översteprästen med böner i det allra heligaste förmedlade Guds försoning till folket vid Yom Kippur, vilket också beskrivs hos Filon. Därför framhäver Moffitt att Jesu offerakt inte kan separeras från hans medling.¹¹¹ Moore ser däremot Moffitts bevisföring som otillräcklig, dels eftersom han menar att Filon i sin romerska kontext är mer intresserad av sina egna apologetiska intentioner än att, per se, beskriva prästernas bön och rökelsriteritualer under Yom Kippur, samt dels eftersom även om Filon introducerar bön i samband med offerriten så är inte detta något som uttryckligt återfinns i Hebreerbrevet.¹¹²

Till skillnad från Moffitt framhåller Moore att Jesu himmelska tjänst (hans offrande, hans nedsättande vid tronen, samt hans medling) består av två distinkta etapper där Hebreerbrevet utvecklar Kristi nedsättande på den himmelska tronen som det centrala motivet för den himmelska tjänsten. Att Kristus sätter sig på tronen indikerar å ena sidan att offerriten är avslutad. Å andra sidan introducerar det Kristi fortsatta tjänst. En tjänst som både är kultisk och kunglig. Detta förklarar han utifrån tre interpretationer av Hebreerbrevet: (1) Hebreerbrevets första kapitel, frambärandet och reningen från synd föregår att Kristus sätter sig på tronen; (2) 7: 23–8:6, att Kristus sätter sig på tronen avslutar offerriten, och samtidigt påbörjar det medlingen. Detta sammanfattas i 8:1 som både framhåller Kristi pågående tjänst, samt att hans verk är slutfört. Följaktligen är hans pågående tjänst kultisk eftersom han är en λειτουργός (8:2) som tjänar (λειτουργία, 8:6) i helgedomen, och det nya förbundets medlare (μεσίτης διαθήκης, 8:6); (3) 10:10–14, den avslutade offerriten inger fortsatt effekt för de troende på grund av Kristi eviga medling som de troende också är i behov av. Ty trots att de en gång har renats genom Jesu offer är de på samma gång mitt i deras egen helgelseprocess (10:14), i vilket de behöver

inte att Jesus i första hand ska leda dem ut ur vildmarken och in i himlen, istället är Hebreerbrevets vision, enligt Moffitt, att Jesus ska komma åter för att än en gång vara i sina uthålligt väntande efterföljares mitt för att fullkomna dem fullständigt genom sitt παρουσία.

¹¹¹ Nicholas J. Moore, "Sacrifice, Session, and Intercession: The End of Christ's Offering in Hebrews," 4–5, manuskriptet är hämtat online, åtkomst 27 maj, 2020, <https://www.academia.edu/40939030>; för Moffitts utläggning kring detta se Moffitt, "Not Finished," 16–18.

¹¹² Moore, "Sacrifice," 13.

hjälp att fullkomnas. Emellertid, eftersom Kristus, sittande på tronen, också är Guds arvtagare så är hans himmelska tjänst även kunglig. Således står han över alla makter samtidigt som han inväntar den eskatologiska domen då alla hans fiender ska läggas som en pall under hans fötter (10:13).¹¹³

Bevisligen framhåller Moore att Kristi medling från den himmelska tronen snarare baseras på en analogi med översteprästens tjänst vid det dagliga offrandet, tamid. Det mest övertygande argumentet för detta baserar Moore på den tekniska termen för detta dagliga offer, i LXX *διὰ παντός* (τμν, 2 Mos. 28.29–30), vilken återfinns i 9:6; 13:15. Följaktligen tydliggör denna term möjligheten att se hela tabernaklets system, inte endast Yom Kippur, som en skuggbild av både Kristi prästerliga tjänst, samt kyrkans, genom Kristus, prästerliga tjänst. Konstruktionen *μέν...δέ* i 9:1, 11 bör således tolkas som en jämförelse mellan hela tabernaklets system (9:1–10) å ena sidan, och Kristi kultiska tjänst (9:11–14) å andra sidan menar Moore. Därmed blir det dagliga offrandet i 9:6 en skuggbild till Kristi evigt pågående överprästerliga medling (9:12, 14). Likaså blir det årliga frambärandet i 9:7 en skuggbild till Kristus som en-gång-för-alla har trätt in i den himmelska helgedomen (9:12).¹¹⁴

Istället för att, genom allt, hålla fast vid Hebreerbrevets analoga kopplingar till Yom Kippur, så vidhåller alltså Moore, hur viktig denna högtid än må vara för förståelsen av episteln, att man också måste acceptera att författaren vid något tillfälle medvetet kan ha frångått kopplingen för att med kreativitet starkare belysa det nya förbundets löfte. Därmed har Moore bevisat att ramarna för Yom Kippur bryts genom att inkorporera “royal enthronement and ongoing high priestly prayer.” Således bekräftas den kristna traditionen, ty “Christ’s enthronement inaugurates his present royal-priestly reign.” Detta transformerar i sin tur tidpunkten då Kristus sätter sig ner på den himmelska tronen till kulmen av hans försonande offerit.¹¹⁵

2.3 Sammanfattning

Medan Moffitt starkt betonar Kristi överprästerliga medling, genom att göra försoningsoffret till en integrerad del av Kristi pågående himmelska tjänst vid tronen, så löper han risken att reducera betydelsen av Kristus som den himmelska konungen. Bauckham gör tvärtemot och

¹¹³ Moore, “Sacrifice,” 7–12.

¹¹⁴ Moore, “Sacrifice,” 15.

¹¹⁵ Moore, “Sacrifice,” 19; se även Bauckham, *Jesus*, 250, Bauckham betonar försoningens slutgiltiga verkan och samtidigt dess beständighet genom Kristi gudomliga Herravälde. Detta eftersom Kristi försonande offer både indikerar final signifikans samt permanens när Kristus en-gång-för-alla satte sig på den himmelska tronen.

inympar istället mer eller mindre Kristi översteprästerskap, Gudsfolkets nåda-medlare, i Kristi kungliga deltagande av Faderns unikt suveräna makt över allting.¹¹⁶ Detta löper således risken att göra försoningen, som alltid måste ha sin grund i Guds utgivna nåderika kärlek (som jag upplyste om i avsnitt 2.1.2), till någonting onåbart för den enskilde kristne. Att Moore däremot hamnar mellan Moffitts och Bauckhams synsätt hjälper mig att klargöra framförallt två viktiga aspekter angående Kristi upphöjelse och hans himmelska tjänst. Han lyckas på samma gång åtskilja Kristi båda himmelska tjänster (det prästerliga medlandet å ena sidan, det konungliga regerandet å andra sidan), samtidigt som han också betonar båda tjänsternas kristologiska centralitet för den lyssnande församlingen: (1) Kristus som överstepräst är det nya förbundets medlare. Hans syfte är att förmedla det framburna offrets innehåll, som till sin essens är Guds gudomliga kärlek till världen, rening från synd och försoning med Gud, för att inge hopp till sina efterföljare om att i tro hålla ut tills dess han åter ska komma i härlighet. Därmed ber han ständigt till Fadern för de sina;¹¹⁷ (2) att Kristus sitter på tronen är även beviset för att han är kungen som all makt har givits till genom det himmelska arvet. Att han är alltings Herre inger trovärdighet för Sonens inkarnation och det nya förbundets evigt pågående medling.

Moore (tillsammans med Moffitts och Bauckhams) tankar om Kristi himmelska tjänst i Hebreerbrevet har därmed visat sig spela en klargörande roll för hela inkarnationssekvensen, med syfte att förstå det stora skifte som sker då Kristus sätter sig på tronen. Ty i detta skifte upphöjs Kristus till den präst-kung som han är, samtidigt som han en-gång-för-alla avslutar sin offerrit, vilket vi i avsnitt 2.1 såg inleddes med Jesu egen självuppoffrande död, för att påbörja ett nytt verk: medlingen, som direkt och objektivt innesluter och adresserar alla hans efterföljare. Detta pågående verk reflekterar det som Dawson, genom att reflektera över Jesu kroppsliga himmelsfärd, kallar "Christ's continuing incarnation." Detta innebär att hela inkarnationssekvensens mysterium, Kristus själv, är fortsatt förenad med sina trogna genom den Helige Anden, ty "[t]hat union, of the eternal Son to our humanity, is absolutely vital to the hope that we might be united to him [...] then, with Chrysostom, we may 'understand that it is possible for thee to inhabit earth as it were heaven.'" ¹¹⁸

Slutligen, den teoretiska uppfattningen om författarens objektivt holistiskt kristologiska narrativ som har framkommit utifrån detta kapitel har sökt besvara frågan om hur Hebreerbrevets författare framställer sina kristologiska föreställningar. Jag har sökt besvara denna fråga

¹¹⁶ Bauckham, *Jesus*, 250–251.

¹¹⁷ Moffitt har dock med rätta låtit belysa motivet att Kristus eskatologiskt ska fullkomna dem som inväntar hans återkomst.

¹¹⁸ Dawson, *Ascended*, 182.

eftersom förståelsen av författarens kristologi är vad som underbygger svaret till studiens ecklesiologiskt betonade frågeställning: hur applicerar Hebreerbrevets författare sina kristologiska föreställningar hos lyssnarna? Denna frågeställning besvarar jag alltså i kapitel 5, utifrån studiens interpretationsdelar i kapitel 3 och 4, vilka jag hädanefter ska uppehålla mig vid.

3. Interpretation av Hebreerbrevet 4:14–16

3.1 v. 14a - Vår evige överstepräst

He had said above [4:13] “There is no creature that is not manifest in His sight,” intimating His Godhead; then, since he had touched on the flesh, he again discourses more condescendingly, saying [4:14], “Having then a great High Priest, that is passed into the heavens”: and shows that His care is greater and that He protects them as His own, and would not have them fall away.¹¹⁹

När vi nu har en mäktig överstepräst som har stigit upp genom himlarna, Jesus, Guds son,

Partikeln οὖν tillsammans participet ἔχοντες och dess objekt (ἀρχιερέα μέγαν) spelar en fundamental roll för förståelsen av 4:14–16 eftersom denna fras låter lyssnarna påminnas om vad de som troende exklusivt har. Detta ger både författaren en grund för perikopens två kommande uppmaningar,¹²⁰ samtidigt som frasen hjälper till att återintroducera utläggningen om Sonens mänsklighet genom att blicka bakåt till tidigare gånger som författaren har nämnt Jesus i relation till sin överprästerliga kallelse (2:17; 3:1).¹²¹

Fortsättningsvis hjälper författaren sina lyssnare att även minnas utläggningen om Sonens gudomlighet i Hebreerbrevets inledande kapitel genom att identifiera den mäktiga översteprästen med Jesus, Guds inkarnerade son som har stigit upp genom himlarna; han som de troende bekänner sig till. Således påvisar Attridge för det första att μέγαν talar om att Jesus är en speciell överstepräst av evigt slag (vilket upptar tematiken från Ps. 110:4), mäktigare än leviernas prästerskap vars funktion i Hebreerbrevet är att vara en skuggbild av den evige prästen. För det andra konstaterar Attridge att uppstigandet antar ett kosmologiskt perspektiv som återfinns i flera samtida kristna och judiska texter. Detta medför inte att det är själva uppstigandet i sig självt som betonas, utan snarare uppstigandets resultat: Kristus status som upphöjd vid Faderns högra sida. För det tredje upplyser Attridge om att Sonen syntaktiskt kopplas samman med de troendes bekännelse.¹²²

¹¹⁹ Chrystosom, 399.

¹²⁰ O’Brien, 180.

¹²¹ Westcott, 106. På samma gång, vilket jag har uppvisat i avsnitt 1.5.2.2, introducerar v. 14a tematiken för den kommande expositionen om Kristi prästerskap.

¹²² Attridge, 139–140.

Därmed påminner författaren i vers 14a om vem lyssnarnas överstepräst faktiskt är: människan Jesus, Guds inkarnerade och gudomliga Son. Han som är grunden för deras bekännelse och frälsning, är även, vilket författaren kommer att förtydliga sin tilltänkta församling om i 10:19–25, deras personlige förebedjare och, till världen, medlare av det nya förbundet, vars namn är värdigt all tillbedjan, ära och pris.

3.2 v. 14b - En levandegjord bekännelse

låt oss då hålla fast vid vår bekännelse.

Med den himmelska och mäktiga översteprästens identifikation satt (Jesus, Guds inkarnerade Son), går författaren vidare med perikopens första uppmaning: om att hålla fast vid bekännelsen. Den stora frågan i vers 14b för den föreliggande studiens skull är således vilken betydelse som verbet *κρατέω* i kombination med genitivet *τῆς ὁμολογίας* bär på.

Som vi såg i 14a är Ἰησοῦν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ grunden för bekännelsen. Följaktligen, genom att skriva ut *ὁμολογίας* med bestämd artikel indikerar författaren, enligt Koester, att de troendes bekännelse uttryckte den, enligt tradition, centrala trosuppfattningen för de första kristna, trots att en universell troslära likt den niceansk-chalcedoniska ännu inte hade utformats, om att människan Jesus är Guds inkarnerade son utifrån Skriftens messianska profetior.¹²³ Detta var ett eko av apostlarnas och den, för tidens, världsvida kyrkans tro på att Jesus är Herre,¹²⁴ såsom även Calvin säger att ”Confession is here [...] to be taken as a metonymy for faith.”¹²⁵

Däremot modifierar *κρατῶμεν* bekännelsen. Från att endast vara en statisk trosuppfattning som man bekänner sig till, till att även innefatta en dynamisk betydelse i det att bekännelsen både uppmanas till att hållas fast vid, och att ”remain closely united [with].”¹²⁶ Därmed anser jag, å ena sidan att frasen *κρατῶμεν τῆς ὁμολογίας* reflekterar att bekännelsen i trohet ska hållas fast vid och upprätthållas, inte minst eftersom Jesus, översteprästen, har givit sina trogna en kallelse till himmelen (3:1), och att de en gång skall få inträda den eviga vilan.¹²⁷ Å andra sidan reflekterar frasen en tanke på att bekännelsen också ska omhuldas och underhållas i ens egna och i församlingens liv, genom att ständigt leva nära, tillsammans med, bekännelsen. Ty

¹²³ Koester, 126.

¹²⁴ Lane, 1:104.

¹²⁵ Calvin, 107.

¹²⁶ Walter F. Bauer et al., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, BDAG, 3:e utg. (Chicago: The University of Chicago Press, 2000), s. v.

¹²⁷ Lane, 1:104.

Heil visar att *ὁμολογίας* bokstavligt betyder “a staying together of the same words,” vilket i sin kontext låter lyssnarna upprätthålla sitt fokus på församlingens gemensamma svar som deras tillbedjan till Guds levade Ord (4:12).¹²⁸

Det är denna andra betydelse som ovanstående citat från BDAG framhäver. Men även Westcott implementerar frasens mer dynamiska betoning: “the act of grasping and clinging to that to which we attach ourselves;”¹²⁹ samt även Attridge, vilken menar att ett av sätten att underhålla sin trosmässiga bekännelse på Jesus Kristus innefattade ett deltagande i församlingens liturgiska kontext.¹³⁰ Detta är följaktligen en tanke som Käsemann utvecklar då han hävdar att Hebreerbrevets bekännelse inte bara härleds till en primitiv kristen liturgi baserad på Skriftens psaltarpsalmer. Till detta tillkommer att författarens kristologiska exposition kan representera Käsemanns interpretation av den tilltänkta församlingens liturgiska bekännelse. Således, enligt Käsemann var denna bekännelse en integrerad del av församlingens liturgiska kontext av tillbedjan som författaren ville betona, för att uppmuntra församlingen att tränas och leva i sitt lärjungaskap: “the cultic *ὁμολογία* summons people of God to the discipleship of Christ”¹³¹

Käsemanns utläggning om beknännelsens liturgiska funktion som ett levandegörande av beknännelsen, med syfte att låta lärjungaskapet inbegripa församlingens gemensamma tillbedjan samt de troendes efterföljelse, reflekterar den dynamiska sidan som slutligen även Johannes Chrysostom hänvisar till. Passande hävdar han att beknännelsens innehåll är levande eftersom beknännelsen i sig själv är “manifest from the fact, that the High Priest is within.”¹³²

3.3 v. 15a - Han är verkligen förmögen

Vi har inte en överstepräst som är oförmögen att känna med oss i våra svagheter,

Författaren går nu vidare med att i vers 15 ge sina lyssnare den grundläggande motivationen för uppmaningen i nästkommande vers, men genom konjunktionen *γὰρ* förtydligar han även svaret på frågan om varför vi ska hålla fast vid beknännelsen. Ty, om vår överstepräst skulle kunna visa sig vara en trovärdig präst (inte bara en mäktig regent), och därmed bli den mäktiga och himmelska översteprästen (beskriven i 4:14a), så måste han, likt oss ha prövats (4:15b), för att

¹²⁸ Heil, *Worship*, 66. Se även Gerhard Kittel et al., red., *Theological Dictionary of the New Testament*, TDNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1964–), s. v.

