

Supplementärartikel nummer 9

ETT OFFER I HIMMELEN

Sonen i Hebréerbrevet

Av Earl Doherty

-- I --

En ny Son och ett nytt förbund

Mer än något annat nytestamentligt dokument, innehåller Hebréerbrevet allt som behövs för att förstå den tidiga kultiska kristendomens generella natur. Detta trots att brevet ofta betecknas som en anomali, eller till och med ”en främmande närvaro i det Nya Testamentet” (L. D. Hurst, *Hebrews: Its Background and Thought*, s.1), eftersom dess presentation av Kristus är så unik.

Vem författaren är, var han skriver och vem han vänder sig till med brevet, är ännu okänt. Men i denna omsorgsfullt och skickligt gjorda avhandling, talar Hebréerbrevets författare till en grupp som är grundad på en upplevelse av uppenbarelsekaraktär, någon gång i det förgångna (2:3-4, se supplementärartikel nummer 7), en grupp som nu delar en utpräglad kristologi och sekteristisk inställning. De väntar på att jorden snart ska gå under. Samfundet har fått känna av förföljelse (10:32f) och håller kanske på att förlora sin tro eller entusiasm, vilket föranleder denna avhandling. Brevets tankevärld är starkt judisk (dock av ett slag utöver det vanliga, med hellenistiska inslag), och om författaren, som somliga påstår, är en del av ett icke-judiskt samfund, då är det ett sådant som helt och hållet upptagit och antagit en judisk identitet. Brevet brukar bli daterat tämligen tidigt, mellan år 60 och 90, och många vill placera det före templets förstörelse år 70, då ingenting av denna händelse dyker upp i författarens fokus på offerkulten.

De beståndsdelar i Hebréerbrevet, vilka avslöjar den begynnande kristendomens natur, ligger överraskande synliga, och de börjar i själva brevhuvudet. Här kommer de första fyra verserna, hämtade från New English Bible. [*Själv använder jag Bibel 2000 i regel, men även 1917/övers.anm.*]

¹Många gånger och på många sätt talade Gud i forna tider till våra fäder genom profeterna, ²men nu vid denna tidens slut (bokstavligen: dessa sista dagar) har han talat till oss genom sin son (*en huio*), som han har insatt till att ärva allting liksom han också har skapat världen genom honom. ³Och han, som är utstrålningen av Guds härlighet och en avbild av hans väsen och som bär upp allt med kraften i sitt ord, har renat oss från synden och sitter på Majestätets högra sida i höjden. ⁴Han har blivit lika mycket mäktigare än änglarna som det namn han fått i arv är förmer än deras.

Den grundläggande teologin för detta samfund är en tro på Sonen, och här definierar författaren detta väsen. Hans begrepp passar in i den vitt spridda hellenistiska läran om ”Logos” – även om ordet själv inte syns någonstans i brevet, i denna betydelse – och språket är nära besläktat med det som används om den judiska personifierade Visheten i Salomos

vishet (som i 7:26), ett viktigt hellenistiskt-judiskt dokument troligast skrivet i Alexandria tidigt under det första århundradet vt. Här har Visheten stöpts i en Logos-form.

Hebréerbrevets ”Son” återspeglar den förhärskande religiösa filosofin vid den här tiden, att den högste Guden emanerar en kraft eller en sekundär gudom, vilken utgör hans avbild, en gudom/kraft som tjänat som skapelsens verkställare och som sörjer för att universum nu upprätthålls. Sonen är även ett mellanled mellan himlen och jorden. För den här gruppen, liksom för många andra i den kristna kultiska världen (jfr 1 Joh 5:20), passar han in på en annan aspekt av den personifierade Visheten, i det att han tjänar som Guds röst till mänskligheten, och uppenbarar kunskap om Guden samt om frälsningens tillgänglighet. Slutligen, betraktar denna sekt Sonen som en agent för frälsningen, genom ett offer för syndernas skull, en doktrin som inte delas av så många tidiga kristna grupper.

Denna lärosats är vad författaren kommer att koncentrera sig på genom hela brevet. Han kommer att utforma den i en unik miljö och kristologi, vilken ligger utanför de normala föreställningarna om Logos, och tar sin hemvist i den uråldrigaste av de judiska institutionerna: templets offerkult såsom den införlivades i Exodus-legenden, och grundandet av det första förbundet, på berget Sinai. För Hebréerbrevets samfund är Sonen Jesus Kristus den andlige överstepräst vars offer i himmelen grundlade ett nytt förbund, som ersatte det gamla.

Ett saknat likställande och en tyst röst

Trots allt som sägs om Sonen här, och överallt i detta, näst efter Romarbrevet, längsta av de nytestamentliga breven, bör vi omedelbart lägga märke till vad som *inte* sägs. Först av allt likställs aldrig denna gudomliga figur med den mänskliga Jesus från Nasaret, vilken den senare kristendomen känner till via evangelierna. Som vi skall se, lever Sonen, inte i en jordisk miljö, utan i en högre värld, uppenbarad genom Skriften; mer än en passage berättar i själva verket för oss att han aldrig varit på jorden (se Efterskrift till huvudartiklarna). I de inledande verser som citeras ovan anspelar författaren på Sonens frälsande gärningar, en enkel redogörelse för att han ”har renat oss från synden” (vers 3). Detta saknar inte bara kontexten jordiskt liv, utan gärningen i sig placeras av författaren i en himmelsk helgedom, en andlig värld likt den platoniska. Här kan vi se att Kristustrons tidigaste uttryck inte hade någonting med respons på en historisk predikande vis man att göra, och att den var starkt påverkad av grekisk och judisk filosofi, om den osedda himlasfären med de olika manifestationer av Gudomen som där fanns.

I denna osedda verklighet är författaren angelägen om att fastslå vissa saker om Sonen. Om vi fortsätter från vers fyra ovan, finner vi att Sonen är ”mycket mäktigare än änglarna”. För att bevisa detta citerar författaren flera passager från Psaltaren och annorstädes, och jämför det som Gud säger om änglarna med vad han (som författaren ser det) säger om Sonen. Det senare inkluderar Psalm 2:7s berömda ”Du är min son, jag har fött dig idag”. Då han citerar psalm 45:6 verkar författaren mena att termen ”gudomlige” syftar på Sonen. Psalm 102s uppgift om att jorden grundlades av Sonen, och Psalm 110s inbjudan till Sonen att sitta vid Guds högra sida bevisar för författaren att Sonen är ”mycket mäktigare än änglarna”.

Men borde vi inte undra varför författaren inte tänkte på att åberopa Sonens inkarnation, hans liv och verksamhet på jorden, samt hans uppstigande från graven, för att bevisa denna övermäktighet? I själva verket är en av de iögonenfallande tystnaderna i brevet just att

uppståndelsen inte nämns överhuvudtaget! På grund av detta kallar Jean Héring (*Hebrews*, s XI) detta verk "ett mysterium".

Vad författaren gör är, givetvis, att han använder Skriften för att kasta ljus över den högre sfärens verksamhet. Jesus, Sonen, tillsammans med änglarna, är uteslutande andliga figurer, delar av himlens utrustning, med Jesus (som i 1:3) definierad med genomgående mytologiska termer. Författaren behöver placera den himmelske Kristus högre än änglarna, då han betraktar honom som medverkande i ett nytt förbund, medan änglarna förknippas med överlämnandet av det gamla förbundet, som nu ersätts. Kristus bevisade överlägsenhet kommer att stödja det nya förbundets överlägsenhet, och giltigheten i samfundets förbundsteologi. Ställd inför ett sådant behov, är det otänkbart att man inte skulle hänvisa till alla aspekter av Sonens natur och verksamhet. Héring's "mysterium" är en blek bedömning av den i brevet genomträngande och oförklarliga tystnad om varje aspekt av Jesus levnad på jorden. (Den handfull hänvisningar som forskare tycker om att peka på, som de menar är anspelningar på evangeliedetaljer, ses bättre som beroende av Skriften och kommer att behandlas senare i denna artikel.)

Vår andra fokus på vad som *inte* sägs i Hebréerbrevet utgår ifrån öppningsförklaringen om att Gud vid detta tidernas slut "talat till oss genom sin son". Är det sannolikt att författaren, efter att ha uttryckt en sådan åsikt, fortsätter i 13 kapitel utan att en enda gång ge oss ett ord som denne Son sagt på jorden? Inte ett enda yttrande från evangelierna ges oss, inte ens en antydning om att Jesus undervisat under en jordisk verksamhet. Andra kapitlet börjar med att "vi [måste] ge akt på det vi har fått höra", men det inbegriper tydligen inte de ord som Sonen yttrade då han var på jorden, eftersom dessa aldrig framförs. Och då författaren fortsätter genom att hänvisa till en upplevelse vilken ägde rum vid sektens början, den "frälsning ... som Herren först förkunnade", så är det tydligt att en upplevelse av uppenbarelskaraktär skildras, och inte någon Jesu verksamhet (se *Starten av en sekt* i supplementärartikel nummer 7: Kristi förklaring på det heliga berget, för en mer fullständig diskussion av passagen).

I Hebréerbrevet kommer Sonens "röst" direkt från Skriften, och det är en röst som talar i nutiden, inte från det förgångna. Då författaren först citerar vad han uppfattat som Sonens ord i Psaltaren och Jesaja (2:12-13), så presenterar han dem i presens; "han säger" (den grekiska presens particip *legion*). Sonen är ett väsen som är känt och kommunicerar genom de heliga skrifterna nu och idag.

Orden i just dessa citat används för att illustrera påståendet att Sonen inte skäms över att kalla de troende sina bröder. Dock har mer än en kommentator undrat varför författaren, istället för att gå till Gamla Testamentet för att bevisa sin mening, inte utnyttjar något av de uttalanden i ämnet av Jesus, som finns i evangelierna. Varför inte Lukas 8:21 (och paralleller därtill): "mina bröder, det är alla dessa som hör Guds ord och handlar efter det". Eller Markus 3:35 : "Den som gör Guds vilja är min bror". Eller Matteus 25:40 : "vad ni gjort ... mina bröder, det har ni gjort för mig". Även Johannes 20:17 kan ha passat: "Gå till mina bröder och säg dem att jag stiger upp till min fader." Saknar författaren all kunskap om dessa Jesu uttalanden, framförda under dennes jordiska verksamhet?

Graham Hughes visar i sin studie av Hebréerbrevet (*Hebrews and Hermeneutics*, s 62) hur bisarrt långt forskare kan gå för att förklara sådana tystnader. Han frågar varför författaren inte drar upp dessa evangelieyttranden vilka "stämmer överens" med de verser i Gamla Testamentet som han faktiskt använder. Hughes första antagande är att sådana yttranden *var* kända för författaren. Så väl kända att, skriver han, författaren betraktade de

gammaltestamentliga citaten som ”former” av evangelieuttalandena. Således skriver han, ”de tidigare kan nu passa för att ge uttryck åt de senare”. Då det slutat snurra runt i hjärnan kan läsaren gott ställa frågan: varför skulle författaren avstå från själva Jesusyttrandena till förmån för gammaltestamentliga verscitater som ”står för” yttrandena? Om han vill ”ge uttryck åt” yttrandena, varför inte bara citera dem? Detta är ett bra exempel på en vanlig forskartillämpning, då man definierar någonting som sin motsats: frånvaron av några evangelieyttranden i Hebréerbrevet är egentligen citat av dessa yttranden genom sina förebilder i Gamla Testamentet!

I själva verket är dessa verser från Gamla Testamentet allt vi har i Hebréerbrevet. De visar att Sonens röst, genom vilken Gud talar vid tidens slut, är den röst som hörs i en nytolkning av de heliga skrifterna, samt att för sekter som den som producerade detta brev är Skriften något som tillhandahåller ett fönster mot den högre världen, vari Gud och hans Son verkar och kommunicerar med mänskligheten.

En andlig världskropp

Om vi fortsätter till 10:5-7, så blir saker och ting ännu tydligare. Här talar Sonen i vad som kan kallas en ”mytisk nutid” genom en passage från Psalm 40 (egentligen från Septuagintaversionen, nummer 39, vilket visar att samfundet lever i en hellenistisk miljö, och inte i en hebreisk):

Därför säger Kristus när han inträder i världen:

*Offer och gåvor begärde du inte,
Men en kropp har du danat åt mig.
Brännoffer och syndoffer gladda dig inte.
Då sade jag: Se, här är jag.
Som det står skrivet om mig i bokrullen
Har jag kommit, Gud, för att göra din vilja.*

Hur närmar sig forskare detta till synes konstiga uttryckssätt? Författaren presenterar Kristus som någon som talar i nuet [presens] (”han säger”) Men detta uttalande sker då ”han inträder i världen”, vilket alltså måste vara i samma nutid. Sådana gärningar placeras inte i historien, utan i Skriften, i allt som författaren anser att Psaltarens ord representerar. Ej heller visar författaren någon känsla av förväxling mellan detta ”inträde” och något tidigare inträde eller ankomst, i historisk betydelse, till Betlehem eller till jorden i allmänhet.

Men förväxling finns det i överflöd bland forskarna. Héring (*Hebrews*, s 84f) översätter verbet i imperfektform, helt enkelt, utan att kommentera det. Hugh Montefiore (*Epistle to the Hebrews*, s 166) föreslår att inträdet i världen anspelar på Kristus ”mänskliga konception eller hans mänskliga födelse” och att författaren betraktar Psaltaren som något som redogör för Jesu ord till sin Fader, vid ett sådant tillfälle. Paul Ellingworth (*New International Greek Testament Commentary, Hebrews*, s 499) antar att författaren hör Kristus tala genom Skriften före inkarnationen. Allt detta är någonting som måste läsas in i brevets ord, ty om födelse och inkarnation, i en historisk miljö, talar brevet inte alls.

Ellingworth (s 500) pekar på en lovande tolkning av ”han säger”, och kallar det ”en tidlös nutidsform [presens] som syftar på Skriftens beständiga urkund”. Vi tangerar platonska idéer här, med dess begrepp om en högre värld av tidlös verklighet. Varför då inte föreslå att författaren ser Skriften som något, som ger en bild av den andliga världens verklighet, samt

att det är i denna andliga värld som Kristus verkar? Författaren av Hebréerbrevet har gått till de heliga skrifterna för att finna historien om Kristus, den nyligen uppenbarade "Sonen". I detta fall blir "han säger" (här och genom hela brevet) en mytisk nutidsform, som återger mytens högre värld, vilken verkar vara det gemensamma universumet för så många tidiga kristna skribenter.

I den här passagen kan vi se den typ av källa, som kunde ha gett upphov både till idén att den andlige Sonen antagit eller intagit "köttet", och till att han genomgått ett offer. Först föreställde man sig att detta ägt rum i den lägre himlasfären. För Hebréerbrevets författare skulle detta ha gjort Sonen "en liten tid ... ringare än änglarna" (2:9). Ut i denna mytologiska sfär hade Kristus "inträtt" för att motta den kropp som förberetts honom, för att ordna med ett nytt offer och ett nytt förbund, som skulle ersätta det gamla, med dess djuroffer vilka Gud inte längre önskade. (Som vi ska se så är författarens begrepp om exakt var själva den gudomliga döden inträffat något vaga. Istället fokuserar han på Kristus senare gärningar i den himmelska helgedomen, då han offrade sitt blod till Gud i en högre värld, motsvarande den jordiska offerkulten.)

-- II --

Innan vi fortsätter utforska hur Hebréerbrevets författare redogör för Sonens offer, bör vi titta på en handfull passager vilka kan sägas utgöra kryptiska hänvisningar till händelser skildrade i evangelierna. Kommentatorer förklarar högtidligt och entusiastiskt, att Hebréerbrevet är det brev som "mest visar intresse för den historiske Jesus". I själva verket kan dessa få anspelningar visas vara grundade på tolkning av Skriften, och kan placeras i den mytologiska värld som 10:5 pekar på. Under processen kommer vi även att titta på ett par särdrag i evangelierna, vilka lyser med sin frånvaro.

Utanför lägret

Den första versen att fundera över är 13:11-13:

¹¹ Ty när översteprästen bär in offerdjurens blod i helgedomen som syndoffer bränns kropparna utanför lägret. ¹² Därför led också Jesus utanför stadsporten för att med sitt blod rena folket. ¹³ Låt oss då gå ut till honom utanför lägret och dela hans smälek.

Det första man lägger märke till är att namnet Jerusalem inte används. Endast evangelieberättelsen skulle leda oss till att identifiera författarens tanke på en stadspport med en stadspport i den staden. Inte heller nämns ordet Golgata någonstans.

Märk även att sidoverserna ovan använder ordet "läger". Här måste vi titta på det grekiska ordet "*parembole*". Det betyder ett befäst militärläger, och används i Exodus och Leviticus för det israelitiska lägret i Sinais öken. Hebréerbrevet verkar, i sin presentation av de kultiska offerritualerna, ha denna forntida 'historiska' miljö i åtanke, snarare än ett samtida herodianskt tempel. Passagen i fråga ligger då långt ifrån Jerusalem i författarens tankar, och alltihop bär spår av symbolisk innebörd. Jesu lidande "utanför stadsporten" är ett element som är beroende, inte av några historiska uppteckningar, utan av frasen innan. Jesus gjorde detta *därför att* offrade djurs kroppar brändes utanför lägret.

För denna författare måste allt som har med Kristus att göra ha den judiska religionens offerkult, som den beskrivs i Skriften, som förebild. Skriften fastställer den bild han skapar av

Kristus och dennes verksamhet i den andliga världen, och om djur offrades utanför lägre gränser, i Sinai, så måste Jesus genomgå detsamma, i en högre världs mytiska parallell till den jordiska kopian. Föreställningen om ”utanför statsporten” ger också en symbolisk parallell till de troendes erfarenheter, som vi ser i den följande versen, vilken antyder att författaren såg både Jesus och sin egen sekt som utstötta outsiders, som ’passerat gränsen’ och som inte hade någon stadig bostad. Detta påminner om den paradigmatiske relationen mellan jordiska och himmelska motsvarigheter, vilken behandlas i supplementärartikel nummer 8. Alltså kan vi i denna passage bortse från alla nödvändiga anspelningar på Jerusalem eller en historisk händelse.