¹²⁹ Westcott, 107.

¹³⁰ Attridge, 140.

¹³¹ Käsemann, *Wandering*, 171–174.

¹³² Chrysostom, 400.

kunna vara förmögen att visa medlidande (4:15a). Därmed upptar författaren utläggningen om Sonen mänsklighet från 2:5–18. Att han för en tid måste vara ringare än änglar, lik sina bröder och systrar, för att visa sig vara en barmhärtig och trogen överstepräst som inför Gud kan sona folkets synder.¹³³

Witherington medger att den dubbla negationens betydelse är vad som ger verklig retoriska slagkraft i vers 15. Implikationen är att de levitiska prästerna med deras återkommande offerriter aldrig kunde hjälpa på samma vis såsom Jesus kan. Istället hamnar den starka emfasen på att Jesus, den evige översteprästen, verkligen kan hjälpa; även den allra svagaste.¹³⁴ Detta eftersom Jesus är förmögen att kunna sympatisera, *συμπαθῆσαι*. Enligt Koester förbigår denna terms fulla bemärkelse det emotionella känslostadiet. Snarare reflekterar termen ett liknande band som en moder har för sitt barn, eller broderlig kärlek till sin näste: ”a heartfelt bond that is expressed in acts of mercy toward those who suffer.”¹³⁵ Tillsammans med resten av frasen, *ταῖς ἀσθενείαις ἡμῶν*, indikerar v.15a att den himmelska översteprästen kan hysa medlidande med sina bröder och systrar just eftersom han innerligt känner vår svaghet. På liknande vis sammanfattar Westcott betydelsen av *συμπαθῆσαι*: ”It expresses not simply the compassion of one who regards suffering from without, but the feeling of one who enters into the suffering and makes it his own.”¹³⁶

3.4 v. 15b - Lik oss, ändock inte

utan en som har prövats på alla sätt och varit som vi men utan synd.

Kristus är alltså, med Westcotts egna ord, inte bara ”touched with the feeling of our weaknesses,” han har framförallt tagit lidandet på sig själv.¹³⁷ Att Kristus kan sympatisera är således resultatet av hans likhet med oss, *καθ’ ὁμοιότητα*. Han har uthärdat allt i det att han på alla sätt, *κατά πάντα*, har prövats.¹³⁸ Även om *πειράζω* både kan betyda ”att pröva” eller ”att fresta”¹³⁹ så menar Koester att författaren inte är ute efter att klargöra prövningens källa, snarare vill han förmedla att Sonen, i sin mänsklighet, faktiskt har uthärdat allt han har utsatts för.¹⁴⁰

¹³³ Jämför med Attridge, 140.

¹³⁴ Witherington, 196.

¹³⁵ Koester, 238.

¹³⁶ Westcott, 108.

¹³⁷ Westcott, 108.

¹³⁸ O’Brien, 183.

¹³⁹ BDAG, s. v.

¹⁴⁰ Koester, 283.

Den avslutande prepositionsfrasen *Χωρὶς ἁμαρτίας*, ”utan synd,” har skapat debatt angående Jesu helighet där exempelvis Westcott menar att Jesus inte ens kunde bli utsatt för syndens lockelser.¹⁴¹ Emellertid, pålyser Lane om att prepositionsfrasen *καθ' ὁμοιότητα* i dess syntaktiska kontext aldrig innefattar exakt identifikation, utan snarare på samma gång likhet och distinktion. Jesus är alltså lik oss i sin mänskliga natur, han utsattes för synd, lidelser och död. Olik i att han just är utan synd, och således inte i behov att anta hela den fallna människans natur för att kunna frambära sitt offer.¹⁴²

Det må därför, i linje med Attridge, vara naturligt att Hebreerbrevets författare oproblemiskt förutsätter att Jesus var fri från synd.¹⁴³ Emellertid tydliggör dock Koester helt korrekt att Jesu helighet för Hebreerbrevets författare är i linje med hans trofasthet till Gud. Synd är i Hebreerbrevet således detsamma som otro eller avfall, vilket rimmar väl med varningarna i 3:12–13; 10:26.¹⁴⁴ Likaså påvisar Bruce hur det var Jesu oerhörda trofasthet och lydnad till Fadern som fick honom att utstå frestarens försök att få honom på fall i öknen.¹⁴⁵

Bara av en anledning åberopar författaren Jesu, den evige översteprästens, utblottande och utsatthet för lidandet i vers 15: för att bevisa för sina lyssnare att ”we could not otherwise comprehend the care he feels for our salvation;” och för att inge åt dem en uppmuntrande motivation inför uppmaningen i nästkommande vers, genom att påminna om att ”[w]henever, then, we labour under the infirmitives of our flesh, let us remember that the Son of God experienced the same, in order that he might by his power raise us up, so that we may not be overwhelmed by them.”¹⁴⁶ I linje med Calvin uttrycker William Barclay på följande sätt vad som är sant revolutionerande med kristendomen: ”For century after century [mankind] had been confronted with the idea of the untouchable God; and now they discovered one who had gone through all that man must go through.”¹⁴⁷

¹⁴¹ Westcott, 108.

¹⁴² Lane, 1:115.

¹⁴³ Attridge, 140–141.

¹⁴⁴ Koester, 238–239.

¹⁴⁵ Bruce, 116.

¹⁴⁶ Calvin, 107.

¹⁴⁷ William Barclay, *The Letter to the Hebrews*, rev., uppl., The Daily Study Bible, DSB (Edinburgh: The Saint Andrew Press, 1976), 43.

3.5 v. 16a - Församlingens liturgiska framträdande

Låt oss därför frimodigt träda fram till nådens tron

Det finns breda underlag för att anta att termen *προσέρχομαι* som används i Hebreerbrevet härstammar från en kultisk kontext. Medan ordet ibland används i LXX för att beskriva hur israeliterna närmade sig Gud i gemensam tillbedjan utanför tabernaklet, så används det framförallt för att beskriva prästerskapets närmande av altaret i den jordiska helgedomen där de överlämnade sitt och folkets soningsoffer till Gud. Följaktligen, eftersom Kristus antog vår mänskliga gestalt och var lydig Fadern ända in i döden, för att han skulle kunna frambringa sitt felfria översteprästerliga offer inför Gud, har rätten, enligt vår författare, givits till alla kristna att närma sig nådens tron.¹⁴⁸

Flertalet moderna kommentatorer tycks dock bli nervösa när en interpretation utifrån Hebreerbrevets uppenbart kultiska språkbruk identifierar konnotationer till frågor rörande författarens sakramentala teologi. Dessa frågor är exempelvis O'Brien sparsam med att undersöka, vilket tydliggörs då han menar att *προσέρχομαι* inte bara bör förstås med kultiska konnotationer i Hebreerbrevet, utan framförallt i mer generell terminologi. Detta håller O'Brien för sant inte minst när det gäller 7:25 och 11:6 där *προσέρχομαι* också används. I 7:25 är det den nya relationen med Gud genom Kristi medling av det nya förbundet som står i fokus för *προσέρχομαι*, medan termen i 11:6 står i direkt relation till tron.¹⁴⁹ Scholer visar dock genom sin utläggning av 11:6 helt korrekt att begreppet ”att träda fram” i Hebreerbrevets kultiska kontext vore otänkbart om de/den troende inte skulle erhålla ett visst mått av tro.¹⁵⁰

Attridge går däremot steget längre än O'Brien genom att förutsätta att det kultiska språkbruket rörande *προσέρχομαι* i Hebreerbrevet snarare används metaforiskt än analogiskt. För lyssnarna innebär detta att uppmaningens emfas ligger i att de genom ihärdig bön nu med frimodighet, *μετὰ παρρησίας*, må träda fram in i det nya förbundets relation med Gud. Emellertid stänger Attridge ute alla tankar på tydligt analoga härledningar till den specifikt tidigkristna

¹⁴⁸ Peterson, *Perfection*, 230, not 33; se även Lane, 1:115; O'Brien, 185. Westcott, 110.

¹⁴⁹ O'Brien, 185.

¹⁵⁰ John M. Scholer, "Proleptic Priests: An Investigation of the Priesthood in the Epistle to the Hebrews" (PhD diss., Union Theological Seminary in Virginia, 1988), 194.

kultens eukaristiska firande av Herrens måltid som ett sätt för församlingen att närma sig nådens tron på.¹⁵¹

Även om Fahrig erkänner att *προσέρχομαι* används i mer än bara kultiska kontexter i Skriften, så vidhåller han, till skillnad mot exempelvis Attridge och O'Brien, att verbet används i Hebreerbrevet med en exklusiv liturgisk bemärkelse. Specifikt menar Fahrig att författaren härleder *προσέρχομαι* till det eukaristiska firandet. Detta bevisar han i ett första steg genom att tolka termens betydelse och dess kontextuella placering i Hebreerbrevets som liturgisk, där författarens huvudfokus ligger vid att uppmana församlingen att hålla ut i deras gemensamma tillbedjan.¹⁵² Enligt Fahrig förankras denna liturgiska betydelse av verbet och dess rituella kontext, för det första, eftersom lyssnarna i 14:16 uppmanas att träda fram, och i liturgisk bemärkelse, följa Kristus till nådens tron, där den evige översteprästen sitter som det nya förbundets medlare efter att han har fullgjort sin försonande offerrit. I liknande rituell kontext uppmanas lyssnarna, för det andra, i 10:22 att närma sig Gud med uppriktiga hjärtan och tro, med renade samveten och med kroppar som badats i klart vatten. För det tredje, i 12:22–24 informerar författaren församlingen, med rituella övertoner, att de redan genom sin tro och tillbedjan har “‘approached’ (*προσεληλύθατε*) a plethora of supernatural realities in their earthly worship.”¹⁵³

Fahrig påvisar därmed uppfriskande hur Hebreerbrevets användning av *προσέρχομαι* i Hebreerbrevets uppmanande segment bör förstås som gemensam tillbedjan i liturgisk bemärkelse. Inte minst då verbets rituella kontext är avgörande för lyssnarnas svar på författarens uppmaningar. Det tycks därför vara en självklarhet att församlingens eukaristiska firande är ett av de fundamentala sätten som författaren bör haft i åtanke gällande hur församlingens gensvar kan ha sett ut (denna tanke utvecklar jag i avsnitt 4.5). Däremot anser jag att det eukaristiska firandet inte kan ha varit lyssnarnas enda gensvar, även om Herrens måltid bör ha legat som grund för deras huvudsakliga sammankomst. Den gemensamt allmänna tillbedjan och bönen, som inte minst Attridge och O'Brien har belyst, är också fundamentala begrepp som lyssnarna bör ha haft i sitt liturgiska bruk för att kontinuerligt och enträget närma sig nådens tron.

¹⁵¹ Attridge, 141–142. Även O'Brien, 185; Lane, 115; Koester, 284, anser att de troende är menade att närma sig Gud genom bön. O'Brien har dock korrekt påpekat verbets (*προσερχόμεθα*) pågående/öppna aspekt som manar församlingen till att kontinuerligt, gång på gång, träda fram inför Gud (O'Brien, 185, not 181).

¹⁵² I ett andra steg menar Fahrig att den liturgiska användningen av *προσέρχομαι* specifikt härleds till författarens maning om församlingens eukaristiska firande. Detta steg återkommer jag till i mina kommentarer till 10:22a.

¹⁵³ Fahrig, "The Context," 177.

Dessa tre sätt att träda fram till nådens tron på belyser Scholer genom att uppta den gemensamma allmänna tillbedjan, bön och eukaristin som tre fullgoda gensvar på författarens uppmaning: ”Based on the earthly situation of the readers, this would again allude not to an actual approach through the heavenly curtain by corporeal beings, but a ’drawing near’ through worship, prayer, or the eucharist.”¹⁵⁴

3.6 v. 16b - Delaktigjorda i Guds *hesed*

för att få förbarmande och nåd i den stund då vi behöver hjälp.

Med konjunktionen *ὅτι* går författaren vidare med en bisats där han beskriver anledningen till varför församlingen dag ut och dag in ska behöva träda fram inför Gud. Precis som uppmaningen i 4:14b påvisade handlar det inte heller här om att utföra en handling endast för att någonting ska upprätthållas.¹⁵⁵ Även om det i vers 16a också finns en aspekt av ett kontinuerligt närmande som helt enkelt bara ska utföras eftersom Jesus är den som först har visat vägen, så belyser författaren i vers 16b, än en gång, en dynamisk sida av sin uppmaning.

Denna gång består den dynamiska sidan i att församlingen uttryckligt delges Guds trofasta löfte. Således, när församlingen genom tro träder fram i tillbedjan ska, för det första, medlaren förse med hjälp i rättan tid, inte minst i stunder av nöd. För det andra ska församlingen få omhuldas av den gudomliga kärleken, Guds *hesed*, tidigare öppen endast för israeliterna genom det gamla förbundet.

Det var detta som Groenewald tidigare uppvisade genom att vidhålla att Hebreerbrevets författare både förutsätter och laborerar med kärleksbegreppet så att Kristi försonande offer, genom tro, ska kunna levandegöras hos lyssnarna. Alltså, enligt Groenewald, har kyrkans folk genom det nya förbundets blod gjorts delaktiga i Guds trofasta kärlek.¹⁵⁶ Författaren knyter därmed ihop kopplingen till Guds *hesed* genom sin användning av termerna *ἔλεος* (samma stam som LXX använder vid översättningen av *hesed*) och *χάρις*, två essentiella aspekter av Guds kärlek.¹⁵⁷ Följaktligen menar Westcott att Guds kärlek, uttryckt i frasen *λάβωμεν ἔλεος καὶ χάριν εὐρωμεν* korresponderar med ”the twofold necessity of life:” förbarmande för gångna misslyckanden, samt nåd för det nuvarande och det framtida arbetet.¹⁵⁸ Således vidhåller jag att

¹⁵⁴ Scholer, *Proleptic Priests*, 184.

¹⁵⁵ Jämför med utläggningen om statisk och dynamisk bekännelse i avsnitt 3.2.

¹⁵⁶ Groenewald, *Steadfast Love*, 1377.

¹⁵⁷ Lane, 1:116.

¹⁵⁸ Westcott, 110.

församlingen görs, utifrån upprätthållandet av sitt liturgiska liv, delaktiga i Guds kärlek. Ty de får hjälp i svåra tider när hela deras person, deras förgångna, nuvarande och framtida liv, omhuldas av den som själv är Kärleken.

3.7 Sammanfattning

I relation till studiens frågeställning blir det uppenbart utifrån min interpretation att 4:14–16 fungerar likt ett ecklesiologiskt bakgrundskapitel som bygger upp en liturgiskt betonad praktisk-teologisk bas inför 10:19–25. Det vill säga, det är inte genom 4:14–16 som författaren i full kraft ämnar förankra sin kristologiska grund hos församlingen. Ty även om den tydligt finns där så är kopplingen till utläggningen om Kristi prästerskap inte tillräckligt utarbetad för att detta skulle vara fallet. Men 4:14–16 förblir även fundamentalt viktig i sig själv eftersom det är här som författaren introducerar sin vision för kyrkan som via de två uppmaningarna leder lyssnarna i hur de som församling ska leva för att de ska kunna hålla ut i tro. I denna perikop lägger författaren följaktligen förhållandevis stor tilltro till församlingsmedlemmarna att handlingskraftigt svara upp mot uppmaningarna: att levandegöra bekännelsen och vårda relationen med Herren genom ett liv i tillbedjan och efterföljelse; även om det såklart också framkommer att det endast är på grund av den barmhärtige översteprästen som de äger tron som möjliggör deras gensvar.