I alla fall har vi i en tidigare passage (7:1-3) en stark indikation på att författaren till Hebréerbrevet inte hade någon föreställning om att Jesus någonsin hade varit i eller nära Jerusalem. Jesus, i sin roll som himmelsk överstepräst, finner sin förebild, sin föregångare i Skriften, i Melkisedek. Denna figur var ”kung i Salem och präst åt Gud den Högste” och nämns helt kort i Genesis 14:18-20. (Det finns en ännu kortare hänvisning till honom i Psaltarens psalm 110:4.) Då han jämför Melkisedek med Jesus är författaren angelägen om att mjölka ur allt han kan ur den förstnämndes dunkla karaktär; en sådan som verkar som prototyp för Jesus, den nya översteprästen. Och ändå misslyckas han med att ta fram den uppenbara poängen, att Melkisedek tjänstgjort i samma stad där Jesus senare genomförde sin översteprästgärning, offret av sig själv. Detta är endast en av de många osannolika utelämnanden som görs i detta brev.

“Under sitt kött's dagar”

I supplementärartikel nr 8 beskrev jag hur filosofin under perioden betraktade den övre andliga delen av universum, som något som innehöll de primära och ideala motsvarigheterna till tingen i den materiella världen, och hur den (filosofin) gav frälsargudar som Kristus drag som lät mänskliga. Herren kunde inte bara vara ”av Judas stam” (Hebréerbrevet 7:14), eftersom Skriften antydde att detta skulle vara Messias härkomst (se diskussionen i *Av Judas stam* i supplementärartikel nummer 8: Kristus som ”människa”), utan han kunde även anses ha *skepnaden* av ”kött” och ”blod” samt genomgå offer. Vers 2:14 lyder ”Då nu [Kristi barn] hade blivit delaktiga av kött och blod, blev också han *på ett liknande sätt* (det grekiska ordet betyder ”liknande, närmast” – inte ”identiskt”) delaktig därav, för att han genom sin död skulle göra dens makt om intet, som hade döden i sitt våld”. Detta är ett klassiskt uttryck för parallellen mellan den högre världens paradigm och de troende som är sammanlänkade med honom, på jorden.

Om ”kött” skulle syfta på de lägre himmelska regionerna, eller mer generellt på motsvarigheten, den andliga mytvärlden, där frälsargudars och -gudinnors verksamhet ägde rum, så skulle Hebréerbrevet 5:7 lätt passa in i en sådan kontext:

Och med starkt rop och tårar frambar han, under sitt kött's dagar (*en tais hemerai tes sarkos autou*), böner och åkallan till den som kunde frälsa honom från döden (bokstavligen, bort från döden); och han blev bönhörd och tagen ur sin ångest.

Forskare hävdar i regel att denna passage syftar på en händelse i Jesus tidigare liv, nämligen passionshistorien i Getsemane trädgård. Men gör den det? Några erkänner problemen med en sådan tolkning. I Getsemane blev Jesus ångestfyllda bön, om att lidandets kalk skulle tas ifrån honom, i själva verket inte besvarad av Gud, vilket går emot det som författaren vill poängtera. Från 4:14 och vidare är författaren angelägen om att visa att Jesus är kvalificerad

att vara överstepräst för människor, och att en av hans uppgifter, som jordisk överstepräst, är att be till Gud å deras vägnar. Hänvisningen i 5:7 har som avsikt att visa att Jesus, då det gäller den sista punkten, redan visat vad han kan. Ty ”under sitt köttis dagar” blev hans böner till Gud, å sina egna vägnar, besvarade. Det betyder inte att Hebréerbrevets författare föreställer sig sin Jesus som någon som lyckats undvika döden, genom böner om detta till Gud; dessa böner handlade snarare om att Jesus skulle befrias från döden (vilket betyder att han hämtas upp från den; se nedan) och att han skulle fulländas genom offret och åtlydnaden, för att kunna tjåna som källa till människoslåktets frålsning (jfr 2:10). Och egentligen, säger författaren, blev denna bön villfaren.

Vilken tradition som helst om Jesus i Getsemane, som var lik berättelsen i evangelierna, skulle inte matcha Hebréerbrevets förestållning här, eftersom evangeliernas Jesus bett, under ett tillfälle av mänsklig svaghet, att kalken skulle tas ifrån honom. Dessa författare skulle aldrig antyda att en dylik bön på något sätt besvarades, eller ens att det var en värdig bön, och inte heller skulle de antyda att bönen kvalificerade Jesus att bli den fulländade översteprästen. Forskare som uppriktigt ser denna olikhet tonar oftast ned kopplingen till Getsemane. Detta gör dock inte Montefiore (*op.cit.*, s 97), som deklarerar att ”denna historiska händelse gjorde uppenbarligen ett djupt intryck på författaren”. Så djupt att han endast anspelar på den på ett kryptiskt sätt, utan att sammankoppla händelsen med något speciellt tillfälle i Jesus jordeliv. (Vad skulle ha hindrat författaren från att faktiskt skriva ”i Getsemane trådgård”?) Och han använder den på ett felaktigt sätt för den poång han vill framföra.

Var kommer då förestållningen i 5:7 ifrån? I fallet med det här brevet vet vi vid det här laget svaret: från Skriften. G. A. Buchanan (*Anchor Bible, Hebrews*, s 98) föreslår att ”frambar böner” är taget ifrån Psaltarens Psalm 116:1, i vilken samma ord används (i Septuagintas version). Och Montefiore ser frasen ”starkt rop och tårar”, då han gör väsen av att den inte finns med i evangeliernas skildring, som en utvidgning av Psalm 22:25: ”når han [jag] ropade, lyssnade han till honom [mig]” (ånnu en gång med Septuagintas ord). Ellingworth (i *op.cit.*, s 285) återspeglar forskningens allmänna åsikt i frågan, och erkänner att 5:7 representerar ”en generalisera användning av språk och mönster från gammaltestamentlig förbön”. Han går med på att orden inte syftar på händelsen i Getsemane – dock anser han att de måste åsyfta *någon* historisk händelse.

Det är tydligt att bilden av Jesus ”kötts dagar” har byggts upp under det första århundradets lopp, från passager i Skriften vilken antagligen bidrog med detaljer om vad som hände. För tidiga författare, som den som skrivit Hebréerbrevet, var sådana aktiviteter mytiska, och skedde i den andliga världen, den sanna verklighetens värld. Denna ’övernaturliga inkarnation’ (Pfleiderers fras) karaktäriseras hos nästan alla tidiga kristna författare av ordet ”kött” (*sarx*) i någon form (*kata sarka, en sarki*, etc.). Då tiden kom under vilken man föreställde sig Kristus som någon som stigit ned i den materiella världens kött, så var steget enkelt. (Det må ha varit ett litet steg för en gud, men det var ett stort språng för det västerländska människoslåktet.)

Saknas: Den sista måltiden

Men detta småplock från Hebréerbrevet, som forskare försökt koppla samman med händelser i evangelierna, överskuggas av två uppseendeväckande tomrum i författarens tankar. Kommentatorer till brevet förvånas alltid av och strider om förklaringar till temana nattvarden och uppståndelsen, vilka båda saknas i brevet. Åtminstone det sistnämnda borde vara centralt.

Hebréerbrevets kärna fokuserar på begreppet offer. Den judiska offerkulten, som den uttrycks i försoningsdagens ritual och vid invigningen av det gamla mosaiska förbundet, vägs emot det som den nye översteprästen Jesus gett som offer; det offer som upprättade det nya förbundet och ersätter det gamla. I evangelierna lägger Jesu inrättande av nattvarden, vid den sista måltiden, en sakramental betydelse till det sonande offer han själv just står i begrepp att genomgå, och Jesus presenterar det som ett upprättande av ett nytt förbund. Om något sådant hade funnits med i Hebréerbrevets författares tradition, så finns det få påståenden - gällande hela det nytestamentliga forskningsfältet - som kan göras med större tillförsikt, än att denne författare **inte** skulle ha avstått från att ta med och nagelfara Jesu inrättande av nattvarden.

Och likväl läser vi i kapitel 9 (15-22)

Så är han [Kristus] en medlare för ett nytt förbund [för att] han led döden till förlossning ifrån överträdelserna under det förra förbundet. ... det förra förbundet [har icke] blivit invigt undan blod. Ty sedan alla buden, såsom de lyda i lagen, hade blivit av Moses kungjorda för allt folket, tog han blod av kalvar och bockar ... och sade: "Detta är förbundets blod, det förbund som Gud har stadgat för eder." ... utan att blod utgjutes gives ingen förlåtelse.

Denna passage formligen skriker efter en detaljerad jämförelse med inrättandet av den kristna nattvarden, vid den sista måltiden. Där inviger Jesus det nya förbundet såsom Mose det gamla. Jesu ord (t.ex. Markus 14:24: "Detta är mitt blod, förbundsblodet som blir utgjutet för många.") yttrades i parallell till Moses egna; Jesu blod utgöts "till syndernas förlåtelse" (Matteus 26:28), av samma anledning som det gamla förbundets lag hade krävt blodsutgjutelse. Kan det finnas någon sannolik förklaring till att författaren till Hebréerbrevet skulle strunta i hela traditionen om Jesu instiftande av nattvarden och dess betydelse – annan än den ofrånkomliga slutsatsen att han inte kan ha känt till någon sådan?

Än en gång finns det ett avgörande argument. Det påpekades ovan att författaren är angelägen att ta så mycket han kan från den knappa information som fanns tillgänglig i Genesis och i Psaltarens Psalm 110, då det gäller figuren Melkisedek, kung och präst i Jerusalem på Abrahams tid.

Men det finns mer än det utelämnande som beskrivs tidigare, då det gäller författarens bruk av Genesis 14:18-20. Vers 18 börjar:

Melkisedek, kungen i Salem, kom ut med bröd och vin ...

En författare vars främsta sysselsättning är att dra paralleller mellan sin egen typ av kristen teologi och dess förankring i de heliga skrifterna, misslyckas med att peka på Melkisedeks "bröd och vin" som något som förebådar brödet och kalken i Jesu instiftade nattvardssakrament! Ännu ett otänkbart utelämnande.

Hur behandlar forskare Hebréerbrevets överväldigande tystnad då det gäller nattvarden? De flesta av dem kastar sig över observationen att författaren, då han citerar Mose i kapitel 9, har gjort en "raffinerad ändring" av ett av orden i Exodus 24:8, vilket ersätter ett annat, som förekommer i Markus redogörelse för Jesu ord vid den sista måltiden. (Istället för "Se, detta är förbundets blod" skriver han "Detta är förbundsblodet"). Denna 'förändring' anses tyda på att författaren kände till nattvardsscenen, och hade Jesu ord i åtanke, om än undermedvetet. Han kan ha dem tillräckligt mycket i åtanke för att ändra ett ord, men inte tillräckligt för att ge oss

någon diskussion om själva Kristi gärning och uttalanden, vilka ligger till grund för författarens nya förbundsteologi. Montefiore påpekar (i *op.cit.*, s158) att Hebréerbrevets författare ”inte i detta brev är berörd av den kristna nattvarden” [*alt. ”inte ... befattar sig med”/övers.anm.*] vilket knappast förklarar saken, eller lindrar dess förvirring.

Få andra drag från dokumenten uppenbarar så tydligt den tidiga kristna rörelsens fragmenterade och osamordnade natur. Hebréerbrevet ger oss starka bevis på att oberoende yttringar av tron på den gudomliga Sonen och dennes roll i frälsningen, var något som fanns på flera ställen under hela det första århundradet, utan att ha någon centralmakt eller ledning, och med få gemensamma lärosatser och ritualer. Exakt var samfundet som genererade Hebréerbrevet var lokaliserad, eller vilket år detta unika dokument skrevs, är omöjligt att säga, men att det hade några historiska händelser i Jerusalem, eller någon annanstans, att tacka för sin uppkomst, är väldigt svårt att få stöd för.

... och en tom grav

Det andra uppseendeväckande tomrummet i Hebréerbrevet är frånvaron av alla begrepp om en Kristi uppståndelse, varken i köttet eller vid en tidpunkt på jorden. Héring observerar, förutom att beteckna brevet som ett ”mysterium”, att författaren inte verkar ta hänsyn till påskmiraklet, då ”händelserna utvecklas som om Jesus for upp till himmelen direkt efter döden”, en föreställning man kan finna i mer än ett tidigt kristet dokument. Efter att ha ”utstått korsets lidande” (en hänvisning som lätt kan passa in i den mytiska miljön, vilket diskuterats ovan) tar Jesus plats på högra sidan av Guds tron (12:2). En liknande process beskrivs i 10:12: ”denne [Kristus] har framburit ett enda offer för synderna [och] sitter ... beständigt på Guds högra sida”. Detta härmar även sekvensen i 1:3, som påpekats ovan. Slutligen uttalar författaren, i 13:20 – en passage varom det i varje fall ifrågasatts om den fanns med i det ursprungliga brevet – en bön vilken börjar: ”Må fridens Gud, som ... fört fårens store herde, vår herre Jesus, upp från det döda”. Här är det grekiska verbet *“anago”*, som betyder ”leda upp”, och det är inte det ord som vanligen tillämpas på föreställningen om uppståndelsen, i Nya Testamentet. Det är inte överraskande att hela frasen är formad efter en gammaltestamentlig passage, Jesaja 63:11 (i Septuaginta): ”Var är han som drog upp ur vattnet herden för sin hjord?” Ännu en gång ser vi här att föreställningarna om Jesus och hans verksamhet härleds, inte från historien, utan från Skriften.

W. D. Davies (*Hebrews*, s 137) vill anta att ”fört upp” i sig omfattar föreställningarna om såväl uppståndelse som himmelfärd (40 dagars mellantid inräknad, tvivelsutan), vilket är ytterligare ett fall då man löser ett problem genom att låta en tystnad stå för just det som inte framgår. Men det är svårt att tro att denna författare skulle ha några begrepp om att Jesus övervunnit döden på ett sätt som skulle bli meningsfullt för mänskligt hopp. I 7:16 höjer författaren Jesus till skyarna som den som har ”kraften i ett oförstörbart liv” att tacka för sitt prästerskap. Grundas detta på Jesu övervinnande av döden, genom hans uppståndelse från graven? Ingen vink om någon sådan föreställning ges. Istället är uttalandet grundat – ännu en gång – på en tolkning av en passage i Skriften, nämligen den i Psaltarens Psalm 110 som kungör att ”Du är präst för evigt”.

James Moffat vill, i sin studie av Hebréerbrevet (*International Critical Commentary, Hebrews*, s xxxviii), få oss att tro att författaren inte kunde använda sig av föreställningen om Jesu uppståndelse, eftersom han inskränkte sin översteprästanalogi till den bibliska urbilden för offret på försoningsdagen, och att det därför inte fanns någon ’lämplig placering’ för den!

Kan vi tro att *någon* litterär hänsyn skulle få en kristen författare att förkasta Jesu uppståndelse från graven, som vore den 'oanvändbar', och ignorera den i 13 kapitel?

-- III --

En överstepräst i en himmelsk helgedom

Bilden av Kristus i Hebréerbrevet är inte lik någon annan i Nya Testamentet. Forskare har ofta frågat sig vad som fick denna författare att ens tänka på att skildra Jesus på detta sätt, som den himmelske översteprästen vars blod, offrat i den himmelska helgedomen, är den högre världens motsvarighet till översteprästens offer, i den jordiska helgedomen, på försoningsdagen. Den himmelske översteprästen är den mer perfekta inkarnationen av den jordiska kulturen, och denne har upprättat ett nytt förbund, vilket förebådar tidens ände.

Inte heller är denna författare någon isolerad teolog, ty bakom honom (som vi kan se i brevet) finns någon sorts samfund vars uppfattningar han representerar, och till vilken han vänder sig. Givetvis ställer forskare sig denna fråga i de traditionella antagandenas kontext. De frågar sig vad som fick en sådan grupp att avvika så radikalt - med sådant "nytt kreativt tänkande" (Montefiore, *op.cit.*, s 96) – från vad som måste ha varit det normala kristna budskapet om Jesus, från den teologiska och historiska bild de måste ha fått genom de apostoliska kanaler som fått dem att konvertera. Utformad på detta sätt är frågan verkligen utmanande och förvirrande.

Men i själva brevet ser man inget tecken på någon sådan avvikelse. Den frågan framförs aldrig. Författaren och hans samfund verkar röra sig i sin egen värld, en värld som uteslutande är beroende av Skriften och dess uttolkning.

Den handfull skenbara anspelningar på någon "jordisk" erfarenhet deras gudomliga Kristus haft är, som vi just sett, tvetydiga och kryptiska, och kan enklare förklaras komma från Skriften, snarare än från någon tradition om en historisk Jesus från Nasaret, en figur som aldrig explicit nämns.

Som påpekats ovan är Hebréerbrevet kanske det bästa exemplet, i Nya Testamentet, på hur Kristustro spontant uppstod utifrån tidens strömningar och trender, och tog olika uttryck, som var och en antog egna utmärkande drag, som ett resultat av de lokala omständigheterna och de människor som var inblandade. Brevet ser ut som det gör eftersom en särskild grupp formulerade sin egen bild av andlig verklighet. De sökte i Skriften efter information och insikt om Guds Son, influerade av det första århundradets vidsträckta religiösa och filosofiska atmosfär, speciellt alexandrinsk platonism, och detta var vad de kom fram till. Deras förmedlare mellan himlen och jorden hade stöpts i den judiska offerkultens form. Men de omtolkar inget apostoliskt budskap, de gör ingen förvriden mot-strömmen-tolkning (av skäl som skulle vara svåra att förklara om de så gjorde) av en nyligen levande mans historia. Ingen anspelning görs på någon större kristen rörelse i brevet, och inte heller på någon standardnorm som de avviker från. Det sekteristiska samfundet, vilket Hebréerbrevet representerar, är självständigt, och det uttrycker också, likt alla andra uttryck av Kristustro under den tiden – från Paulus till den gåtfulla Johannesförsamlingen – sitt beroende av, och definierar sin uppkomst ifrån, gudomlig uppenbarelse och de heliga skrifterna. Inget annat framgår.