Sammanfattningsvis har min interpretation av 4:14–16 visat följande: (1) Den evigt himmelska översteprästens identitet är församlingens hörnsten: människan Jesus, Guds inkarnerade och gudomliga Son; (2) bekännelsen ska hållas fast eftersom dess liturgiska mål är att den ska levandegöras genom församlingens tillbedjan och efterföljelse; (3) den himmelska översteprästen kan hysa medlidande med sina bröder och systrar eftersom han innerligt känner vår svaghet; (4) författaren åberopar den trogne och lydande Sonens utsatthet för synd och lidande för att ge lyssnarna en förståelse kring hur mycket Herren bryr sig om deras frälsning; (5) προσέρχομαι bör tolkas utifrån perikopens rituella kontext och ska därför ses som en maning till gemensam tillbedjan i liturgisk bemärkelse. Inte minst genom församlingens eukaristiska firande, men även genom andra sätt att gemensamt och enskilt tillbe Herren; (6) genom upprätthållandet av det liturgiska livet (framträdandet) blir församlingen och dess medlemmar delaktiga i Guds hësed, i Gud själv, den som hjälper dem i svåra tider

4. Interpretation av Hebreerbrevet 10:19–25

Inledningsvis, tidigare har jag flaggat för att man bör se på 10:19–25 som författarens nyckel genom vilken han praktiskt förankrar sitt kristologiska argument hos sina lyssnare. I linje med denna tanke upplyser Bruce, något provokativt, om den centrala betydelsen av den föreliggande perikopens långa och komplexa mening enligt följande:

The practical implications of the foregoing argument are now summed up in this sustained exhortation (one sentence in Greek), which might well have formed the conclusion of the homily, had not our author judged it wise to expand and apply in greater detail the points made here, for the further encouragement and strengthening of his readers.¹⁵⁹

Redan i min interpretation av 4:14–16 visade jag hur författaren etablerade de mest generella, och tillika fundamentala, delarna av sin stora vision för kyrkan. Han gav dem ett ramverk för att leva enligt en ny liturgisk-teologisk präglad syn på deras världsbild och tillvaro, vars syfte och mål alltid skulle vara tillbedjan och efterföljelse i hopp om att hålla ut i tro. Detta var ett nytt och uppseendeväckande sätt för dem att se på sitt eget varande och sin tro i relation till Gud. I 4:14–16 lade författaren alltså en fundamental grogrund för sin kyrkliga vision som, utifrån sitt kristologiska argument, i och med 10:19–25 brister ut i full blom. Genom att nära undersöka de praktisk-teologiska följderna av författarens kristologiska grund i 10:19–25, kan jag tillsammans med interpretationen av 4:14–16 ana hur författarens kristologiska föreställningar appliceras hos lyssnarna med syfte att underbygga hans stora vision för kyrkan.

4.1 v. 19a - Vad besitter lyssnarna?

Så kan vi då, mina bröder,

Än en gång indikerar författaren att det nu sker ett viktigt skifte i epistelns genre och argumentation. Detta gör han med hjälp av tre tydliga markörer. För det första, genom partikeln οὕτως länkas hela perikopen ihop med den kristologiska expositionen om betydelsen av Kristi prästerskap i 5:1–10:18,¹⁶⁰ samt därtill även med de tidigare kapitlen som redan har länkats samman med hjälp av 4:14–16. Författarens kristologiska grund, vilket Moffitt har hjälp mig identifierar

¹⁵⁹ Bruce, 249.

¹⁶⁰ O'Brien, 362.

som inkarnationssekvensen (se avsnitt 2.2), förblir därmed, med hjälp av 10:19a, bärande för resten av Hebreerbrevet. För det andra tjänar vokativet ἀδελφοί, ”bröder (och systrar),” som en diskursmarkör och ett argumentationsskifte,¹⁶¹ på samma gång påminner termen lyssnarna än en gång om deras himmelska kallelse (se avsnitt 3:1).¹⁶² Detta personliga tilltal öppnar därmed upp för ett seröst avvägande, hos de adresserade lyssnarna, över frågan vad de som kristna faktiskt har fått ta emot.¹⁶³ För det tredje, Participet ἔχοντες, som modifieras av verb och personliga pronomen i första person plural, sätter tillsammans med resten av frasen ett direkt fokus på lyssnarna och de ecklesiologiska följderna av inkarnationssekvensens fullbordan i och med Kristi soteriologiska offer, samt Kristi upphöjelse -tillsättandet av den himmelska präst-kungen- utifrån utläggningen i 5:1–10:18.¹⁶⁴

Så, vilka är då följderna för församlingsmedlemmarna i och med inkarnationssekvensens fullbordan genom Kristi offer och Kristi upphöjelse? Eller enkelt uttryckt: vad är det egentligen den lyssnande församlingen har?

4.2 v. 19b - Den dubbla aspekten av παρρησία

tack vare Jesu blod frimodigt gå in i helgedomen

Det första av två objekt till det styrande participet ἔχοντες som författaren identifierar att lyssnarna har är παρρησίαν (det andra objektet framkommer i vers 21). Förutom termens subjektiva aspekt, vilken tydliggörs i 4:16 där παρρησίας kopplas samman med ett hortativt imperativ,¹⁶⁵ observerar Käsemann helt korrekt att termen även bär på en objektiv aspekt. Inte minst i den aktuella kontexten där ordet länkas samman med någonting som till sin natur är objektivt (se nedan). Följaktligen uttrycker παρρησίαν i 10:19b nödvändigtvis inte en fullkomlig övertygelse hos den troende menar Käsemann. Därför är den enda mänskliga handling som utförs ett *gripande* om den tro man ges möjlighet att ta del av genom Guds löfte.¹⁶⁶

¹⁶¹ O'Brien, 362.

¹⁶² Heil, *Worship*, 145.

¹⁶³ Westcott, 320.

¹⁶⁴ Calvin, 234.

¹⁶⁵ BDAG, s. v. Ordets betydelse uttrycker i 4:16 framförallt subjektiv aspekt: en slags innerlig glädje att få närma sig Gud, tron på att Guds löfte består vilket får en att agera med frimodighet (Lane, 1:115; Attridge, 142; Westcott, 110).

¹⁶⁶ Käsemann, *Wandering*, 43.

Det handlar alltså om någonting som har uppenbarats, eller snarare, auktoriserats för den troende. Emellertid, eftersom denna objektiva aspekt även inkluderar en subjektiv dimension, menar Lane att en översättning varken bör negligera den subjektiva aspekten eller fördunkla ordets objektiva karaktär.¹⁶⁷ Genom att åberopa kommentaren till *παρρησία* i den romersk-katolska kyrkans katekes som, enligt Healy, renderar ordets betydelse till ”straightforward simplicity, filial trust, joyous assurance, humble boldness, the certainty of being loved,” så översätter hon termen (liksom många andra) med det engelska ordet ”confidence.” Hon gör det dock, med anledning för att just visa på ordets dubbla aspekt.¹⁶⁸ På svenska bör därmed översättningen uttrycka både ett förtroende för någonting (subjektiv aspekt), samt en förvissning om att det som man har förtroende för är greppbart och sant (objektiv aspekt). Ty lyssnarna har förtroende, eftersom de har nåtts av förvissningen om Guds kärlek genom Kristus.

Hur man väljer att betona termens aspekt kommer följaktligen, utifrån en liturgisk-teologisk betydelse, ha en massiv inverkan på förståelsen av varför den lyssnande församlingen bör fortsätta leva i efterföljelse och tillbedjan. Därför är det viktigt, liksom Käsemann har påpekat, att även tolka aspekten av *παρρησίαν* i linje med versens två prepositionsfraser som i sin kontext är av objektiv karaktär; (1) *εἰς τὴν εἰσοδὸν τῶν ἁγίων*, samt (2) *ἐν τῷ αἵματι Ἰησοῦ*. Flera bibelöversättningar väljer att översätta *εἰσοδὸν* enligt dess verbala betydelse med ett infinitiv, som exempelvis B2000, ”att gå in i,” eller RSV och NRSV, ”to enter.” Frukten blir att större betoning läggs på subjektet (lyssnarna i detta fall) som handlande agent. En anledning till denna översättning i 10:19b är enligt Westcott eftersom ordet vanligtvis översätts i NT genom att beskriva ”the act of entering;” jämför med 1 Tess. 1:9; 2:1; Apg. 13:24.

Emellertid, i denna kontext, modifieras *εἰσοδὸν* av den parallella termen *ὁδὸν*, ”väg” (samma genus, kasus och numerus), i den syntaktiskt lika vers 20, till att innefatta sin mer objektiva aspekt beskrivande medlet som får en att vilja träda fram inför Gud, liksom i 1 Pet. 1:11. Alltså menar Westcott att det är inträdet med betoning på själva ingången till, men till viss del även handlingen att komma nära, den himmelska helgedomen (*τῶν ἁγίων*, objektiv genitiv; ordagrant: [till] de heligas [inträde])¹⁶⁹ som här åsyftas.¹⁷⁰ Att översätta *εἰσοδὸν* med dess objektiva bemärkelse tillåter dessutom ett mer logiskt hanterande av prepositionen. Emel-

¹⁶⁷ Lane, 2:274.

¹⁶⁸ Healy, 210.

¹⁶⁹ För översättningen av *τῶν ἁγίων*, se Heil, *Worship*, 133, not 1.

¹⁷⁰ Westcott, 320; se även Lane, 2:274; Koester, 442.

lertid, medan termens objektiva betydelse är vad som bör betonas i första hand, så belyser Attridge insiktsfullt att författaren även bibehåller den verbala aspekten i väntan på uppmaningen i vers 22, ty där visar han att det är genom denna invigda ingång som de troende tillåts närma sig Gud.¹⁷¹

Till skillnad från den första prepositionsfrasen så ligger den objektiva betydelsen av *ἐν τῷ αἵματι Ἰησοῦ* i dess soteriologiska betydelse. I avsnitt 2.1.1 visade Jameison hur Jesu blod, i Hebreerbrevets kultiska kontext, kopplades samman med Jesu död, hans slaktade kropp, vilken är grunden för det offer som har framburits inför Fadern i den himmelska helgedomen av den, vilket Moffitt har hjälpt till att belysa, kroppsligt uppståndne Kristus. Detta gjorde han för att i objektiv bemärkelse, en-gång-för-alla sona världens synder och öppna upp möjligheten för människan att leva i en levande relation med Gud. Följaktligen översätts *ἐν* bäst med en instrumentell betydelse, ”genom/med hjälp av” eller enligt B2000 ”tack vare.” Ty så markeras att Jesu blod i vers 19b metaforiskt är ”redskapet med vilket handlingen utförs” (såsom i 9:25).¹⁷²

En översättning av 10:19 bör alltså enligt mig framhäva versens objektivitet med syfte att lägga en korrekt liturgisk-teologisk grund som tydligt belyser att det endast är genom Kristi försonande offer som vi ges möjlighet att närma oss Gud, vilket författaren uppmanar sina lyssnare om i vers 22. Till skillnad från B2000 skulle därmed vers 19, utifrån ovanstående interpretation, kunna parafrastras enligt följande: Därför, bröder och systrar, eftersom vi har nåtts av förvissningen genom Jesu blod har vi förtroende till att helgedomens inträde [existerar för oss].

4.3 v. 20 - Den liturgiska kontextens kärna

på den nya och levande väg genom förhänget – hans kropp – som han har invigt åt oss.

Om vers 19 beskrev vad lyssnarna har blivit tilldelade genom Jesu offer, så fortsätter vers 20 med att förstärkande beskriva hur dessa privilegier har sin grund i Jesus, versens subjekt, och hans verk.¹⁷³ På så vis fortsätter författaren att förbereda församlingen på de kommande uppmaningarna i vers 22–25; genom att påvisa att inget närmande till Gud skulle kunna vara möjligt utan Jesu verk.

¹⁷¹ Attridge, 284.

¹⁷² Dan Nässelqvist, *Nytestamentlig Grekiska: En Introduktion* (Lund: Studentlitteratur AB, 2014), 90.

¹⁷³ Bruce, 466.

4.3.1 Det eskatologiska spannet mellan vad som kommer och det som redan är här

Det relativa pronomenet ἧν relaterar till inträdet/ingången, mest troligt på grund av ordleken mellan εἰσοδον-ὁδὸν samt den kultiska kontexten.¹⁷⁴ ἧν är i sin tur det direkta objektet för aoristen ἐνεκαίνισεν, och tillsammans med ὁδὸν πρόσφατον καὶ ζῶσαν som står i deskriptiv relation till εἰσοδον, genererar frasen betydelsen: [inträdet] vilken han har invigt åt oss är en ny och levande väg.¹⁷⁵ Genom att följa denna nya och levande väg; vägen -Kristus själv (Joh. 14:6)- är ny: ty ingen har tidigare vandrat den, och den kan inte bli gammal eftersom genom vägen ges förlåtelse för synder,¹⁷⁶ den är levande: ty Jesus är upphöjd till himlarna och lever för evigt (7:16),¹⁷⁷ därmed vandras alltid denna väg i följeslag med en levande person, Kristus;¹⁷⁸ som Jesus själv har vandrat, kan vi kontinuerligt få komma inför den av honom invigda ingången till det allra heligaste där Gud bor. Vid den invigda ingången medlar den evige översteprästen genom sin himmelska tempeltjänst Guds kärleksfulla välsignelser. Följaktligen visar författaren hur Kristus ständigt manar sina trogna att i efterföljelse och gemensam tillbedjan alltid tråna efter att en dag få inträda den eviga vilan hos Fadern.

Således påminner författaren återigen om det eskatologiska hoppet (från Hebreerbrevets tredje kapitel) som inom ramarna för 10:19–25 aktualiseras med sin fulla kraft först i vers 25b. Därmed observerar Moore att församlingen, enligt författarens språkbruk, varken kommer att träda in i det allra heligaste, eller i vilan, innan denna eskatologiska tidpunkt har realiserats. I vers 19–20 har författaren, enligt Moore, alltså inte kallat den lyssnande församlingen att träda in genom helgedomens ingång. Istället menar han att de är kallade att närma sig ingången, ty där kan de tydligt både se och höra Herren Jesus Kristus utan att riskera överta hans medlande plats i det allra heligaste. Denna tanke, som förutsätter den objektiva läsningen av vers 19–20, utvecklar Moore genom att noga belysa författarens kultiska språkbruk. Enligt honom manar bildspråket församlingen att se på vägen in till helgedomen som vidöppen. Kristus har invigt den, därför håller han den öppen för evigt. Inne i det allra heligaste tjänar allt jämmt den evige översteprästen för att ge de troende tilltro till (1) att deras förtröstan och frimodighet, deras kult och deras levande väg är tillräcklig; och (2) att den föralltid invigda ingången till det allra heligaste förblir öppen. Därför anser Moore att lyssnarna är kallade att närma sig i tillbedjan och

¹⁷⁴ Attridge, 284.

¹⁷⁵ O'Brien 363; Lane, 2:283–284; Westcott, 321.

¹⁷⁶ Westcott, 321; Chrysostom, 454.

¹⁷⁷ Healy, 210–211.

¹⁷⁸ Westcott, 321.

efterföljelse utan att direkt träda in, ty ”to claim otherwise is to sidestep Jesus’ role as mediator.”¹⁷⁹

Genom att betona det kultiska språkbruket tydliggör alltså Moore att författaren rör sig med säker precision i spannet mellan tron på den kommande eskatologiskt fullkomliga vilan å ena sidan, och en redan realiserad eskatologi å andra sidan. Därmed tydliggör han för församlingen vikten av att den kristna kyrkan ska leva i världen, fast inte av den. Detta menar jag skiljer sig från Moffitt som å ena sidan främst beskriver kyrkans eskatologiska plats i tillvaron genom att titulera kyrkan som ett väntande folk med betoning på vikten av att leva här och nu, samt från Käsemann som å andra sidan betonar kyrkan som ett vandrande folk, vilkens huvudsakliga mål är att genomlida denna världen för att slutligen nå den kommande vilan.¹⁸⁰

Även Alexander Schmemmanns vision för kyrkan, hennes liturgi och eukaristi reflekterar dubbelheten i det eskatologiska spannet som vår författare rör sig i. Schmemmann förankrar följaktligen eskatologin i sin liturgiska teologi då han tecknar kyrkan som ”porten till den himmelska helgedomen,” vilken man inträder genom att komma samman kring eukaristin (då man i analogisk bemärkelse stiger ”upp till himlen”) för att upplyfta Kristus och ta emot nåden, Gudsriket, den tillkommande världen. Genom denna sammankomst ”fullbordar Kyrkan sig själv, blir vad hon är,”¹⁸¹ hon konstituerar Gudsriket på jorden.