Det är upplysande att Montefiore, då han försöker besvara frågan om varför författaren till Hebréerbrevet tolkade Jesus på sitt eget besynnerliga sätt, instinktivt använder detaljer från

evangelierna. Han pekar (i *op.cit.*, s 95f) på Jesu ord om sin offerdöd, och hans uttalanden om ett tempel som byggs utan händer, och på översteprästabönen som citeras i Johannes 17. Men varför finns inte denna naturliga instinkt hos efterevangeliska kristna exegeter avspeglad i själva dokumentet? I Hebréerbrevet *finns* inga Jesusuttalanden citerade; det *finns* inga händelser ur hans evangeliska liv, vilka författaren använder för att förklara sin tolkning av Jesus som överstepräst. Inte ens de centrala lärorna om Jesu offer, och upprättandet av det nya förbundet, har belysts med den ringaste anspelning på den sista måltiden, eller på de ord Jesus påstås ha sagt då han invigde detta förbund. Montefiore har endast lyckats framhäva den förbryllande, retfulla, tystnaden om alltihop.

Ett blodsoffer

För att undersöka Hebréerbrevets mytiska värld skall vi hoppa till brevet kärna och till författarens centrala tanke: Kristus offer in den himmelska sfären, som beskrivs i kapitel 8 och 9. Denna tankestruktur är helt platonisk, även om den också återspeglar några gamla judiska föreställningar. Jag skall citera Marcus Dods från dennes kommentar av Hebréerbrevet i *Expositor's Greek Testament* (s 271), från 1910, eftersom han framlägger den platonska principen väldigt koncist.

”[Författarens fokus på det ’himmelska’ representerar] kontrasten mellan denna värld och himmelen, mellan det blott materiella, förgängliga, och det fulländade, bestående. Denna världs ting är materiella, överkliga, förgängliga, medan de himmelska är fulländade, verkliga, eviga. Himmelen är verkligheternas värld, själva tingens värld, de ting av vilka ting här blott är kopior.”

En sida av denna platonska tvåfaldighet är den jordiska tempelofferkulten, som utförs av prästerna. Strängt taget presenterar författaren kulten i den miljö som fanns före templet, där den tidiga prästverksamheten (enligt legenden) förrättades i flyttbara tältkomplex, under kringvandrandet i ödemarken. Detta placerar författaren direkt i Skriftens värld, i Moses sällskap vid tiden för andra Mosebok (Exodus). De dagliga offren sker i det yttre tältet, men en gång om året, på försoningsdagen, går översteprästen igenom förhänget som försluter det inre tältet, det Allra Heligaste, helgedomen, där förbundsarken förvarades (9:4). På denna dag gick översteprästen in i helgedomen med blod från särskilda offer ”och han frambär blodet för sig själv och för folkets uppsåtliga synder” (9:7).

Här är den jordiska, förgängliga manifestationen: en materiell helgedom som innefattar offer – med begränsad verkan – av getter och tjurar, delar av ett gammalt förbund, som visat sig bristfälligt (8:8). Och vad är den andra sidan av den platonska ekvationen? Det är ”helgedomen, det sanna förbundet, som är rest av Herren och inte av någon människa” (8:2). Kristus prästerskaps tält är ”större och fullkomligare [och] inte gjort av människohand, det vill säga inte tillhör denna världen” (9:11). Med andra ord ligger det i den högre världen, det evigas och verkligas värld.

Här kan man, trots försök att hävda motsatsen, inte förneka att Hebréerbrevets tankevärld är i grunden platonisk. Detta är ett delat, dualistiskt universum med en himmelsk och en jordisk sfär, det äkta och efterbildningen. Kristus går in i ”en helgedom som [inte] var byggd av människohand och bara en bild av den verkliga. Han gick in i själva himlen” (9:24). Enligt klassisk sed innehåller den högre världen ”arketyper” och den lägre världen ”antityper” eller kopian.

Kristus som himmelsk överstepräst är oändligt högre än översteprästen på jorden, som tjänstgör i det jordiska tabernaklet. Kristi offerblod är hans eget blod, med så mycket mer kraft än det materiella djurblodet, att det ”vann en evig förlösning” (9:12), en syndernas förlåtelse som de jordiska offren ej kunde åstadkomma.

Men Hebréerbrevets författare borde stå inför ett enormt problem. Låt oss, för att komma in på detta, börja med att undersöka en inledande fråga, som forskare aldrig verkar säkra på hur den ska besvaras. Vad utgör egentligen Kristi ”offer”, och var har det skett? ’Händelsen’ som författaren ständigt fokuserar på verkar inte vara Kristi död i sig, utan gärningen att han gick in i den himmelska helgedomen och offrade sitt blod till Gud. Detta är den frälsande gärningen, offret av sig själv. Uppenbarligen ser författaren det på detta sätt eftersom hans platonska filosofi kräver en parallell till den jordiska kulten; alltså tältet på jorden, där det inre tabernaklets öppning finns, tabernaklet i vilket djurs blod offrades, vilket – till skillnad från slakten på utsidan där blodet producerades - är försoningsdagsritens avgörande beståndsdel. Hebréerbrevets tyngdpunkt ligger alltså på Kristi inträde i den himmelska helgedomen, då han tog med sig sitt eget blod och offrade det till Gud. Detta är vad författaren verkar definiera som ”offer”-gärningen och -platsen.

En sådan föreställning har skapat obehag hos mer än en kommentator, eftersom det är något osmakligt, har de anmärkt, att föreställa sig Jesus som färdas från Golgata till himlen, släpande på sitt eget blod, och förresten, vad gjorde han med detta under de tre dagarna i graven? (Kom ihåg att Hebréerbrevet är kanoniskt och således måste representera någon sorts gudomlig sanning.) Montefiore gör också stor affär av att Jesus utgöt ytterst lite blod på korset, utom det som kom från hans fastspikade händer och fötter!

Olyckligt nog, för vår förståelse, hänvisar författaren endast till Kristi inträde i den himmelska helgedomen. Han hänvisar aldrig till Golgata, till Jesu historiska död, som en del av den frälsande gärningen. Han specificerar aldrig döden som en tydlig del av offrandet. (Den flyktiga hänvisningen till ”korset” i 12:2 är inte med i någon kontext med plats, offer, frälsning eller historien.) Och likväl är själva ”blodsutgjutelsen” en del av det hela, eftersom 9:22 säger att utan den ”ges ingen förlåtelse”. Det verkar som om han betraktar Jesu död (var än den ägde rum) som en del av det himmelska offret, men inte som en del av den viktigaste gärningen uti själva helgedomen. Det *himmelska* offret, eftersom det är ”andligt, evigt och felfritt” [*Så citerar Doherty. I den svenska översättningen används inte orden i sekvens utan stycket lyder: ”då han nu genom evig ande har framburit sig själv såsom ett felfritt offer åt Gud”/övers.anm.*] (9:14). Jordiska offer renar jordiska kopior, men ”de himmelska tingen själva kräver bättre offer” (9:23). I författarens platonska tänkande kan sådant blod endast vara andligt och evigt.

Dock borde *detta* vara hans problem. Jesu blod var ingetdera. Han hade levt på jorden, han hade blivit mänsklig i sin inkarnation, och människoblod, materiellt blod, pulserade i hans ådror. Det utgöts på en kulle, på jorden, materiellt, rött och klibbigt. Offret – eller åtminstone en väsentlig del av det, den del av traditionen författaren antas ha mottagit, och helt säkert skulle ansett vara väsentlig – ägde rum i den jordiska sfären, i det förgängligas och överkligas, värld, i kopian av den himmelska. Men en sådan jordisk dimension skulle slå sönder författarens platonska jämförelse. Den skulle oavhjälpigt förstöra renheten i kontrasterna jorden / himmelen, den jordiska översteprästen / den himmelske översteprästen, de kontraster som hela hans teologi bygger på. Offret hade inte skett i den himmelska sfären. Det hade en fot i båda lägren, och då skulle författaren alltså i viss utsträckning jämföra något jordiskt med något annat jordiskt.

Slutligen *skulle han ha varit tvungen att ägna sig åt denna anomali*. Han skulle ha varit tvungen att förklara varför ”mänsklig” blodsutgjutelse på jorden samtidigt kunde vara andlig och rena den himmelska helgedomen (9:23). Han skulle ha behövt rättfärdiga varför han, då alla andra kristna kretsar runtomkring honom (förmodat) tänkte på Kristi offer med utgångspunkt från dess skeende på Golgata, ignorerade en sådan plats för händelsernas centrum, och placerade offret i himmelen. Han skulle ha varit tvungen att berättiga sin platonska föreställning.

Självfallet gör han inte det. Han visar inga tecken på att oroa sig för en konflikt i sitt teoretiska universum. Istället är föreställningen enhetlig eftersom författaren extrapolerat jordiska figurer och aktiviteter (de judiska offerkulturerna) till en himmelsk form, vilken är den lägre världens kopias perfekta urbild. Och han har stött detta med en platonsk läsning av Skriften, Skriften som han betraktar som en bild av en den högre verklighetens värld, där Kristus verkar. Det finns ingen historisk Jesus, inget offer på ett jordiskt Golgata, som står och lurar i bakgrunden, för att störa denna utsökt upptecknade tvåfaldighet.