Schmemmann motbevisar således delvis Moores tes. Moore har rätt i att man i full bemärkelse inte kan träda in i den himmelska helgedomen eftersom det endast är Kristus som kan tjäna där tills den fullkomliga eskatologiska dagen kommer (*τὴν ἡμέραν*). Däremot, vid eukaristins sakrament, tar Herren med sina trogna in i det allra heligaste till att dela den uppståndnes egna kropp och blod. Så, i en redan realiserad eskatologisk bemärkelse ges de troende genom nattvardens mysterium tillträde in i det allra heligaste. Detta tillträde är för Schmemmann detsamma som ”uppstigandets liturgi,” vilket i sin tur initierar Kyrkans mission, eukaristins mening, att vara Kristi vittnen i världens tid som enligt honom har transformerats till ”frälsningens och återlösningens tid.”¹⁸² Därmed belyser Schmemmanns ecklesiologiska vision att kyrkans funktion är att levandegöra den realiserade eskatologin, det vill säga, leva i och av denna eskatologi, så att den förmedlas till världen i väntan på Kristi återkomst:

¹⁷⁹ Nicholas J. Moore, “‘In’ or ‘Near’? Heavenly Access and Christian Identity in Hebrews,” 12–14, manuskriptet är hämtat online, åtkomst 22 maj, 2020, <https://www.academia.edu/29259169>.

¹⁸⁰ Se fotnot 110.

¹⁸¹ Alexander Schmemmann, *För världens liv*, övers., en grupp inom St Alban och St Ergius, rev. uppl. (Örebro: Anastasis Media AB, 2005), 27.

¹⁸² Schmemmann, *Världens liv*, 40.

Liturgin börjar alltså som en verklig skilsmässa från världen [...] De första kristna förstod, att de för att kunna bli den Helige Andes tempel, *måste uppstiga till himlen* dit Kristus själv stigit upp. De förstod också att detta uppstigande var själva villkoret för deras mission i världen, för deras tjänst åt världen. Ty där i himlen trädde de in i Gudsrikets nya liv; och när de efter denna ”uppstigandets liturgi” återvände till världen, reflekterade deras ansikten det Rikets ljus, dess ”glädje och frid”, och de blev dess sanna vittnen. De var vittnen, och när man frågade dem: ”varifrån kommer skenet från detta ljus, var är källan till denna kraft?” visste de vad de skulle svara och vart de skulle leda människor [...] Det är därför Kyrkans mission börjar i uppstigandets liturgi, ty endast den gör missionens ”liturgi” möjlig.¹⁸³

4.3.2 Tillbedjans och efterföljelsens djupaste form avslöjas

För att vara konsistent med den lokalt bokstavliga betydelsen av termen *καταπέτασματος* i 6:19 och 9:3 menar Lane att samma term i 10:20b uppenbart syftar till templets inre förhänge som avskilde det allra heligaste från den heliga. På så vis uttryckte det att Gud till sitt väsen var dold och otillgänglig för människan. Syftet med att använda termen är dock inte för att påvisa att en barriär kvarstår mellan Gud och människa, utan för att hävda att ”the Christian’s approach to God has its source and parallel in Christ’s approach ’through the curtain.’”¹⁸⁴ Därmed visar författaren att Jesu Kristus genom sitt offer har invigt inträdet och gett oss en ny och levande väg.

Åsikterna kring hur man landar i detta skiljer sig dock mellan kommentatorer.¹⁸⁵ Svårigheten ligger i hur man ska förstå appositionsfrasen *τοῦτ’ ἔστιν τῆς σαρκὸς αὐτοῦ* i kombination med prepositionsfrasen *διὰ τοῦ καταπέτασματος*, samt resten av den föregående meningen. O’Brien identifierar tre möjliga sätt, där varianter av alternativ 1 och 2 har flest förespråkare. Antingen modifierar *τοῦτ’ ἔστιν τῆς σαρκὸς αὐτοῦ* (1) *ὁδὸν*, (2) *καταπέτασματος*, eller (3) hela den föregående klausulen.¹⁸⁶ Att Westcott förespråkar alternativ 1 har sin grund i att han anser det vara ytterst otillfredsställande att Kristi *σάρξ* skulle kunna behandlas ”in any way as a veil, an obstacle, to the vision of God where stress is laid on His humanity.”¹⁸⁷ Även om Westcott argumenterar väl för sin sak faller argumentet på hans grundläggande nervositet att koppla samman förhänget med Jesu eget kött. Han finner alltså endast den negativa aspekten i

¹⁸³ Schmemmann, *Världens liv*, 24–25, 40.

¹⁸⁴ Lane, 2:284;

¹⁸⁵ De olika tolkningarna skapar självklart även teologiska nyansskillnader i den slutliga interpretationen av versen.

¹⁸⁶ O’Brien, 363, not 116.

¹⁸⁷ Westcott, 322.

καταπέτασμα och σάρξ,¹⁸⁸ såsom Attridge förklarar det: "[the veil] conceals the inner sanctuary or bars access to it. As long as it stands, the 'way' is not open." Likaså kan köttet då endast förstås i motsatsförhållande till den andliga sfären, vilket gör att köttet måste borttas för att frihet ska ges till denna sfär. "The entry then would be 'through' the hindrance of the veil of the flesh to the true realm of God's presence."¹⁸⁹

Emellertid missar Westcott (samt även Käsemann) termernas positiva bemärkelse, vilket Bruce snarare betonar genom att direkt likna Jesu kött med förhänget: "for it was one and the same veil which on one side was in contact with the glory of God and on the other side with the need of men and women."¹⁹⁰ Men även Bruces tes faller kort om man vill vidhålla, vilket jag gör, att det inte är förrän vid Kristi fullbordande offer i himlen när han till slut har upphöjts och satt sig på nådens tron som Jesu döds sakramental betydelse verkligen fullkomnas och förmedlas. Istället betonar Bruce att författaren implicit alluderar till tillfället vid Jesu död där synoptikerna beskriver hur förhänget brast mitt itu. Därmed drar han den teologiska poängen att det endast är genom Jesu död (vilket underbetonar uppståndelsen, himmelfärden och det himmelska offret) som vägen till Gud står öppen.¹⁹¹

Enligt Bruces tes styr alltså διὰ båda genitiven i lokal bemärkelse. Till skillnad från Bruce ställer jag mig bakom dem som menar att διὰ styr καταπέτασματος i lokal bemärkelse: "[on] the level of Levitical practice, the priest passes 'through' the curtain," samt att samma preposition styr σαρκός i instrumentell betydelse "on the level of Christ's work, Jesus secure access to God's presence 'by means of' his flesh."¹⁹² Detta menar jag betonar såväl: (1) parallellismen mellan vers 19 och 20 eftersom termerna i vers 20 ger uttryck för Jesu självupplösnings död, samtidigt som också Jesu blod i vers 19 tolkas instrumentellt som en härledning till Jesu död (se kommentar till vers 19b ovan). Följaktligen, på grund av denna förståelse måste σάρξ även hänvisa till Sonens inkarnation i köttet, genom vilket himmelskt inträde har säkerställts;¹⁹³ liksom att det både upprätthåller: (2) en teologisk koppling till förhängets bristande,¹⁹⁴ ty Jesu död initierar, vilket Jamieson har tydliggjort,¹⁹⁵ det fundamentalt viktiga första steget av den uppståndnes översteprästerliga offerit, vilket den levande vägen -helgedomens ingångs

¹⁸⁸ Likaså kopplar Williamson samman τῆς σαρκός med ὁδόν (Williamson, *Eucharist*, 307, not 1). Även Käsemann förlitar sig på detta synsätt med hjälp av gnostiska övertoner (Käsemann, *Wandering*, 225).

¹⁸⁹ Attridge, 286.

¹⁹⁰ Bruce, 252.

¹⁹¹ Bruce, 251.

¹⁹² Koester, 443; se även Attridge, 287; samt O'Brien, 364.

¹⁹³ Lane, 2:284.

¹⁹⁴ Vilket Bruce, 251, har påvisat att författaren gör.

¹⁹⁵ Se avsnitt 2.1.1.

invigande- står i beroende ställning till; (3) den positiva aspekten av *καταπέτασμα* och *σάρξ*, samt en liknande betydelse i hur *καταπέτασμα* används i 6:19 och 9:3; samt (4) en alludering till att kunna tolka parallellismen mellan betydelsen av Jesu blod och Jesu kropp som en härledning till församlingens eukaristiska firande av Herren måltid (vilken förstärks av den sakramentala härledningen till dopet i vers 22b).

Den sista punkten ställer sig Attridge sig tydligt skeptisk till eftersom han avvisar ”any sacramental reenactment of the events of the passion” i Hebreerbrevet, än mer avvisar han eukaristiska interpretationer av blodet och köttet. Istället menar Attridge att det kultiska bildspråket endast metaforiskt syftar till ”the act itself by which the new and living way was opened.”¹⁹⁶ Ännu mer skeptisk till eukaristiska läsningar av Hebreerbrevet är Williamson. Inte minst gällande förståelsen av blod och kött i den föreliggande kontexten: “That sacrificial self-offering [*ἐν τῷ αἵματι Ἰησοῦ*], which makes possible the entry of the believer into God's presence beyond the veil, was the sacrifice of a life recently lived out in the flesh. There is nothing here, however, about a Eucharist.”¹⁹⁷ Emellertid, om det stämmer att Hebreerbrevets mottagande husförsamlings huvudsakliga gudstjänstssammankomst bestod av ett samlande kring firandet av Herrens måltid så finns det god grund, menar Fahrig, att blodet och köttet inte bara syftar till hur Jesus genom sin självupppoffrande död inviger de troendes väg till Guds närvaro, utan även att intentionen med detta bildspråk bör ha varit att framkalla en konkret association till de eukaristiska nådegåvorna som församlingen snart skulle få ta emot. Ty ”any congregation, listening to a homily prior the celebration of the Eucharist could hardly avoid making a connection between references to the flesh and blood of Jesus and their ritual meal.”¹⁹⁸

Genom en på samma gång konkret och trovärdigt implicit alludering till församlingens djupaste form av gemensamma tillbedjan och efterföljelse, firandet av Herrens måltid, går författaren vidare i vers 21 med att uttryckligt grunda de fördelar som församlingen, genom vers 19–20, har blivit påmind om att de har i sin utläggning om att Kristus är översteprästen som är satt att råda över Guds hus.

¹⁹⁶ Attridge, 287.

¹⁹⁷ Williamson, ”Eucharist,” 307.

¹⁹⁸ Fahrig, *The Context*, 173–174; se även not 360. Liknande tanke återfinns hos Just, 89–90. Därtill, vilket också talar emot Attridge och Williamson, att hävda att Hebreerbrevet inte någonstans är menad att alludera till en sådan traditionellt sett central liturgisk handling som eukaristin kyrkohistoriskt är på grund av otillräckligt explicita härledningar, anser jag är en otillräcklig kritik i sig själv. Exempelvis kryllar ju, vilket Moffitt har påvisat, episteln bevisligen av implicita härledningar till uppståndelsen, som det samtidigt inte uttryckligen härleds till särskilt ofta. Att uppståndelsen har stor betydelse för brevets teologi är därför självklart. Likaså bör man, likt Fahrig, våga läsa in nattvardens betydelse för författarens teologiska och ecklesiologiska begreppsvärld.

4.4 v. 21 - Lyssnarnas kristna identitet

Vi har en stor överstepräst som är satt att råda över Guds hus.

Det andra objektet som författaren identifierar att församlingen har som ligger till grund för de kraftfulla uppmaningarna i vers 22–25 är inget annat än *ἱερέα μέγαν*, vilket i LXX vanligen är den bokstavliga betydelsen för ”överstepräst.”¹⁹⁹ Här står termen i parallell position till 4:14, därför påminns lyssnarna om vem deras överstepräst är. Ty i 4:14–16 sades det att Kristus är grunden för församlingens bekännelse samt det frimodigt tillbedjande närmandet till nådens tron. Dessutom har författaren även ”added considerable content to the concept of Jesus as a heavenly high priest and pointed to the objective basis of the Christian’s confidence to approach God, in the sacrifice of Christ.”²⁰⁰ Därmed upprepar författaren vad församlingen utifrån den kristologiska utläggningen i 5:1–10:18 redan vet: att Kristus är präst enligt Melkizedeks sätt, vilket med Farrows egna ord uppvisar att ”[t]he priestly work is a sovereign work and the work of the sovereign is a priestly work. The king remains priest when the priest becomes king.”²⁰¹

Med prepositionsfrasen *ἐπὶ τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ* utvecklas översteprästens egenskaper. Översteprästens hierarkiska ställning till de troende benämns som den ”som är satt att råda över Guds hus.” För det första har denna gudomligt upphöjde präst-kung förtroende hos lyssnarna att råda över dem eftersom han är förmögen att känna med oss i våra svagheter samt att han har prövats på alla sätt och varit som vi men utan synd (4:15). För det andra återupptar författaren framförallt argumentet från 3:6. Kristus, Sonen, är huvudet för Guds hus, och Guds hus identifieras som Guds folk, vilket lyssnarna är en del av.²⁰² Således har författaren återigen påmint den lyssnande församlingen om deras identitet och enhet som Kristi kyrka och tillbedjande (hus-) församling, samt väckt deras ecklesiologiska intresse vilket möjliggör mottagandet av författarens kommande uppmaningar.

¹⁹⁹ Bruce, 253.

²⁰⁰ Peterson, *Perfection*, 154.

²⁰¹ Douglas Farrow, ”Melchizedek and Modernity,” i *The Epistle to the Hebrews and Christian Theology*, red., Richard Bauckham et al. (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2009), 289.

²⁰² O’Brien, 366.

4.5 v. 22 - Det liturgisk-teologiska motivet: Låt oss i tro träda fram så att vi må dras in i Herrens härlighet

Låt oss därför träda fram inför Gud med uppriktigt hjärta och i full trosvisshet, med ett hjärta som renats och inte vet av någon synd och med en kropp som badats i klart vatten.

Jag vill i detta avsnitt uppta utläggningen av Fahrigs eukaristiska läsning av 10:19–25 (och därav även 4:14–16) från avsnitt 3.5. Detta gör jag med syfte av att slutligen sätta kontexten för frågan om varför, och hur församlingen manas att träda fram.

I grundtexten saknas ett uttryckligt objekt för *προσερχώμεθα* i den föreliggande versen, därmed är det inte underligt att Chrysostom ställer sig den retoriska frågan "[t]o what should we 'draw near?'"²⁰³ Men för honom, liksom för de allra flesta kommentatorer, talar versens liturgiska och tillbedjande kontext, samt inte minst parallellversen 14:16, om svaret på frågan. Det är Gud som ska närmas, och därför menar Lane att uppmaningen är ett uttryck för den nya relationen mellan Gud och hans folk genom det nya förbundets löfte.²⁰⁴ Denna slutsats ställer även Fahrig sig bakom, men på samma gång upptar han också Chrysostoms fråga: "'Approach what, exactly?' [...] is there anything more specific that the preacher had in mind?" Svaret, menar han, återfinns i resten av vers 22 som är en beskrivning av de kvalitéer som författaren påvisar att lyssnarna måste ha för att de ska kunna närma sig Gud.²⁰⁵

4.5.1 Träda fram, varför?

Den första kvalitén utgår från prepositionsfrasen *μετά ἀληθινῆς καρδίας ἐν πληροφορία πίστεως*. *ἀληθινῆς καρδίας* återfinns som ett bibliskt uttryck, exempelvis i Jes. 38:3, för en persons uppriktighet, trohet och lojalitet mot Gud.²⁰⁶ Tillsammans med *ἐν πληροφορία πίστεως* fördjupas uttryckets innebörd genom att åberopa 6:11 där *πληροφορία* används tillsammans med *τῆς ἐλπίδος*.²⁰⁷ Därmed sammankopplas tron med hoppet för att genom uttrycket i vers 22 betona den mogna tron som med ett troget hjärta alltid hoppas.²⁰⁸ Den första kvalitén är alltså

²⁰³ Chrysostom, 455.

²⁰⁴ Lane, 2:286.

²⁰⁵ Fahrig, *The Context*, 178.

²⁰⁶ Westcott, 323.

²⁰⁷ Attridge, 288.

²⁰⁸ Westcott, 324.

detsamma som *greppandet om tron* vilket Käsemann upplyste om i vers 19b. Enligt Lane uttrycker denna kvalité viljan hos den som träder fram att innerligt hålla fast vid en redan existerande relation med Gud. Men om denna kvalité, som grundar sig i den enskilde kristnes tro, ska bestå (det vill säga om tron ska bestå)  r de två resterande (f rsamlingsorienterade) kvalitéerna essentiella. Ty dessa kvalitéer uttrycker å ena sidan explicit vad den troende behöver genomgå för att kunna träda fram inför Gud,   andra sidan visar de att Kristus  r den som initierar relationen med sina trogna genom att hänvisa till fördelarna som har givits dem genom Kristi offer och upphöjelse. Följaktligen erkänns den första kvalit ns beroendeställning till de två senare genom varsina respektive participfraser i perfekt tempus, vilka båda relaterar till $\pi\rho\sigma\epsilon\rho\chi\acute{\omega}\mu\epsilon\theta\alpha$.²⁰⁹

Därmed klargör Peterson att de båda participens tempus befäster tanken på att 10:22 (samt 14:16) uttrycker ett kontinuerligt närmande till Gud, ty kallelse f r den kristne  r att leva i en redan existerande relation med Gud. F r även om $\pi\rho\sigma\epsilon\rho\chi\acute{\omega}\mu\epsilon\theta\alpha$, vilket kommer att tydliggöras i kommentarerna till vers 25b, b r på en eskatologisk dimension där man står inför det slutgiltiga fullkommandet, så menar Peterson att kallelsen också ligger i nuet ”bound by faith to the word.” Både $\rho\epsilon\rho\alpha\nu\tau\iota\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\iota$ (kvalité 2) och $\lambda\epsilon\lambda\omicron\theta\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\iota$ (kvalité 3; diates f r de båda participen: passivum/medium) talar därför högst troligt om Kristi verk, som en-gång-f r-alla  r fullkomnat, men b r på aktivt fortgående konsekvenser för varje enskild kristen.²¹⁰

Den andra kvalitén, ordagrant: havande blivit st nkta hjärtan (+A) från ett ont samvete, betonar participets passiva betydelse (den objektiva karaktären från tidigare). Men tack vare ackusativet $\tau\acute{\alpha}\varsigma\ \kappa\alpha\rho\delta\acute{\iota}\alpha\varsigma$ som mest troligt översätts med ”h nseendets ackusativ,”²¹¹ påvisar frasen de kristnas deltagande (den subjektiva karaktären från tidigare) av det nya förbundet, vilket har möjliggjorts genom Kristi blod. Följaktligen genereras den objektivt-subjektivt laddade frasen: varande st nkta (dess resultat→varande rena) [med avseende på våra] hjärtan från ett ont samvete. Därmed är betydelsen av denna kvalité en människas inre rening från ont samvete, alltså från hennes synd. Den inre reningen  r således frukten av den troendes deltagande i det nya förbundets löfte. Ty inom ramarna för det nya förbundet ska Gud inte längre minnas synderna. Denna inre rening görs fullständig och blir synlig framförallt genom ett yttre vattenbad vilket författaren påvisar då $\lambda\epsilon\lambda\omicron\upsilon\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\iota\ \tau\acute{\omicron}\ \sigma\acute{\omega}\mu\alpha\ \upsilon\delta\alpha\tau\iota\ \kappa\alpha\theta\alpha\rho\acute{\omega}$ tätt sammankopplas med den föregående participfrasen genom att relatera till $\pi\rho\sigma\epsilon\rho\chi\acute{\omega}\mu\epsilon\theta\alpha$. Således beror även den tredje

²⁰⁹ Lane, 2:287.

²¹⁰ Peterson, *Perfection*, 155.

²¹¹ Se Nässelqvist, *Grekiska*, 90.

kristna kvalitén, i objektiv bemärkelse, på Kristi offer. Enligt Lane baseras detta för det första på att författaren placerar den andra participfrasen i en uppenbart rituell kontext. Tvättandet av kroppen i LXX är en rituell teknisk term och ὕδωρ καθαρὸν är ett uttryck för det vatten som används i rituell rening i 4 Mos. 5:17; Hes. 36:25. För det andra, redan i 9:13–14 kontrasteras det animaliska offrets blodstänk som endast kan påverka det yttre (kroppen), med Kristi offer vars renande effekt även påverkar den inre människan:²¹² ”hur mycket mer måste då inte blodet från Kristus, som i kraft av evig ande har framburit sig själv som ett felfritt offer åt Gud, rena våra samveten från döda gärningar så att vi kan tjäna den levande Guden.” (9:14)

Följaktligen framhäver Koester att vissa kommentatorer drar en mer generell koppling mellan Kristi verk och fullbordandet av Hes. 36:25–26. Denna gammaltestamentliga perikop sägs då vara en härledning av författaren för båda participfraserna, vilka gentemot varandra därför sägs vara retoriskt parallella.²¹³ Skillnaden från Lane med flera ligger därmed i att det inte endast är den inre människan som renas genom ett yttre tecken. Även den yttre människan ska renas, för att citera Calvin: ”So Paul exhorts the faithful to cleanse themselves from all filthiness of flesh and spirit, since they had been adopted by God as his children.”²¹⁴ Följaktligen läggs i och med detta synsätt en något större betoning på trons subjektiva karaktär, även om objektiviteten fortfarande finns med i bakgrunden.

Emellertid tycks en alludering till det kristna dopet i den andra participfrasen vara en bättre tolkning enligt mig. Härledningen till dopet blir tydligt eftersom det både ersätter alla tidigare reningsriter och framhäver trons objektiva karaktär, ty dopet i vatten blir det yttre sakramentala tecknet för den inre människans rening.²¹⁵ Således menar Attridge att Hesekiels profetia om moralisk renhet spelar roll även i detta synsätt eftersom den goda frukten av dopets mening -att tillhöra Guds gemenskap genom Kristi död, offer och upphöjelse- är kallelsen till ett liv i lärjungaskap.²¹⁶ Samma dygdiga liv hänvisar även Chrysostom till när han kommenterar vers 22: ”[h]e shows that not faith only, but a virtuous life also is required.”²¹⁷ Endast med ett uppriktigt hjärta i full trosvisshet kan denna lärjungaskapets kallelse levas ut. Därför behöver den troende ständigt träda fram inför Gud: så att den troendes uppriktiga hjärta ska bibehållas och dra sig från att fläckas av synd. Svaret på frågan om varför lyssnarna bör träda fram inför Gud är nu besvarad: (1) lyssnarna ska kontinuerligt träda fram inför Gud eftersom de genom

²¹² Lane, 2:287. Bruce, 254.

²¹³ Koester, 444; förespråkare för denna syn är exempelvis Calvin, 236–238; O’Brien, 368; Scholer, *proleptic*, 188.

²¹⁴ Calvin, 237–238.

²¹⁵ Se exempelvis: Bruce, 254–255; Heil, *Worship*, 166; Lane, 2:287; Peterson, *Perfection*, 155.

²¹⁶ Attridge, 289.

²¹⁷ Chrysostom, 455.

dopet görs delaktiga i Guds gemenskap; (2) ty på dopets grund renas deras hjärtan så de kan uppleva befrielse, och (3) med uppriktiga hjärtan som har full trosvissnet till Herren kan de leva ut ett moraliskt gott liv.

4.5.2 Träda fram, hur?

Frågan om hur de ska träda fram kvarstår dock. Med den tidigare härledningen till eukaristin i vers 19–20, och nu den sakramentala härledningen till dopet initierad, samt bakgrunden av att församlingen troligen stod i en eukaristiskt firande tradition menar Fahrig att författaren ”was seeking to remind his audience in 10:22 that they had the right to approach the table of the Eucharist by virtue of their baptism.” Ty det är i nattvarden som ”the divine presence [...] is set before” lyssnarna.²¹⁸

Även jag anser att det finns goda grunder för att nattvardsfirandet bör ha åsyftats att vara församlingens medel för närmandet. Detta eftersom nattvardsfirandet för det första skulle visa på ett tydligt identitetsskapande genom att både reflektera en gemensam och individuellt tillbedjande karaktär. För det andra skulle det innefatta en social och eskatologisk dimension. För det tredje vittnar eukaristin i sig själv om att Jesus Kristus, genom sitt offer och sin upphöjelse, både är grunden för firandet, samt den som församlingen konkret får ta emot vid deras närmande av nådemedlen.²¹⁹ Med andra ord tycks författarens djupare innebörd med uppmaningen i vers 22 inte ligga vid lyssnarnas framträdande till Gud vilket man vid det första ögonkastet må tro. Istället är den fulla kraften av vers 22 att *Gud närmar sig dem*, genom att lyssnarna låter sig dras in av Kristus genom den invigda porten till det allra heligaste där Herrens härlighet är fullkomnad. Trots detta bör det, återigen, inte uteslutas att lyssnarna även kan låta sig dras in av Kristus i riktning mot det allra heligaste genom andra sätt att i tillbedjan och bön träda fram inför Gud. Ty istället för att betona eukaristins plats som både medlet och målet för närmandet, så betonar Peterson konsekvent med rätta:

”The direct approach to God with confidence, which is the essence of Christian faith, needs to be expressed continually as an ongoing relationship of trust and dependence [...] fundamentally, then, drawing near to God means believing the gospel and making personal appropriation of salvation [...] expressing trust in Jesus and his saving work [...] confession of sin, seeking mercy for past failures and petition for timely help [...] Such prayer will be the means by which the

²¹⁸ Fahrig, *The Context*, 179.

²¹⁹ För en utläggning om dessa tre punkter utifrån den korintiska församlingens nattvardsfirande, se kapitel 3–6 i min egen studie *Att fira en måltid*.

benefits of Christ's high-priestly work will first be grasped in conversion/baptism. Such prayer will also be the means by which genuine disciples continue to express their dependence upon God through Christ"²²⁰

För Peterson, likt Fahrig, är alltså den ljuva grunden för lyssnarnas närmande alltså Kristi verk. Men där Fahrig missar att betona den enskilde kristnes plats i närmandet till förmån för eukaristins kollektivistiska dimension, så visar Peterson hur närmandet måste börja i den enskildes egna trossteg. Ty endast då kan enligt Peterson en genuin relation byggd på ömsesidig kärlek mellan den troende och Gud uppstå, samt resultera i ett liv i efterföljelse och tillbedjan tillsammans med andra trossyskon.

Petersons betoning på tro, relation och lärjungaskap som grund för hur man i gemensam tillbedjan träder fram inför Gud, eller snarare: låter sig *dras in* av Kristus i Herrens härlighet, förgyller således den mening som jag anar att Fahrig vill ge församlingens eukaristiska firande. Genom denna tvåsamhet, Fahrigs eukaristiskt kollektivistiska kyrkosyn och Petersons relationellt rotade troslära, vill jag med Schmemmanns ecklesiologiska vision i minnet, hävda att eukaristin kvarstår som den fundamentala pelaren för församlingens framträdande som låter de troende dras in i den djupaste gemenskapen med Kristus i det allra heligast. Samtidigt finns det oändliga möjligheter att i tillbedjan och bön träda fram inför Gud för att leva i gemenskap och efterföljelse. Så länge den troende har blicken fäst på Jesus i riktning mot den invigda ingången till det allra heligaste med syfte att bygga relation med den levande Guden, kan man genom tro låta sig dras djupare in i Guds kärlek. Detta, och således essensen av vers 22 sammanfattar Westcott, innan vi i vers 23 får se hur församlingen manas att fortsätta leva i sin bekännelse, på följande vis:

"The two phrases appear to contain allusions to the Christian sacraments. That to the Eucharist is veiled: that to the Baptism is unquestionable. In the one case the reference is primarily to the spiritual efficacy of the divine working, of which the Holy Eucharist is the appointed but not the sole means: in the other to the outward act, the decisive, sensible, rite in which the believer recognized the foundation of his assurance outside himself."²²¹

²²⁰ Peterson, "Worship," 240–241.

²²¹ Westcott, 325.

4.6 v. 23 - En bekännelse till hoppet

Låt oss orubbligt fortsätta att bekänna vårt hopp, ty han som gav oss löftena är trofast.

Även om konnotationer till den liturgiskt allmänna bekännelse som brukade hållas i samband med dop inte bör överbetonas i perikopens kontext så har Westcott en poäng i att den föregående versens doppreferens trots allt fungerar som en direkt övergång till uppmaningen i vers 23. Detta eftersom *ὁμολογία* vanligtvis användes i gudstjänstliturgin i samband med dop, vilket bör ha förstärkt lyssnarnas igenkänningsfaktor, och därmed även deras vilja att hålla fast vid uppmaningen. Men då de bör ha förväntat sig den allmänna trosbekännelsen, *τὴν ὁμολογίαν τῆς πίστεως*, vilket de bör haft i åtanke från 4:14b, så modifieras bekännelsen här istället av hoppet, *τῆς ἐλπίδος*. Således menar Westcott att författaren anmärkningsvärt visar församlingen att deras tro, genom hoppet har givits ”a definite shape to the absolute dependence of Faith.” Följaktligen låter författaren dem ana att tron, genom hoppet som är Kristus vilken de uppmanas att hålla fast vid, har en eskatologisk karaktär eftersom hoppet alltid inväntar en god framtid där Guds löften till fullo är uppfyllda.²²²

I linje med Westcott klargör O’Brien att *τὴν ὁμολογίαν τῆς ἐλπίδος*, objektiv genitiv (ordagrant: bekännelsen till hoppet), reflekterar en generell bekännelse till det hopp som ligger framför (jämför med 6:18). Men till skillnad från Westcott betonar han inte bara den eskatologiska horisontens fullkomnande. Följaktligen framhäver han också att hoppet -frälsningen- har aktiv verkan här och nu.²²³ Därmed konstaterar Peterson likt O’Brien att ”the whole Christian life can be comprehended in the concept of *ἐλπίς*” i Hebreerbrevet. Därför innefattar uppmaningen i vers 23 att hålla fast vid *τὴν ὁμολογίαν τῆς ἐλπίδος* under hela livet. Den troende är därmed ”christologically and eschatologically stamped.”²²⁴ Att orubbligt hålla fast vid detta hopp är följaktligen ”to maintain a firm confidence in the objective gift of salvation God has extended to the community on the basis of Christ’s priesthood and sacrifice.”²²⁵ Så varför skulle då församlingen inte hålla fast vid detta hopp? Ty hoppet är ju ”based on the unfailing promise of God.”²²⁶ På liknande vis sammanfattar Healy vackert versens essens: ”the preacher reiterates again and again that the Christian life is about holding fast to the hope that arises from faith, all

²²² Westcott, 325–326.

²²³ O’Brien, 368.

²²⁴ Peterson, *Perfection*, 272, not 193.

²²⁵ Lane, 2:288.

²²⁶ Bruce, 256.

the way to the finish line (3:6, 14; 6:11, 18). If our hope were in ourselves, it would be precarious to say the least, but the ground for our hope is God.”²²⁷

Uppmaning om att hålla fast vid hoppet förstärker således enligt mig både den kristologiska och eskatologiska dimensionen för uppmaningen till församlingen om att i tro träda fram inför Gud; ty Kristus själv är det verksamt levande hoppet som lyssnarna tror på när de träder fram. I och med vers 19–23 har författaren nu stadigt befäst sin ecklesiologiska vision om att det enbart är Herren Jesus Kristus som på samma gång är grunden och målet för församlingens tillbedjan och efterföljelse. Med visionens fundament satt introducerar författaren i 10:24–25 den ömsesidiga kärlekens tematik, vars (eukaristiska) betydelse ytterligare kommer att fördjupa den kristologiska grunden i relation till författarens vision för kyrkan.