Problematiska slutsatser

Det är förvånande att så få forskare visar sig medvetna om ovannämnda gåta, även om de erkänner Hebréerbrevets tankevärlds andliga, platonska, natur. Moffat kan säga (*International Critical Commentary, Hebrews*, s xlii): ”Ty det fullbordade offret har företagits i andens sfär.” Han påpekar gällande 9:14 (s xliii) att Kristi offer ”företagits i anden och – kan vi säga – i tingens eviga ordning ... det hörde väsentligen till den absoluta verklighetens högre ordning”. Dods uttalar, då han analyserar samma passage (*op.cit.*, s 332) att Kristi verksamhet har en större verkan eftersom den ”utövats i ett perfektare tabernakel, och med ett verkligare offer”. Med andra ord så erkänner de att Jesu offer är en händelse som på något sätt äger rum i den platonskliknande myten, i andens högre värld. Inte heller sägs att något av detta är metaforiskt.

Ett antal forskare har under senare tid tonat ned författarens tankes platonska natur (såsom Ellingworth i *New International Greek Testament*), och känner utan tvivel av de problem detta skapar. Men att ett dokument, som skapats i en miljö av alexandrinsk typ, ändå skulle undvika att omfatta medelplatonismens grundläggande principer, är omöjligt. Tidigare forskare, som Dods och Moffat, hade inga sådana tvivel.

Observationer som Moffats, gör mytikernas jobb åt dem. De visar att det är möjligt, även för traditionella forskare, att erkänna den mytiska sfären, och att föreställa sig Kristi offer uti den. Givetvis finns här ett ofrånkomligt försök att kompromissa, att introducera en historisk Jesus i den platonska ekvationen. Här är något av det som Moffat har att säga (s xliii):

”Författaren andas den filonska atmosfären [medelplatonismens atmosfär], i vilken det eviga Nuets överskuggat tiden och rummet, men han kände till att detta offer skett på korset, och hans problem var ett som Filon aldrig stod inför, problemet som vi moderna människor måste ställas inför i frågan: Hur kan ett enda historiskt faktum besitta en tidlös betydelse?”

Nåväl, författaren av Hebréerbrevet indikerar aldrig att ”han kände till” ett sådant jordiskt offer, eller att han stod inför ett problem som Filon inte stod inför. Hebréerbrevet ställer aldrig och ägnar sig aldrig åt Moffats fråga, eller några liknande ”problem”. I själva verket följer han Filons sätt att tänka, ty Filon hänvisade också till Logos som överstepräst, och föreställde sig

också översteprästens verksamhet (även om denna inte var av offerkaraktär) som något som var begränsat till den ”begripliga världen”, den högre verklighetens värld. Hebréerbrevet innehåller samma begreppsmässiga universum, och om författaren avvikit så pass från dess anda, att han tillämpar allt detta platonska tänkande på en historisk, jordisk, man, så skulle han inte ha missat att ge uttryck åt en sådan radikal innovation.

Inte heller ger författaren stöd åt Buchanans försök (*op.cit.*, s xxv) att komma runt brevets platonska mönster. Buchanan förklarar att sambandet mellan de himmelska urtyperna och de jordiska antityperna ska ”uppfattas i form av en historisk ordningsföljd och tro, som är främmande för platonismen”. Men själva brevet visar ingen sådan uppfattning. Det är riktigt att man i vanliga judiska bibliska exegeter, kan se Skriftens prototyper som något som föregriper senare antityper ”som också var historiska och jordiska”. Men så är helt tydligt inte förloppet i detta brev, vilket riktar all sin uppmärksamhet på Kristi verksamhet i den himmelska världen. Brevet ger aldrig vika för sina platonska principer, för att anpassa sig efter en ”historisk ordningsföljd” eller ett jordiskt offer. Än en gång har en forskare, påverkad av förutfattade meningar, valt att i ett dokument läsa in föreställningar som inte finns närvarande i själva dokumentet.

Montefiore (*op.cit.*, s 133f) går så långt att han säger att författaren inte tänkte på något himmelskt offer överhuvudtaget. Istället var Kristi verksamhet i den himmelska helgedomen endast förbön till Gud, å människornas vägnar. Allt tal om att han inträder i helgedomen med sitt blod och där offeras det är, så att säga, metaforiskt och syftar bakåt på Golgata, där det faktiska offret skedde. Då han diskuterar denna punkt skriver Montefiore ordet ”Golgata” tre gånger på en sidas utrymme (134-5), men han verkar inte undra hur författaren kunde ge det en sådan metaforisk betydelse utan att samtidigt tvingas referera till Jesu dödsscenen samt det faktum att den ägt rum på jorden. Han hävdar också att blod inte kan offeras i himlen, eftersom ”himlen är inte köttets och blodets sfär, utan den yttersta verklighetens”. Men vad är denna yttersta verklighet, om inte den perfekta formen av de jordiska kopiorna? Genom att låta sina evangeliefördomar styra hela sin tolkning av texten, och genom att avvisa alla begrepp om andligt blod – blod som kunde bäras in i en himmelsk helgedom – så har Montefiore stympat brevets tanke och gjort hela den platonska strukturen författaren omsorgsfullt satt ihop meningslös. Han har lämnat författaren som vore denne någon som jämförde en jordisk kult med ett jordiskt offer.

Att offer kunde frambäras i himlen visar även Levis testamente, den tredje delen av ”De tolv patriarkernas testamenten”, en judisk skrift (troligen från en något tidigare period), med vissa tillägg, vilka forskare betecknar som ”kristna”. I kapitel 3 är offer skildrade som om de frambäras, av den tredje himlens änglar, till Gud, i ett himmelskt tempel. I detta universum av flera lager innehöll den tredje himlen en urbild av en helgedom, vars kopia är det jordiska templet. Ärkeänglarna här ”genomför försonande offer till Herren, å de rättfärdigas okunnighetssynders vägnar” (som i den tidiga försoningsdagsriten). ”De ger en välbehaglig doft för Herren”. Sådana offer sägs vara ”blodlösa”, men offer i himlen, vilka innefattar blod, återfinns i senare kabbalistiskt tänkande.

Sökandet efter historiska händelser

Kan vi nu säkert stå fast vid att Kristi offer, för Hebréerbrevets författare, på intet sätt var – som Moffat kallar det – ”ett enda historiskt faktum”; någonting som skett på jorden under hans egen livstid? Låt oss titta på några specifika saker i brevet.

Precis som Paulus, i tredje kapitlet av sitt brev till galaterna, ser Lagen som en tillfällig åtgärd, som skall gälla fram till den nuvarande tiden av frälsning genom tro, så gör Hebréerbrevets författare någonting liknande i 9:8-11. Han ser den jordiska helgedomens främre tält, som något som symboliserar det gamla sättet, den gamla sortens offer. Genom historien har detta skymt sikten för det inre tältet, det tält som symboliserade det nya sätt som var i antågande, Kristi prästerskap och eviga offer. Nu har detta uppenbarats – genom samfundets egen läsning av Skriften, och inspirationens övertygelse. Det yttre/främre, bristfälliga tältet, med dess gamla bristfälliga offer, har tagits bort, sopats bort. Denna idé placerar, förresten, den grupp som skapade brevet i en större, brokig rörelse, som förkastade, eller ville reformera, tempelkulten; en viktig tankegång inom judendomen under det första århundradet. Det är också ett argument för att placera skriften före tiden för templets förstörelse, då sådana mål då kunde vara uppe till diskussion.

Hur beskriver författaren den nuvarande tiden, då detta nya sätt uppenbarats? Han kallar det ”tiden för en bättre ordning” (9:10), inte tiden för Kristi verksamhet eller offer. Brevet befattar sig helt med Guds uppenbarelse i Skriften och inrättandet av det nya förbundet. Det började med förkunnelsen att vid denna tids slut har Gud talat till världen genom sin son, men, som vi sett, detta är en son, som talar endast i de heliga skrifterna. I 9:11 säger författaren att ”Kristus har kommit” [*har trätt fram/Bibel 2000/ ö.a.*], men är detta en anspelning på Kristus liv på jorden? Kontexten visar snarare att han åsyftar Kristi ”inträde” i det nya tältet, hans himmelska prästerskaps tält, den andliga helgedomen. (Ellingworth stödjer detta.) Han framhåller att detta tält ”inte tillhör denna skapade värld” (något som Buchanan verkar ha bortsett ifrån). Denna kristna författare kan tala om Kristus ”ankomst”, utan att säga ett enda ord om dennes verksamhet på jorden, utan endast tala om vad han gjorde i himmelen. Utan tvivel är en sådan Kristi ”ankomst” endast i form av dennes aktivitet i den andliga världen, en aktivitet som uppenbarats i Skriften. I vid mening kan detta också vara förenat med tanken på hans ankomst till det troende samfundet, genom uppenbarelser av honom, en föreställning man också finner i andra brev.

I 9:15 talar författaren om Kristi död, och poängterar att det nya förbundet, liksom alla testamenten, inte kan effektueras förrän efter testatorns död. Men han specificerar inte när eller var denna död skett. Jesu faktiska död förblir ett svagt ljus runt offrets kanter. Det mest betydelsefulla omnämmandet kommer i 2:9, där Jesus karaktäriseras som ett himmelskt paradig: ”krönt med härlighet och ära därför att han led döden”, och ”[det] skulle komma alla till godo att han fick möta döden”. Denna passage påminner om den kristologiska hymnen i Filipperbrevet, och för tanken till en helt och hållet mytisk miljö.

Kristus återuppståndelse nämns knappt, som jag påpekat ovan, och hur som helst spelar den inte någon roll för frälsningen. Idén om uppståndelse, i evangeliernas mening, saknas helt och hållet i detta brev.

Ett offer ”en gång för alla”

I 9:24f talar författaren ännu en gång om Kristi inträde i den himmelska helgedomen, och här använder han ett favoritord ”en gång för alla” (*hapax, ephapax*), ett begrepp som han applicerar på Kristi offer (även i 9:12). Men vad är det som skett ”en gång för alla”? Vi måste titta på den utvidgade passagen, en väldigt avslöjande passage (här något förändrad från NEB:s version). [*Själv använder jag här både 1917 och 2000 års översättningar./övers.anm.*]

(24) Ty Kristus ... gick in i själva himlen för att nu träda fram [verbet *emphainizo*] inför Gud med vår sak. (25) Och han gjorde det inte för att offra sig många gånger, så som översteprästen varje år går in i helgedomen med blod som inte är hans eget. (26a) Då hade han måst lida många gånger alltifrån världens skapelse. (26b) Istället har han uppenbarats/trätt fram [verbet *phaneroo*], en gång för alla (*hapax*), vid tidens slut, för att utplåna synden genom att offra sig själv.

Det viktigaste att inse är att ”träda fram” igenom dessa verser skildrar en sak: Jesu offer, vilket är en synonym till hans inträde i den himmelska helgedomen, för att där frambära sitt offer till Gud. ”Uppenbarandet”/”framträdandet” i vers 26b är inte någon plötslig skiftning till Kristi födelse eller liv på jorden, något som aldrig berörs då offret diskuteras. ”Framträdandet för att utplåna synden” i den sistnämnda versen är i samma kategori som ”framträdandet inför Gud” i den tidigare vers 24. Allt sker i himmelen.

Det stämmer att dessa två ”framträdanden” inte använder samma verb, men Ellingworth pekar på (*op.cit.*, s 480) att ”det finns ingen klar distinktion eller kontrast i Hebréerbrevet mellan *emphainizo* (vers 24) och *phaneroo* (vers 26b)”. Några forskare (t.ex. J. Swetnam, *Hebrews*, s 233) erkänner att föreställningen om ”framträdande” i vers 26b är fokuserad specifikt på offret, och detta placerar, som vi sett, aldrig författaren på jorden.

Men hur är det med det ovanliga i språket, användandet av ordet *hapax* (”en gång för alla”), vilket är en avvikelse från strikt platonskt tänkande? Författaren har definierat detta inträde i den himmelska helgedomen, inte på det sätt som Sallustius senare betraktade frälsargudsmyterna - alltså som någonting som ”alltid är så” -, inte som något tidlöst och konstant, utan som en andlig händelse i singular, som något som sker ”en gång för alla”. Och han verkar placera detta i nutiden, ”vid tidens slut”.

Varför gör han detta? Det viktigaste skälet är kanske att det gör Jesu verksamhet överlägsen jordens offerkult, i vilken översteprästen måste förnya sitt offer på försoningsdagen, år efter år. Kristus behövde å andra sidan bara genomföra det hela ”en gång för alla”. Författarens teologiska behov, att fastslå den himmelska sidan av ekvationens överlägsenhet och perfektion, kan mycket väl ha bestämt denna aspekt i hans tänkande.

Han kan också ha försökt binda samman den andliga händelsen av Kristi offer, med den nuvarande tiden och betraktade offret som genofört ”en gång” eftersom det är nu, och endast nu, som uppenbarelsen av Kristus och hans offer skett. Händelsen omtalas som ”inträffande” vid tiden för dess uppenbarande, den tid då händelsen får effekt. I själva verket kan valet av verbet *phaneroo* – ett ”uppenbarelse”-verb –, i vers 26b, vara påverkat av detta, och återspegla idén om uppenbarelse i nutid av Kristus till världen. Detta visar även användandet av perfektum, en tidsform som fokuserar på effekterna i nutiden snarare än på en historisk händelse.

Men vi kan gå ännu längre. Att författaren inte hade någon tidigare jordisk händelse i åtanke i hela denna passage visar versen som kommer strax efter verserna 9:24-26, vilka citeras ovan. 28a är en faktisk återangivelse av 26b: ”så har Kristus en gång offrats för att lyfta bort mångas synder”.

Detta borttagande eller avskaffande av synden, som uppmärksamheten i 26b och 28a riktar på, är tidigare sammanbundet med den offrande gärningen, och i det senare med offergärningen. Men dessa är synonyma, ty offergärningen *är* den offrande gärningen.

[Svårigheter med översättningen har här, och tidigare, uppstått, då svenskan inte har olika ord för att "fysiskt offra någonting" och att "erbjuda någonting som ett offer"./övers.anm.] Och denna gärning är, som vi sett, alltid presenterad som Kristi inträde, med sitt offerblod, i den himmelska helgedomen. Således är hänvisningen till "framträdandet" vid tidens ände en hänvisning till en *himmelsk* händelse. Ingenstans finns någonting jordiskt i sikte.

Andra passager, som 7:27 och 10:10, sammankopplar också föreställningen om "en gång för alla" med offergärningen, vilken är placerad i den himmelska sfären. Brevet skildrar konsekvent en andlig gärning som äger rum i en andlig värld. Vi kan därför dra slutsatsen att inget jordiskt liv, och inga jordiska händelser, antyds genom något av det författaren skriver, samt att Hebréerbrevet inte känner till någon historisk Jesus.

Stående på Sions berg

En sådan slutsats fastslås genom brevets klimax i kapitel 12, ett sista längre anförande, i vilket författaren enträget uppmanar sina läsare till uthållighet, och ger förskräckliga varningar för att avfalla. "Minns var ni står!" skriker han (12:18) [*Detta finns inte i den svenska texten, och inte i de flesta engelska översättningar heller, utom i NEB. Den artonde versen talar blott om vilket berg de kommit till./övers.anm.*] och återkallar hos dem den scen där det gamla förbundet överlämnades, då Moses, innan eld flammade upp på Sinai berg, hukande fick höra Guds orakelmässiga röst. Då han övergår till det nya förbundets scen, var placerar han läsarnas vision? Är de bjudna att stå på Golgatas berg? Under det kors på vilket Jesus från Nasaret hängdes upp? Kanske framför en tom grav? Nej, då Sinai berg symboliserade det gamla förbundet, så är det Sions berg – fortfarande ett tema ur Skriften – som för författaren symboliserar det nya.

På Sions berg, framför det himmelska Jerusalem, utspelar sig en scen med änglar, Gud, allas domare, och Jesus, förmedlaren av det nya förbundet. Men när författaren påbjuder sina läsare (vers 25) att "Se till att ni inte avvisar honom som talar" så hör vi inte Jesu röst. Istället är det Gud själv som talar, genom en av sina profeter i Skriften. Hur är det möjligt att en kristen författare, då han framlägger det nya förbundets motsvarighet till Moses och de gudomliga rösterna från oraklen på Sinai, *inte* framför Jesu röst: Guds Sons egen röst, som nyligen på jorden undervisade, upplyste, tillrättavisade, kom med en ny Lag, och även talade från korset? I evangelierna är begreppen att förstå och beakta vad Jesus sade ett huvudtema. Frasen på Jesu läppar, "Den som hör mina ord", är ett återkommande tema.

Forskare borde *gråta* över denna totala okunskap, detta totala ointresse, ja, denna rena ringaktning som Hebréerbrevets författare verkar visa Jesus från Nasarets röst och person. Hur troligt är det att en judiskt kristen författare, som reaktion på denna mänskliga Jesus, och antas ha blivit konverterad, till en tro vilken hela hans arvstradition skulle ha ansett som hädisk, hur troligt är det att han skulle välja att ignorera allt jordiskt material om just denna figur? Vilket personligt sinnelag skulle få honom att från sin redogörelse undanta alla motiv för sin nya tro, och att ta inspiration och illustration från urgamla skrifter, som endast var profetior om det de verkligen handlar om? Varför var det, för så gott som alla kristna brevsribenter under det första århundradet, dammiga passager från profeterna och Psaltaren som inspirerade deras kristologi, deras vältalighet, och deras poetiska bildspråk, och inte de skälvande ord som yttrats av den nyligen levande Guds Son, vilka borde ha legat i själva luften i skribenternas dagliga liv?

Ingen kedja av osannolik argumentation, som forskarna vanligen hänger sig åt, kan bedömas tillräcklig då man står inför den totala dödande tystnad gällande Jesus från Nasaret som finns i de nytestamentliga breven. Inget försvar är ens avlägset tillräckligt för att förklara det absoluta tomrum, i de tidiga kristna skrifterna, som borde vara fyllda med evangeliernas Jesus. Tystnadsargumentet –en tystnad så genomträngande och så irrationell som denna – måste anses vara helt berättigat.

Epilog: Ett par rykande gevärspipor

Men det finns två passager i Hebréerbrevet som förklarar för oss det faktum att denna författare inte kände till någon Jesus från Nasaret, någon Son som inkarnerats på jorden. En av dessa innefattar en gammal profetia från Skriften, och den andra är en del av jämförelsen mellan det gamla och det nya prästerskapets himmelska och jordiska verksamheter.