4.7 v. 24 - Ömsesidig kärlek avslöjar ett friskt lärjungaskap och församlingsliv

Låt oss ge akt på varandra och sporra varandra till kärlek och goda gärningar,

Författarens iver i Hebreerbrevets avslutande kapitel kretsar kring hur den lyssnande församlingen praktiskt ska kunna leva som trons vittnen genom ömsesidig kärlek till sin nästa. Som vi har sett introduceras denna nya tematik i och med 10:24–25. Emellertid, i linje med Bruce är det uppenbart att författaren inte bara använder uppmaningen i vers 24 för att blicka framåt. Han sammankopplar den även med perikopans två tidigare uppmaningar. Ty lyssnarna har än större benägenhet att både ”träda fram” och ”hålla fast” om de sporrar varandra till kärleksfulla handlingar ”in an atmosphere of Christian fellowship.”²²⁸ Även syntaktiskt hänger 24–25 tydligt ihop med 19–23 eftersom verserna innesluts av en enda lång mening. Liksom den ömsesidiga kärleken blir en livgivare till lyssnarnas framträdande och bekännelse, är tron och hoppet (vilka finner sin grund i Guds kärlek förmedlad genom Kristus) det som enligt Healy ger näring åt ömsesidig kärlek, vilket i sin tur tar sitt konkreta uttryck i goda gärningar.²²⁹

Den mest troliga betydelsen av verbet *κατανοῶμεν* tillsammans med *ἀλλήλους* i perikopans kultiska kontext är ”giva akt på, noga betrakta,”²³⁰ ”contemplate on, think about,

²²⁷ Healy, 213.

²²⁸ Bruce, 256.

²²⁹ Healy, 213. Därmed grundar författaren sina uppmaningar i de tre teologiska dygdena: tro (vers 22), hopp (vers 23) och kärlek (vers 24).

²³⁰ Ivar Heikel och Anton Fridrichsen, *Grekisk-svensk ordbok till Nya Testamentet och de apostoliska fäderna* (Lund: LiberLäromedel, 1934), s. v.

consider.”²³¹ Den hortativa uppmaningens retoriska kraft får alltså en specifikt social-praktisk emfas eftersom dess andemening hamnar på att ihärdigt, som bröder och systrar i samma församling, älska varandra genom goda gärningar,²³² trots oenigheter eller eventuella socio-ekonomiska skillnader. Genom ett liv i kärlek gentemot varandra som grundar sig i tron på att Kristus är den upphöjde översteprästen och det levande hoppet, skulle församlingens identitet samt välfärd stärkas,²³³ och dess liturgiska liv skulle förbli en levande lyckta, klädd i ”spiritual fire.”²³⁴ Därmed skulle de kunna fortsätta leva eniga som trons vittnen i det omgivande samhället. ”But let us consider one another to provoke unto love. What is, let us consider one another?” frågar sig Chrysostom när han kommenterar vers 24. Och svarande upphöjer han, liksom jag gör, den ömsesidiga kärleken som en grundpelare för ett friskt lärjungaskap och församlingsliv:

For instance if any be virtuous, let us imitate him, let us look on him so as to love and to be loved. For from Love good works proceed. For the assembling is a great good: since it makes love more warm; and out of love all good things arise. For nothing is good which is not done through love.²³⁵

4.8 v. 25a - Rättvisa är sammankomstens essens: fördelen med det eukaristiska perspektivet

och låt oss inte försumma våra sammankomster, som några brukar göra,

Den tredje uppmaningen om att älska varandra uppnår en än mer betydelsefull plats för församlingens framträdande inför Gud eftersom uppmaningen förstärks av två kontrasterande presens particip i vers 25. Det första participet *ἐγκαταλείποντες* återfinns i vers 25a och uttrycker en negation eftersom det föregås med det negativa adverbet *μή*. Liksom översättningen i B2000 talar om så uttrycker *ἐγκαταλείποντες* knappast ett fridfullt lämnande, utan snarare ett totalt övergivande, försakande, eller försummande, med betoning på att bryta kontakten/relationen med någon eller något (vilket såklart inte endast påverkar det handlandande subjektet, utan även

²³¹ BDAG, s. v.

²³² O’Brien, 369–370, pålyser om att prepositionsfrasen *εἰς παροξυσμὸν* (ordagrant: till en provokation [av kärlek och goda gärningar]) används för att uttrycka ett intensivt patos, oftast i samband med en negativ emotion, exempelvis stor ilska. Emellertid, här kommunicerar författaren snarare frasens positiva bemärkelse för att verkligen motivera lyssnarna att älska varandra genom goda gärningar.

²³³ Lane, 2:289.

²³⁴ Chrysostom, 522.

²³⁵ Chrysostom, 456.

det påverkade objektet).²³⁶ För att ytterligare spä på allvaret i författarens varning upplyser O'Brien om att LXX ofta använder samma term för att beskriva hur Israel gång på gång försakar och försummar Herren och hans förbund.²³⁷ Så vad är det som vår författare så gärna inte vill att lyssnarna ska försumma?

Det är den kristna församlingens sammankomst. Mer specifikt: lyssnarnas huvudgudstjänst, samlandet kring Ordet och firandet av Herrens måltid. Objektet för *ἐγκαταλείποντες* är således *τὴν ἐπισυναγωγὴν ἑαυτῶν*. Medan Attridge indikerar att *ἐπισυναγωγή* både kan uttrycka ”handlingen att samlas” samt ”den lokalt etablerade samlingen,”²³⁸ så är det dock mest troligt att författaren ville betona att lyssnarna utgör en tillbedjande församling.²³⁹ Detta skriver Westcott under på men tillägger att betydelsen av *ἐπί-* uttrycker ”a definite centre to which the gathering is directed, that is Christ.” Därmed betonas med hjälp av *ἐπισυναγωγή* samlingens specifikt kristna karaktär.²⁴⁰

Att det just är ett eukaristiskt gudstjänstfirande som här åsyftas grundar Fahrig i två bevis. För det första, den ovanliga termen *ἐπισυναγωγή* används endast en gång till i Nya Testamentet, 2 Tess. 2:1, och en gång i LXX, 2 Macc. 2:7. I båda dessa fall används termen för att indikera en samling med eskatologiska konnotationer. Därför indikerar författarens val av term, enligt Fahrig, att församlingens liturgiska samling i tillbedjan bar på en eskatologisk dimension, inte minst i samband med den eskatologiska härledningen i 25b. Fortsättningsvis passar en eskatologisk begreppsvärld väl in på karaktären av den tidiga kyrkans eukaristiska firande, vilket tydliggörs i exempelvis Paulus eskatologiska tillägg till instiftelseorden i 1 Kor. 11:26, eller eukaristins eskatologiska övertoner i Did. 9:4. För det andra läser Fahrig vers 25a i ljuset av författarens varning om faran med att avvisa Guds Son i 10:29. Ty att vanhelga (*κοινὸν ἡγησάμενος*) förbundsblodet (*τὸ αἷμα τῆς διαθήκης*) är att trampa Guds Son under sina fötter. Följaktligen konstaterar Fahrig att den viktigaste härledning av *τὸ αἷμα τῆς διαθήκης* är till Jesu instiftelseord över bågaren i Matt. 26:28 och Mark. 14:24. Att försumma eukaristin är alltså, i kontexten för Hebreerbrevet tionde kapitel, detsamma som att avvisa Guds Son, den värsta av synder.²⁴¹

²³⁶ BDAG, s. v.

²³⁷ O'Brien, 370.

²³⁸ Se även BDAG, s. v.

²³⁹ Attridge, 290.

²⁴⁰ Westcott, 327.

²⁴¹ Fahrig, *The Context*, 182–187; Därtill, kommentatorer som ser likheterna med Jesu eukaristiska välsignelse och fortfarande väljer att avvisa epistelns möjligt eukaristiska härledning anser Fahrig oftast saknar god bevisföring för sina argument (185–186).

Nästa relevanta fråga att ställa utifrån versens eukaristiska prägel är: hur kommer det sig att författaren var i behov att uppmana församlingen till att inte försumma sammankomsten? Svaret ligger i den viktiga termen ἔθος som beskriver ett vanligt beteendemönster hos några av församlingsmedlemmarna (τισίν).²⁴² Att detta beteendemönster utifrån författaren synvinkel hade blivit till en vana (ἔθος τισίν står genom καθώς i syntaktisk beroendeställning till μὴ ἐγκαταλείποντες) där några försakade och försummade församlingens sammankomster indikerar enligt Attridge kraftfullt att detta ἔθος är roten till ”the concrete problem that Hebrews as a whole is designed to adress. Some members of the community are ’not coming.’” Även om det i episteln må antydast att det fanns flera anledningarna till varför några försakade sammankomsterna, så menar Attridge att det är vanskligt att finna en enda orsak. Snarare var författaren troligtvis tvungen att bemöta ett komplext problem utan enkla lösningar, ”such as the decay of community solidarity.”²⁴³ I enlighet med denna tanke vidhåller Koester att grundverbet ἐγκαταλείπω ”connotes leaving something vulnerable to destructive forces such as poverty, death, or other difficulties.”²⁴⁴

Om Fahrig har rätt i sin tolkning att församlingens huvudgudstjänst är firandet av Herrens måltid så är Koesters poäng ovan nyckeln till författarens adresserade kärnproblem. Avfallet, att försumma sammankomsten, kan mycket väl ha handlat om att några få inom församlingen, av någon anledning -vad det än må vara- missbrukade sin position på bekostnad av de andra. Genom att inte visa de andra församlingsmedlemmarna ömsesidig kärlek gav de, med Calvins egna ord, istället vika för den generella doktrinen att

”everyone sets himself above others [...] And then there is much monstrosity almost in all, that individuals would gladly make churches for themselves if they could; for they find it difficult to accommodate themselves to the ways and habits of others. The rich envy one another; and hardly one in a hundred can be found among the rich, who allows to the poor the name and rank of brethren.”²⁴⁵

Scenariot kan upplevas tentativt, men hur som hels så talar det sanning om den slutsats som jag hävdar kan dras utifrån versens djupare mening: enligt vår författare skulle ett avsiktligt missbrukande av de mellanmännsliga relationerna i en församlingskontext där eukaristin utgör navet för församlingens tillbedjan vara detsamma som apostasi. Ty liksom jag skriver om den social

²⁴² BDAG, s. v.

²⁴³ Attridge, 290–291.

²⁴⁴ Koester, 445.

²⁴⁵ Calvin, 240.

rättvisa plats som eukaristins essens för den korintiska församlingens nattvardsfirande: ”Eukaristin är en central plats för evangeliets proklamation, där var och en trots olikheter på samma villkor ska kunna mötas och få del av Kristi nåd. Därför behöver de delaktiga först pröva sig själva i sin attityd gentemot den andre, så att eukaristin fortsätter att manifesteras rättvisa genom identifikation med Kristus;”²⁴⁶ så erkänner även Fahrigh att det för Hebreerbrevets författare blir verkligt allvar när det kommer till att försaka eukaristin. Om eukaristin missbrukas, det vill säga om kärlek och rättvisa inte gror i och genom församlingens eukaristiska firande, så kan det inte vara Herrens måltid som firas. Då är det snarare en egen måltid som förtärs. Gudstjänstens, tillbedjans och efterföljelsens kristologiska kärna skulle därmed urlakas och församlingen skulle tids nog upplösas på grund av samhällets yttre påfrestningar. Emellertid, eukaristin är alltid kärlek och rättvisa eftersom det är den evigt upphöjde översteprästen som drar in oss i sin gemenskap med Fadern genom att bjuda upp till festmåltid. Därför ställer jag mig bakom Fahrigh som uttrycker att försummandet av eukaristin har ”both vertical (human-God) and horizontal (human-human) consequences.”²⁴⁷

4.9 v. 25b - Kallelsen att älska obehindrat

utan uppmuntra varandra, och detta så mycket mer som ni ser att dagen närmar sig.

Med det positivt laddade participet *παρακαλοῦντες* hjälper slutligen författaren församlingen att vidare rikta om sitt fokus från tankar om apostasi mot uppmaningen att fortsätta älska obehindrat. En kallelse som, enligt Calvin, sluter cirkeln då den har sin grund i Herrens försonande offer och himmelska upphöjelse:

Unless similarity of habits or some allurements or advantages draw us together, it is very difficult even to maintain a continual concord among ourselves. Extremely needed, therefore, by us all is the admonition to be stimulated to love and not to envy [...] for we are called by the Lord on this condition, that every one should afterwards strive to lead others to the truth, to restore the wandering to the right way, to extend a helping hand to the fallen, to win over those who are without.²⁴⁸

²⁴⁶ Kannas, *Att fira*, 29.

²⁴⁷ Fahrigh, 182.

²⁴⁸ Calvin, 240–241.

Uppmaningen om att älska bör således ha antagits med stor emfas av församlingen. Inte minst eftersom lyssnarna i och med frasen *ὅσω βλέπετε ἐγγιζουσιν τῆς ἡμέρας* uttryckligen hade satts in i ett framtida eskatologiskt perspektiv med en redan realiserad eskatologisk emfas. Det var denna ömsesidiga kärlek som de manades att leva hela sina liv genom: som församlingsmedlemmar gentemot varandra; som enskilda kristna gentemot världen. Ty Kristus har framburit sitt offer till Gud och satt sig på den himmelska tronen där han regerar över allting; samtidigt som han medlar för sina trogna, och för hela skapelsen, i den himmelska helgedomen, så att rättvisa ska få utgå från församlingens mitt; eftersom det är där, i eukaristin, som Herren låter oss *dras in* i det allra heligaste.

4.10 Sammanfattning

Om 4:14–16 är likt ett bakgrundskapitel för den föreliggande perikopen, så är 10:19–25 huvuddelen där författarens vision för kyrkan framträder med full kraft. Detta eftersom författaren nu, efter allt som hittills har blivit sagt, förutsätter att den lyssnande församlingen känner till vilken kristologisk grund som de bör bygga sitt församlingsliv på. Tydligast blir detta inte minst genom att författaren gång på gång i grundtextens långa mening låter härleda sina uppmanande resonemang till sina grundläggande kristologiska föreställningar med syfte att lyssnarna inte ska frestas till att överbetona trons subjektiva roll. Detta eftersom en överbetoning av trons subjektiva roll i församlingens liturgi skulle kunna leda till högmod, vilket enligt författaren, tycks vara roten till varför några församlingsmedlemmar försummande vände ryggen åt församlingens sammankomster, deras djupaste form av tillbedjan: firandet av Herrens måltid. Till skillnad från 4:14–16 där större tilltro läggs hos församlingsmedlemmarnas egen handlingskraft så är författaren i 10:19–25 alltså mer mån om att lyfta fram trons objektiva roll med syfte att framhäva sin ecklesiologiska vision. Därmed ställer han varje uns av mänskligt handlande i relation till Kristi verk, vare sig lyssnarna uppmanas att handla i relation till Gud eller till andra människor.