En första eller andra ankomst?

Herrens dag, i judiska profetior och förväntningar, gjordes i viss tidig kristen förkunnelse till Jesus, den andlige Kristus ankomst. (Men inte i all kristen förkunnelse: vissa brev, som Jakobs brev och första Johannesbrevet, såväl som Didache, håller kvar idén om att det är Gud själv som ska komma, utan att vara medvetna om någon Kristi parusi.)

Men det är Hebréerbrevet, som innehåller de mest fascinerande passagera i ämnet. 10:37 lyder:

Ty (Skriftens ord:) «ännu en helt liten tid, så kommer den som skall komma [*herchomenos*], och han ska inte dröja;

Detta kommer från Septuagintaversionen av Habackuk 2:3. Profeten anspelade på Gud själv, men i början av den kristna perioden, så var detta en av de många bibliska passager som omtolkades så att de blev syftningar på Messias. Den grekiska participformen *erchomenos*, vilket är det ord som Septuaginta här använder, blev en faktisk titel, använd med maskulin artikel: ”den [*han*] som skall komma”, och den åsyftade den förväntade frälsarfigur som skulle komma vid tidens slut. Det är helt klart så ordet används i Hebréerbrevet.

Men vänta, och tänk efter en stund. Författaren intygar sin tro på att ”den som skall komma [kommer], och han ska inte dröja” ty det har profeten lovat. Anspelar författaren på evangeliernas Jesus, och dennes förmenta ärofyllda andra ankomst? Det är säkerligen den ärofyllda ankomsten vid tidens slut som författaren har i åtanke, men hur kan detta vara Jesu *andra* ankomst, då författaren inte gett något utrymme åt en tidigare. Om profeten hade profeterat Kristi ankomst, så skulle detta redan ha blivit uppfyllt i och med att Kristus inkarnerats på jorden som Jesus från Nasaret. Detta är i själva verket hur kristna senare tolkade alla sådana profetiska passager om Messias; de syftade på Kristi liv på jorden. Men Hebréerbrevets författare ger inget spelrum för något sådant. Även om han önskade tillämpa Habackuks ord på Jesu parusi, istället för på inkarnationen, så borde han åtminstone göra någon hänvisning till denna tidigare ankomst, om inte annat för att undvika förvirring. Likväl gör han inte det. Hans tystnad visar helt enkelt att för honom är Kristi ankomst fortfarande någonting som kommer att ske, och att han inte har några begrepp om att Kristus redan varit här. Som 10:37 uttrycker sig, har Skriftens löfte om Kristi ankomst ännu inte infriats.

Men här finns de som protesterar mot detta, och pekar på en tidigare passage. Här kommer NEB:s översättning av 9:27-28: [*Jag använder både 1917 och 2000 års Bibelöversättningar./övers.anm.*]

- (27) Och liksom det är människans lott att en gång dö och sedan dömas,
 (28) så skall Kristus, sedan han en gång har blivit offrad för att bära mångas synder, för andra gången [*ek deuterou*], utan synd, låta sig ses [eller uppenbaras], för att rädda dem som väntar på honom.

Forskare hävdar att här skriver äntligen – och de är villiga att erkänna att det är *endast* här, i hela den samlade produktionen av nytestamentliga brev – en kristen författare en tydlig hänvisning till Jesu parusi vid tidens slut, som den *andra* ankomsten. Men finns det en sådan hänvisning ens här?

Analysen av 10:37 ovan tyder på att det inte gör det. Men vi kan bestrida detta endast på basis av 9:27-28. Om "*ek deuterou*" betyder en andra gång, så blir parallellen med vers 27 förstörd. Vers 27 säger att "det är människans lott att en gång dö och sedan dömas". Här finns ingen mening av någontings "andra gång"; författaren ger oss helt enkelt ett händelseförlopp: döden, följd av domen. Antyder inte detta att vers 28 också ger oss ett förlopp? "Kristus [blev] en gång ... offrad ... [och sedan] låt[er han] sig ses ... för att rädda dem som väntar på honom". Idén att uppenbaras "en andra gång" skulle vara störande här. Då författaren tydligt för sina läsare lägger fram någon form av parallell mellan verserna 27 och 28 (beakta även "en gång" i båda verserna) så verkar det otroligt att han skulle föra in något som inte passar in i parallellen, speciellt eftersom det är något han inte behöver. "*Ek deuterou*" kan ha en alternativ betydelse av "för det andra" eller "nästa i ordningen", som det liknande ordet *deuteron*, vilket kan ses i denna betydelse i första Korintierbrevet 12:28. Precis som människors död följs av domen, så följs Kristi offer av hans framträdande, men det anges inte hur lång tid det dröjer mellan de båda. Före sekelskiftet [*1899-1900 bör Doherty mena/övers.anm.*] översatte Vaughan (citerad i *The Expositor's Greek Testament*, vol.4, s 340) vers 28 på detta sätt "Kristus dog en gång, och nästa sak framför honom är Ankomsten". Alltså verkar det som att vi ej heller i Hebréerbrevet har någon Kristi andra ankomst.

Inga fotsteg hörs

Slutligen finns det ett uppseendeväckande uttalande i kapitel 8, ett kapitel som kommentatorer lyckas bagatellisera eller ignorera helt. Författaren talar om Jesu verksamhet i den himmelska helgedomen och börjar jämföra honom med den jordiska översteprästen. I vers 4 säger han:

Om han nu vore på jorden, så vore han icke ens präst, ...

Oavsett hur man försöker upptäcka ett möjligt förbehåll i denna fras, så kan man inte förneka att författaren verkar säga att Jesus aldrig var på jorden. Grekiskan lyder "*ei men oun en epi ges,*" vilket bokstavligen betyder: "Om han nu således var på jorden". Verbet "*en*" är imperfektum, vilket i själva verket innebär en dåtidsform, och NEB ovan väljer [*till skillnad från B1917 som jag använt/övers.anm.*] att återspegla detta. Men betydelsen är troligen i kontexten nutida, eller tidsmässigt tvetydig, mycket som det villkorliga sätt på vilket andra översättningar återger den: "Om han nu (i nutid) vore på jorden, så vore han icke ens präst".

Hursomhelst, har författaren inte modifierat detta uttalande på något sätt. Han säger inte "om han *nu* (istället för tidigare) var på jorden", "om han återkom till jorden", "om han fortfarande

varit på jorden”, eller ens ”då han var på jorden, var han inte präst”. Författaren säger ingenting som visar någon kännedom om faktumet att Jesus *hade* varit på jorden, nyligen, och att det var på jorden en viktig del av hans offer, blodsutgjutelsen, hade skett. (Till skillnad från forskare, som regelmässigt känner sig tvingade att peka på detta.)

Det han fäster vikt vid i denna vers är att Jesus på jorden inte skulle ha något att göra, eftersom det redan finns jordiska präster som utför de tjänster som Lagen föreskriver, och att de gör detta ”i den helgedom som är en avbild och en skugga av den himmelska” (8:5). Men hur kunde en författare säga att Jesus inte skulle ha något att göra på jorden då han faktiskt hade väldigt mycket att göra? Hur kunde han antyda att jorden är scenen endast för jordiska plikter i en jordisk helgedom, då det var på jorden som Jesus genomförde sitt offer, utgöt sitt blod – på en kulle kallad Golgata, utanför Jerusalem? Säkert skulle ingen författare uttrycka sig på det sättet utan åtminstone ett förbehåll, något som skulle ge en vink om Jesu nyligen timade närvaro på den fysiska arenan. (Givetvis skulle ett sådant liv och en sådan död på jorden, vilket tidigare anmärkts, ha förstört den skickligt skapade platonska bilden.)

Ellingworth har sett en skymt av avgrundens kant, och hastigt dragit sig tillbaka. Då han analyserar denna passage (*op cit.*, s 405), ifrågasätter han den vanliga tolkningen av imperfektumet *en*, inklusive NEB:s översättning (vilken han erkänner ”är grammatiskt tänkbar”), eftersom den ”kan missförstås som skulle den betyda att Jesus aldrig ’varit på jorden.’” Han hävdar att detta ”går emot sammanhanget” – vilket är att framföra de senaste 19 århundradenas vanliga antagande, att en historisk Jesus existerat, en historisk Jesus som verkligen varit på jorden. Ställd inför de överväldigande bevis som Hebréerbrevet ensamt tillhandahåller, är det dags att ifrågasätta just detta antagande, snarare än att försöka förkasta ett oskyldigt verbs naturliga betydelse.

”Jesus Kristus är densamme i går, i dag och i evighet.” mässar författaren. Kan en gudomlig Son, preexisterande uti himlen före sin inkarnation, som föddes helt mänsklig i Betlehem under Herodes den stores tid, som växte upp och verkade i Galiléen, som dräptes i Jerusalem och kroppsligen reste sig från det döda för att åter fara till himmelen – kan han omtalas på detta vis? Om en mytisk Kristus, som verkade helt och hållet i den andliga sfären, i en tidlös platonsk existens, en Kristus som aldrig varit på jorden och som man endast kände till genom uppenbarelser i Skriften, skulle ett sådant påstående dock vara helt passande.