Sammanfattningsvis har min interpretation av 10:19–25 visat följande: (1) församlingens ecklesiologiska följder av inkarnationssekvensens fullbordan framkommer framförallt i författarens beskrivning av vad församlingen redan har; (2) genom Jesu blod har de en förvissning om och ett förtroende till att den himmelska helgedomens ingång existerar, är invigd och öppen; (3) vid den invigda ingången medlar alltid den evige översteprästen genom sin himmelska tempeltjänst. I full bemärkelse kan ingen annan än Kristus träda in i den himmelska helgedomen. Men i en redan realiserad eskatologisk bemärkelse ges lyssnarna genom nattvardens mysterium

tillträde in i det allra heligaste; (4) för det andra har församlingen en ἱερέα μέγαν, vars identitet är Jesus Kristus Guds Son, huvudet för Guds hus, tillika Guds folk, vilket den lyssnande församlingen tillhör; (5) lyssnarna manas att ständigt träda fram inför Gud eftersom de genom dopet har blivit delaktiga i Guds gemenskap. På dopets grund renas deras hjärtan från synd, med hopp om att leva ut ett moraliskt gott liv; (6) eukaristin är medlet för hur församlingen låter sig *dras in* i den djupaste gemenskapen med Kristus i det allra heligaste. Samtidigt finns det oändliga möjligheter att i tillbedjan och bön träda fram inför Gud för att leva i gemenskap och efterföljelse. Så länge lyssnarna har sina blickar fästa på Jesus med syfte att bygga relation med den levande Guden, låter de sig genom tron dras djupare in i Guds kärlek; (7) att orubbligt hålla fast vid bekännelsen till det levande hoppet -Kristus- är enligt författaren lyssnarnas livslånga kallelse. Genom att hålla fast blir församlingen viss om försoningens objektiva gåva och därmed förstärks den kristologiska och eskatologiska dimensionen av församlingens framträdande; (8) liksom den ömsesidiga kärleken ger näring åt lyssnarnas närmande och bekännelse, är tron och hoppet det som föder ömsesidig kärlek, grundpelaren för ett friskt lärjungaskap och församlingsliv. Den tredje uppmaningens retoriska kraft bär på en social-praktisk emfas: att församlingsmedlemmarna ska älska varandra trots oenigheter eller eventuella socio-ekonomiska skillnader, med syfte att fortsätta leva eniga som trons vittnen i det omgivande samhället; (9) författaren bemöter i vers 25a det intrikata problemet där några församlingsmedlemmar försummar församlingens huvudgudstjänst, firandet av Herrens måltid, vilket för honom är det samma som apostasi. Genom att missbruka sina positioner och sin makt på andras bekostnad missbrukade de också eukaristin så att rättvisa och kärlek inte kunde gro hos församlingen. Följaktligen hade sammankomsternas försummande både vertikalt och horisontellt dimensionella konsekvenser; (10) därför uppmanar författaren lyssnarna att ständigt omdirigera sitt fokus mot kallelsen att älska obehindrat tills den eskatologiska dagens fullkomnande realiseras, så att rättvisa ska få utgå från församlingens mitt, eftersom det är utifrån eukaristin som Herren låtar lyssnarna *dras in* i det allra heligaste.

5. Slutsats

Slutligen kan vi fråga oss: vilken betydelse har Hebreerbrevets författares ecklesiologiska vision för kyrkan idag? För det första, även om författaren inte hade den moderna läsaren i åtanke när han författade sin predikan så kan vi med hjälp av mitt metodiska tillvägagångssätt ana hur Skriften utifrån kyrkans tradition genom historien har tolkats med syfte att ge kyrkan och hennes medlemmar redskap för att, genom tron, fortsätta leva i tillbedjan och efterföljelse av Herren Jesus Kristus. Med detta i åtanke blir det extra tydligt när det gäller Hebreerbrevet att författarens predikan i första hand är menad att läsas och tolkas med syfte att bygga upp kyrkan och hennes medlemmar oavsett tidsålder, kyrkosamfund, eller social kontext.

För det andra, även om den föreliggande studien har visat att flera detaljer går att urskilja vid läsandet av Hebreerbrevet gällande hur författaren menar att ett församlingsliv praktiskt kan och bör se ut, så är det utifrån mina interpretationer av 4:14–16 samt 10:19–25 framförallt en grundläggande vision för kyrkan som framkommer. Såklart är det denna vision i bred bemärkelse som jag också har eftersökt. Men icke desto mindre har det visat sig att just detta är vad författaren verkligen ämnar att förmedla med de perikoperna som har analyserats och diskuterats: en vision för kyrkan som står stadigt rotad i författarens egen kristologiska grund.

5.1 Det liturgiskt teologiska tänkandet som hermeneutisk nyckel

Peterson menar, vilket vi kan ana utifrån avsnitt 4.5.2, att studiens undersökta perikoper måste läsas utifrån ett perspektiv där tillbedjan i bred bemärkelse används som hermeneutisk nyckel för att förstå författarens grundläggande intention med sin predikan. På liknande vis har vi också sett att många av Hebreerbrevets kommentatorer förespråkar vikten av att tolka texten med hjälp av den rituella och kultiska kontext som författaren så ofta uttryckligt härleder till. Liksom jag har påvisat går Fahrige ett steg längre när han förespråkar en mer eller mindre strikt eukaristisk läsning av Hebreerbrevet. Med hjälp av framförallt Peterson visade jag dock att även om jag finner en eukaristisk läsning trovärdig, inte minst i den mån som en sådan läsning faktiskt får den ecklesiologiska visionen att blomstra ut än mer (exempelvis, i avsnitt 4.8 visar jag hur en eukaristisk läsning framhäver författarens tankar om rättvisans centrala plats vid lyssnarnas sammankomster), så kan jag inte förespråka samma strikthet som Fahrige. Detta eftersom det skulle negera tanken på att andra former av framträdanden i tillbedjan och bön, än det eukaristiska firandet, då inte skulle ses som legitima utifrån författarens perspektiv. Däremot har Fahrige med sin läsning helt korrekt belyst den liturgiskt betonade kyrkosynen och begreppsvärlden

som författaren rör sig i. Upplysande reflekterar detta följaktligen Schmemanns sätt att se på ens tillbedjande tillvaro i världen som holistiskt liturgisk, vilket framkommer i hans definition av ”det grekiska ordet *leitourgia*. Ordet betyder en handling genom vilken en grupp människor blir någonting korporativt som de inte hade varit endast som en samling individer – en helhet större än summan av dess delar.”²⁴⁹ Således uttrycker Schmemann följande:

[W]orship simply cannot be equated either with texts or with forms of worship. It is a whole, within which everything, the words of prayer, lections, chanting, ceremonies, the relationship of all these things in a ”sequence” or ”order” and, finally, what can be defined as the ”liturgical coefficient” of each of these elements [...] only all these together defines the meaning of the whole and is therefore proper subject of study and theological evaluation.²⁵⁰

Jag har i mina interpretationer i liknande anda försökt utläsa hur den lyssnande församlingen utifrån författarens uppmaningar kan ha förstått sitt eget varande som en liturgiskt präglad tillvaro. Liturgiskt i bemärkelsen att författaren tycks uppmana sina lyssnare att låta hela deras liv färgas av tillbedjan och efterföljelse som en direkt följd av Kristi försonande verk och hans (vad Dawson kallar) fortsatta inkarnation, så att deras egna liv må bli likt ett tacksägelseoffer till Gud. Emellertid visade jag i avsnitt 4.3.1 hur författaren tecknar upp en dubbelhet för lyssnarna i det eskatologiska spannet. Samtidigt som lyssnarna i liturgisk bemärkelse manas att (likt Schmemanns liturgiska vision för kyrkan) *dra ner himmelen på jorden*, så uppmuntras de också att fästa sina blickar vid hoppet (som författaren även allegoriskt hävdar är [tron på] Kristus, Guds löfte, se avsnitt 4.6) med sikte på att en dag få komma in i den fullkomliga vilan. Till skillnad från Moffitts syn på kyrkans tillvaro i världen som väntande, eller Käsemanns syn på kyrkans tillvaro i världen som vandrande, så anser jag därför att författaren snarare ser på kyrkan som framförallt ett troget *bedjande* folk. Ty eftersom kyrkan står i ständig beroendeställning till Kristus som en dag ska fullkomna dem, och till hans en-gång-för-alla utförda offerrit, bör kyrkans liturgiskt präglade livshållning inte innefatta något annat gensvar än gemensam och enskild åkalla och bön inför honom som själv utgör grunden för den lyssnande församlingens levande bekännelse (se avsnitt 3.2). En sådan livshållning skulle varken mana lyssnarna till att svänga över i ett alltför passivt väntande, eller i en flykt från världen. Istället skulle denna liturgiska livshållning ständigt mana dem att söka sig djupare in i Guds mysterium -in i relation med Gud- och delta i hans *hesed* (se avsnitt 2.1.2 samt 3.6) som, genom deras efterföljelse,

²⁴⁹ Schmemann, *Världens liv*, 22.

²⁵⁰ Alexander Schmemann, *Introduction to Liturgical Theology*, övers., Asheleigh E. Moorhouse, 3:e utg. (New York: St. Vladimir’s Seminary Press, 1986) 19.

spiller över på nästan (se avsnitt 4.7–4.9). Att låta det liturgisk-teologiska tänkandet vara den hermeneutiska nyckeln för min studie har således belyst det fundamentala liturgiska rörelsemönstret som författaren manar sina lyssnare att alltid infinna sig i.

5.2 Hebreerbrevets liturgisk-teologiska kärna: kristologin

Detta rörelsemönster är alltså grunden för författarens ecklesiologiska vision som med hjälp av en eukaristisk läsning av texten har framträtt ännu tydligare. Rörelsen definieras av termen *προσέρχουμαι* vilket i 10:22 framkommer som det liturgisk-teologiska motivet för författarens vision för kyrkan. Som vi såg i interpretationen av 4:14–16 läggs stor tilltro hos lyssnarna att de i tro ska träda fram inför Gud, och vid första anblick anar vi detsamma i 10:22. Men som jag har visat i kapitel 4 ligger den djupare meningen i att det mänskliga framträdandet i liturgisk bemärkelse endast är ett steg i tro, ett greppande om det man tror sig ha fått ta emot (se avsnitt 4.2). I kontrast till vem den evige översteprästen är och det verk som Kristus har utfört så är människans egna handlande därmed ytterst subordinerad Kristi handlande i 10:19–25, och samtidigt är trons subjektiva roll bevisligen aldrig helt oviktig för författaren.

Således är den ecklesiologiska kärnan författarens egen kristologiska föreställning. Kristologins essens är följaktligen att Kristi verk är mer än nog för att ge hela världen evig frälsning, vilket i och med Kristi offer, hans upphöjelse och fortsatta inkarnation redan har realiserats här och nu. Utan denna objektivt frälsande högkristologiska grund, som tydligast har framkommit utifrån utläggningen i kapitel 2 om den centrala betydelsen av Kristi försonande offer i inkarnationssekvensens fullbordande där Kristus tillslut upphöjs som himmelsk prästkung, skulle det fundamentala liturgiska rörelsemönster som författaren applicerar hos lyssnarna inte ha framkommit. Ty vikten av att, i liknande anda som Moffitt, utläsa författarens kristologiska grund som en holistisk inkarnationssekvens har utifrån denna studie, i relation till författarens ecklesiologi, indikerat två fundamentalt viktiga slutsatser: (1) ingen specifik del av Kristi person eller Kristi verk står över den andra. Varje komponent är därför fundamentalt viktig för att helheten ska gå ihop så att försoningens fullständigt objektiva karaktär och inverkan befästs; (2) denna objektiva försoning är därmed fundamental för att författarens vision för kyrkan ska kunna framkomma i sin liturgisk-teologiska essens som ett liturgiskt bedjande rörelsemönster där församlingen ständigt lever i relation till den aktivt medlande prästkungens fortsatta inkarnation. Följaktligen applicerar författaren sin kristologi hos lyssnarna genom att implicit mana dem att infinna sig i detta liturgiska rörelsemönster.

5.3 Hebreerbrevets ecklesiologiska vision

Hur gör då författaren för att applicera sina kristologiska föreställningar hos lyssnarna? Han gör det genom att visa för dem ett grundläggande förhållningssätt i hur de bör leva som kyrka. Detta inpackas i författarens ecklesiologiska vision vilket, utifrån en grundlig analys och diskussion kring Hebreerbrevets övergripande kristologi (kapitel 2) samt de två parallella perikoperna 4:14–16 (kapitel 3) och 10:19–25 (kapitel 4), bakas ner till att inbegripa ett liturgiskt medvetet rörelsemönster att applicera på den lyssnande församlingens egna liv.

Vad består då detta liturgiskt medvetna rörelsemönster av? Rörelsemönstret är alltså detsamma som det liturgisk-teologiska motivet för författarens ecklesiologiska vision; med potential att ha lika stor slagkraft för alla kristna kyrkor genom alla tider liksom den en gång hade för epistelns första mottagare. Visionen framkom i sin fullhet i kapitel 4, men tåls att upprepas och förtydligas:

Den djupare innebörden av *προσέρχομαι*, tillika det liturgisk-teologiska motivet, ligger inte vid de troendes subjektiva närmande till Gud, istället visar författaren implicit genom sina många kristologiska härledningar att det i första hand är *Gud som närmar sig de troende* [liturgisk rörelse: Gud rör sig mot de troende], genom att de troende låter sig [liturgisk rörelse: med öppen hand tar de troende emot och greppar tag om det som de anar att de redan har] *dras in* av Kristus i Herrens härlighet [liturgisk rörelse: de troende följer Kristus med riktning mot det allra heligaste]. Alltså, så länge de troende har sina blickar fästa på Jesus Kristus, hans försonande verk och himmelska tjänst som den evige präst-kungen med syfte att bygga relation med den levande Guden; kan de genom tro i tillbedjan, bön och eukaristin ständigt låta sig dras djupare in i Guds kärlek. Med hopp om att denna kärlek spiller över i ömsesidig aktning och uppmuntran gentemot trossyskon, för att i sin tur åter ge näring åt tron och hoppet så att kyrkans folk ska kunna förbli trons vittnen i världen.

5.4 Fortsatta studier

Utifrån den föreliggande studien har det visat sig att tänka liturgisk-teologiskt vid teologisk interpretation av Skriften har potential att belysa ecklesiologiskt grundläggande visioner, tankar och problem som texten tycks vilja förmedla till läsaren oavsett tid eller social kontext. Förutom risken att som uttolkare dra för hårda växlar på sin egen liturgisk-teologiska läsning, speciellt i textavsnitt som inte är så tungt präglade av en tillbedjande, kultisk eller rituellt karaktär såsom

Hebreerbrevet är, så har den liturgisk-teologiska interpretationen alltså potential att belysa ecklesiologiska och praktisk-teologiska perspektiv som annars hade förbisetts. Därför skulle det vara intressant att se hur den liturgisk-teologiska läsningen inom ramarna för teologisk interpretation av Skriften metodiskt skulle kunna vidareutvecklas.

Däremot, även om det liturgisk-teologiska perspektivet har visat sig vara väldigt fruktbart vid den teologiska interpretationen i den föreliggande studien, så tydliggörs det även utifrån denna studie att teologisk interpretation av Skriften som tillvägagångssätt fortfarande befinner sig i ett tidigt utvecklingsstadium. Att finna en jämn balans mellan användningen av bibelvetenskapliga resurser och historie-kritiska metoder å ena sidan, samt systematisk-teologisk forskning och tillvägagångssätt å andra sidan, som får den teologiska interpretationen att framstå som relevant och väldefinierad utan att för den sakens skull bli ännu ett metodiskt tillvägagångssätt i mängden av metoder, förblir en av den teologiska interpretationens stora utmaningar. I bästa fall har den föreliggande studien, med det liturgisk-teologiska perspektivet, uppvisat den kreativa potentialen som den teologiska interpretationen besitter, vilket är ett steg på vägen i rätt riktning för att ge den teologiska interpretationen av Skriften den akademiska ställning som den förtjänar.

När det angår det fortsatta studiet gällande hur epistelns olika teologiska begrepp relaterar till varandra finns det mycket att forska vidare med. Jag har i den föreliggande studien valt att fokusera på författarens stora och övergripande perspektiv gällande hur kristologin och ecklesiologin relaterar till varandra. Detta för att se hur författarens uppmaningar passar in i den närmast kosmologiskt stora liturgisk-teologiska begreppsvärld som hans ecklesiologiska vision går in under. Följaktligen skulle det, för det första, vara intressant att fördjupa studiet kring sambandet mellan kristologi och ecklesiologi i Hebreerbrevet, genom att undersöka hur detta samband står sig i relation till den teologiska traditionen och epistelns teologiska interpretationshistoria. För det andra skulle det vara intressant med ett fortsatt studium kring hur andra teologiska begrepp relaterar till varandra i Hebreerbrevet. Inte minst frågan kring hur andra begrepp är tänkta att påverka lyssnarna inom ramarna för författarens vision för kyrkan. Exempelvis skulle studiet kring författarens syn på synd, rättvisa, pneumatologi eller helgelse och hur dessa begrepp påverkar lyssnarna kunna ge goda redskap och friska perspektiv för hur man idag också skulle kunna förhålla sig till dessa begrepp.

Litteraturförteckning

- Aland, Barbara, Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlos M. Martini, och Bruce M. Metzger. *Novum Testamentum Graece*. Den 28:e reviderade upplagan. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.
- Attridge, Harold W. *Hebrews: A Commentary on the Epistle to the Hebrews*. Redigerad av Helmut Koester. Hermeneia—A Critical and Historical Commentary on the Bible. Philadelphia: Fortress Press, 1989.
- Barclay, William. *The Letter to the Hebrews*. Reviderad upplaga. The Daily Study Bible. Edinburgh: The Saint Andrew Press, 1976.
- Bartholomew, Craig. "Theological Interpretation." I *The Oxford Encyclopedia of Biblical Interpretation*. Rediger av Steven L. McKenzie. Oxford University Press, 2013.
- Bartholomew, Craig och Heath A. Thomas, red. *A Manifesto for Theological Interpretation*. Grand Rapids: Baker Publishing Group, 2016.
- Bauckham, Richard. *Jesus and the God of Israel: God Crucified and Other Studies on the New Testament's Christology of Divine Identity*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2009.
- Bauckham, Richard, Daniel R. Driver, Trevor A. Hart, och Nathan MacDonald. *The Epistle to the Hebrews and Christian Theology*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2009.
- Bauer, Walter, F. W. Danker, W. F. Arndt, och F. W. Gingrich. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. 3:e utgåvan. Chicago: The University of Chicago Press, 2000.

- Bruce, F. F. *The Epistle to the Hebrews*. Reviderad upplaga. The New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids: Wm. B Eerdmans Publishing Co., 1990.
- Calvin, John. *Commentary on the Epistle of Paul the Apostle to the Hebrews*. Redigerad och översatt av John Owen. Bellingham: Logos Bible Software, 2010.
- Charry, Ellen T. *Psalms 1–50*. Brazos Theological Commentary on the Bible. Grand Rapids: Brazos Press, 2015.
- Chrysostom John, "Homilies of St. John Chrysostom, Archbishop of Constantinople, on the Epistle to the Hebrews." I *Saint Chrysostom: Homilies on the Gospel of St. John and Epistle to the Hebrews*. Redigerad av Philip Schaff. Översatt av T Keble och Frederic Gardiner. A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, First Series. Vol 14, 335–522. New York: Christian Literature Company, 1889.
- Davis Ellen F., och Richard B. Hays. "Beyond criticism: learning to read the Bible again." *The Christian Century* 121, nr. 8 (2004): 23–27.
- Dawson, Gerrit Scott. *Jesus Ascended: The Meaning of Christ's Continuing Incarnation*. London: T&T Clark International, 2004.
- East, Brad. "The Hermeneutics of Theological Interpretation: Holy Scripture, Biblical Scholarship and Historical Criticism." *International Journal of Systematic Theology* 19, nr. 1 (2017): 30–52.
- Fagerberg, David W. *What is Liturgical Theology? : A Study in Methodology*. Collegeville: The Liturgical Press, 1992.
- Fahrig, Stephen D. "The Context of the Text: Reading Hebrews as a Eucharistic Homily." PhD diss., Boston College, School of Theology and Ministry, 2014.
- Farrow, Douglas *Ascension and Ecclesia: On the Significance of the Doctrine of the Ascension for Ecclesiology and Christian Cosmology*. Edinburgh: T&T Clark LTD., 1999.

- , "Melchizedek and Modernity." I *The Epistle to the Hebrews and Christian Theology*. Redigerad av Richard Bauckham et al., 281–301. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2009.
- Fowl, Stephen E. *Engaging Scripture: A Model for Theological Interpretation*. Malden: Blackwell Publishers Inc., 1998.
- Groenewald, Alphonso. "Exodus, Psalms and Hebrews: a God Abounding in Steadfast Love." *Hervormde Teologiese Studies* 64, nr. 3 (2008): 1365–1378.
- Healy Mary, *Hebrews*. Catholic Commentary on Sacred Scripture. Grand Rapids: Baker Publishing Group, 2016.
- Harrisville, Roy A., och Irving L. Sandberg. "Translator's Preface" till *The Wandering People of God: An Investigation of the Letter to the Hebrews*, av Ernst Käsemann, 11–13. Eugene: Wipf and Stock publishers, 2002.
- Heikel, Ivar, och Anton Fridrichsen. *Grekisk-svensk ordbok till Nya Testamentet och de apostoliska fäderna*. Lund: LiberLäromedel, 1934.
- Heil, John Paul. *Worship in the Letter to the Hebrews*. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2011.
- Hurtado, Larry W. *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2003.
- Kittel, Gerhard, Geoffrey W. Bromiley, och Gerhard Friedrich, reds. *Theological Dictionary of the New Testament*. TDNT. Grand Rapids: Eerdmans, 1964–.
- Koester, Craig R. *Hebrews: A New Translation with Introduction and Commentary*. Anchor Yale Bible 36. London: Yale University Press, 2008.
- Jamieson, R. B. *Jesus' Death and Heavenly Offering in Hebrews*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

- Just, Arthur A jr. "Entering Holiness: Christology and Eucharist in Hebrews." *Concordia Theological Quarterly* 69, nr. 1 (2005): 75–95.
- Kannas, Johannes. *Att fira en måltid: En undersökning av den paulinska nattvardsteologis relation till social rättvisa utifrån Första Korintierbrevet 11:17–34*. <http://hdl.handle.net/2077/52588>. Examensarbete för kandidatexamen i teologi, Göteborgs universitet, 2017.
- Käsemann, Ernst. *The Wandering People of God: An Investigation of the Letter to the Hebrews*. Översatt av Roy A. Herrisville och Irving L. Sandberg. Eugene: Wipf and Stock publishers, 2002.
- Laansman, Jon C., och Daniel J. Treier, red. *Christology, Hermeneutics and Hebrews: Profiles from the History of Interpretation*. Library of New Testament Studies 423. London: Bloomsbury T&T Clark, 2012.
- Lane, William L. *Hebrews*. 2 volymer. World Biblical Commentary 47A–B. Dallas: Word, Incorporated, 1998.
- Moffitt, David M. "Atonement and the Logic of Resurrection in the Epistle to the Hebrews." *Supplements to Novum Testamentum* 141. Leiden: Brill, 2011.
- , "The Role of Jesus' resurrection in the Epistle to the Hebrews, Once Again: A Brief Response to Jean-René Moret." *New Testament Studies* 64 (Cambridge University Press, 2016): 308–314. doi: 10.1017/S0028688515000508.
- , "Serving in the tabernacle in heaven: sacred space, Jesus's high-priestly sacrifice, and Hebrews' analogical theology." Manuskriptet är hämtat online. Åtkomst 22 maj, 2020. <http://hdl.handle.net/10023/13276>. Texten återfinns även i *Hebrews in Contexts*, redigerad av Gabriella Gelardini och Harold Attridge, 259–279. *Ancient Judaism and Early Christianity* 91 (Brill, 2016).
- , "Jesus' Heavenly Sacrifice in Early Christian Reception of Hebrews: A Survey." *The Journal of Theological Studies* 68, del 1 (Oxford University Press, 2017): 46–71.

----- . “It is not Finished: Jesus' perpetual atoning work as the heavenly high priest in Hebrews.” Manuskriptet är hämtat online. Åtkomst 22 maj, 2020. <http://hdl.handle.net/10023/19034>. Texten återfinns även i *So Great a Salvation: A Dialogue on the Atonement in Hebrews*. Redigerad av Jon C. Laansma, George H. Guthrie och Cynthia L. Westfall, 157–175. Library of New Testament Studies 516 (Bloomsbury T&T Clark, 2019).

Moore Nicholas J. “Atonement and the Logic of Resurrection in the Epistle to the Hebrews.” Av David M. Moffitt. *The Journal of Theological Studies* 64, nr. 2 (October 2013): 673–675, doi.org/10.1093/jts/flt065.

----- . “‘In’ or ‘Near’? Heavenly Access and Christian Identity in Hebrews.” Manuskriptet är Hämtat online. Åtkomst 22 maj, 2020. <https://www.academia.edu/29259169>. Texten återfinns även i *Muted Voices of the New Testament: Readings in the Catholic Epistles and Hebrews*. Redigerad av Katherine M. Hockey, Madison N. Pierce, och Francis Watson, 185–198. Library of New Testament Studies 565. London: T&T Clark, 2017.

----- . “Sacrifice, Session, and Intercession: The End of Christ’s Offering in Hebrews.” Manuskriptet är hämtat online. Åtkomst 27 maj, 2020. <https://www.academia.edu/40939030>. Texten återfinns även i *Journal for the Study of the New Testament* 42, nr. 4 (2020): 521–541.

Nasselqvist, Dan. *Nytestamentlig Grekiska: En Introduktion*. Lund: Studentlitteratur AB, 2014.

O’Brien, Peter T. *The Letter to the Hebrews*. The Pillar New Testament Commentary. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 2010.

O’Keefe, John J., och Russell R. Reno *Sanctified vision: An Introduction to Early Christian Interpretation of the Bible*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2005.

Peterson, David G. *Hebrews and Perfection: An Examination of the Concept of Perfection in the ‘Epistle to the Hebrews.’* Återutgiven utgåva. Society for New Testament Studies Monograph Series 47. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

- . "The Book of Hebrews and the Worship of Jesus." I *Engaging with God: A Biblical Theology of Worship*, 228–260. Downers Grove: InterVarsity Press, 1992.
- Reno, Russell R. "Series Preface" till *Brazos Theological Commentary of the Bible*. I *Psalms 1–50*, av Ellen T. Charry, ix–xiv. Grand Rapids: Brazos Press, 2015.
- Schmemmann, Alexander. *För världens liv*. Översatt av en grupp inom St Alban och St Ergius. Reviderad upplaga. Örebro: Anastasis Media AB, 2005.
- . *Introduction to Liturgical Theology*. Översatt av Asheleigh E. Moorhouse. 3:e utgåvan. New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1986.
- Scholer, John M. "Proleptic Priests: An Investigation of the Priesthood in the Epistle to the Hebrews." PhD diss., Union Theological Seminary in Virginia, 1988.
- Sonderegger, Katherine. *Systematic Theology Volume 1: The Doctrine of God*. Minneapolis: Fortress Press, 2015.
- Steele, Joshua P. "Hebrews 10:19–25." PhD essay. Cedarville University, 2012. Åtkomst 22 maj, 2020. https://www.academia.edu/3861339/Hebrews_10_19-25.
- Young, Frances M. "Christological Ideas in the Greek Commentaries on the Epistle to the Hebrews." I *Christology, Hermeneutics and Hebrews: Profiles from the History of Interpretation*. Redigerad av Jon C. Laansma och Daniel J. Treier, 33–47. London: Bloomsbury T&T Clark, 2012.
- Webster John, "One Who Is Son: Theological Reflections on the Exordium to the Epistle to the Hebrews." I *The Epistle to the Hebrews and Christian Theology*, redigerad av Richard Bauckham, et al., 69–94. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2009.
- Westcott, Brooke Foss. *The Epistle to the Hebrews: the Greek Text with Notes and Essays*. 3:e utgåvan. Classic Commentaries on the Greek New Testament. London: Macmillan, 1903.

Westerholm, Stephen, och Martin Westerholm. *Reading Sacred Scripture: Voices from the History of Biblical Interpretation*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2016.

Williamson, Ronald. "The Eucharist and the Epistle to the Hebrews." *New Testament Studies* 21, nr. 2 (1975): 300–312.

Witherington, Ben, III. *Letters and Homilies for Jewish Christians: A Socio-Rhetorical Commentary on Hebrews, James and Jude*. Downers Grove: Inter-Varsity Press: 2007.

Bilaga 1

Heb. 4:14–16

¹⁴ Ἐχοντες οὖν ἀρχιερέα μέγαν διεληλυθότα τοὺς οὐρανοὺς,* Ἰησοῦν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, κρατῶμεν τῆς ὁμολογίας. ¹⁵ οὐ γὰρ ἔχομεν ἀρχιερέα μὴ δυνάμενον συμπαθεῖσαι ταῖς ἀσθενείαις ἡμῶν, πεπειρασμένον δὲ κατὰ πάντα καθ' ὁμοιότητα χωρὶς ἁμαρτίας. ¹⁶ προσερχώμεθα οὖν μετὰ παρρησίας τῷ θρόνῳ τῆς χάριτος,* ἵνα λάβωμεν ἔλεος καὶ χάριν ὁεῦρωμεν εἰς εὐκαιρον βοήθειαν. (NA28)

¹⁴ När vi nu har en mäktig överstepräst som har stigit upp genom himlarna, Jesus, Guds son, låt oss då hålla fast vid vår bekännelse. ¹⁵ Vi har inte en överstepräst som är oförmögen att känna med oss i våra svagheter, utan en som har prövats på alla sätt och varit som vi men utan synd. ¹⁶ Låt oss därför frimodigt träda fram till nådens tron för att få förbarmande och nåd i den stund då vi behöver hjälp. (B2000)

¹⁴ Since, then, we have a great high priest who has passed through the heavens, Jesus, the Son of God, let us hold fast to our confession. ¹⁵ For we do not have a high priest who is unable to sympathize with our weaknesses, but we have one who in every respect has been tested as we are, yet without sin. ¹⁶ Let us therefore approach the throne of grace with boldness, so that we may receive mercy and find grace to help in time of need. (NSRV)

Heb. 10:19–25

¹⁹ Ἐχοντες οὖν,* ἀδελφοί, παρρησίαν εἰς τὴν εἴσοδον τῶν ἁγίων ἐν τῷ αἵματι Ἰησοῦ,* ²⁰ ἣν ἐνεκαίνισεν ἡμῖν ὁδὸν πρόσφατον καὶ ζῶσαν διὰ τοῦ καταπετάσματος,* τοῦτ' ἔστιν τῆς σαρκὸς αὐτοῦ, ²¹ καὶ ἱερέα μέγαν ἐπὶ τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ,* ²² Ἦ προσερχώμεθα μετὰ ἀληθινῆς καρδίας ἐν πληροφορίᾳ πίστεως ῥεραντισμένοι τὰς* καρδίας ἀπὸ συνειδήσεως πονηρᾶς καὶ λελουσμένοι τὸ σῶμα ὕδατι καθαρῷ.* ²³ κατέχωμεν τὴν ὁμολογίαν τῆς ἐλπίδος ἢ ἀκλινῆ,* πιστὸς γὰρ ὁ* ἐπαγγειλάμενος,*²⁴ καὶ κατανοῶμεν ἀλλήλους ἕως παροξυσμὸν ἁγάπης καὶ καλῶν ἔργων,* ²⁵ μὴ ἔγκαταλείποντες τὴν ἐπισυναγωγὴν ἑαυτῶν,* καθὼς ἔθος τισίν,* ἀλλὰ παρακαλοῦντες[†], καὶ τοσοῦτω μᾶλλον ὅσω βλέπετε ἐγγίζουσαν τὴν ἡμέραν.* (NA28)

¹⁹ Så kan vi då, mina bröder, tack vare Jesu blod frimodigt gå in i helgedomen ²⁰ på den nya och levande väg genom förhänget – hans kropp – som han har invigt åt oss. ²¹ Vi har en stor överstepräst som är satt att råda över Guds hus. ²² Låt oss därför träda fram inför Gud med uppriktigt hjärta och i full trosvisshet, med ett hjärta som renats och inte vet av någon synd och med en kropp som badats i klart vatten. ²³ Låt oss orubbligt fortsätta att bekänna vårt hopp, ty han som gav oss löftena är trofast. ²⁴ Låt oss ge akt på varandra och sporra varandra till kärlek och goda gärningar, ²⁵ och låt oss inte försumma våra sammankomster, som några brukar göra, utan uppmuntra varandra, och detta så mycket mer som ni ser att dagen närmar sig. (B2000)

¹⁹ Therefore, my friends, since we have confidence to enter the sanctuary by the blood of Jesus, ²⁰ by the new and living way that he opened for us through the curtain (that is, through his flesh), ²¹ and since we have a great priest over the house of God, ²² let us approach with a true heart in full assurance of faith, with our hearts sprinkled clean from an evil conscience and our bodies washed with pure water. ²³ Let us hold fast to the confession of our hope without wavering, for he who has promised is faithful. ²⁴ And let us consider how to provoke one another to love and good deeds, ²⁵ not neglecting to meet together, as is the habit of some, but encouraging one another, and all the more as you see the Day approaching. (NRSV)