



## **Abstract**

The aim of this thesis is to investigate what possible replacement theological underpinnings look like in readings of the letter to the Hebrews. Hebrews is often considered the book in the New Testament that most clearly contains replacement theological underpinnings. However, there is an ambiguity in the letter as readers of Hebrews have drawn different conclusions regarding the possible replacement theological underpinnings, where some believe that the letter is replacement theological and some believe that it is not. My interest lies in what these readings and interpretations look like. It comes down to a question of hermeneutics, in how one understands a text and from what perspective one reads it.

In this thesis, I will examine four different receptions of Hebrews and investigate what their readings look like and how they have come to their conclusion. The overall research question is as follows: What does the possible replacement theological underpinnings look like in the reception of Hebrews by the four episodes John Chrysostom, Thomas Aquinas, Martin Luther, and Tom Wright.

By using a reception historical approach I have started with research in the biblical text and then carried on and researched the reception of the biblical text in each episode. Each text has been examined with the analytical questions *what* and *how* each reception has come to its conclusion. I have in this investigation found that all four receptions make a replacement theological reading of Hebrews and that all of the recipients' texts contain replacement theological underpinnings. I, on the other hand, have in my interpretation of the text concluded that Hebrews does not contain replacement theological underpinnings but that it is rather the translations and or choice of manuscripts that contain replacement theological underpinnings.

In my analysis of the authors' texts I have found that all of the texts have an economical replacement theology with one exception for Chrysostom who has both an economical replacement theology and a punitive replacement theology. The main subject discussed in each of the texts has been the fulfillment of the law. The authors has argued for this in slightly different ways, however, they have reached the same conclusion: that Hebrews states that the law is fulfilled through Christ, hence Israel has served its place as God's people and is replaced as God's chosen people by the Church.

Keywords: Letter to the Hebrews, replacement theology, reception history, John Chrysostom, Thomas Aquinas, Martin Luther, Tom Wright, NT Wright.

<b>1. Inledning</b>	<b>1</b>
1.1 Bakgrund	1
1.2 Syfte och frågeställning	2
1.3 Metod och teori	3
1.4 Material	7
1.5 Definitioner, avgränsningar och disposition	10
1.5.1 Definitioner	10
1.5.2 Avgränsningar	12
1.5.3 Disposition	12
1.6 Forskningsläget	13
1.6.1 Hebreerbrevet och ersättningsteologi	13
1.6.2 Hebreerbrevets ersättningsteologi enligt Aquino.	14
1.6.3 Hebreerbrevets syn på testamenten enligt Luther	15
1.6.4 Mitt bidrag	16
<b>2. Hebreerbrevet</b>	<b>17</b>
2.1 Åhörarna och adressater	17
2.2 Författaren	20
2.3 Datering	21
2.4 Struktur och genre	23
2.5 Syftet med brevet	24
2.6 Detaljanalys	26
<b>3. Fyra läsningar av Hebreerbrevet</b>	<b>33</b>
3.1 Johannes Krysostomos	34
3.1.1 Den historiska och kommunikativa situationen	34
3.1.2 Krysostomos text	36
3.1.2.1 Vad kommer ur Krysostomos läsning av Hebreerbrevet?	40
3.1.2.2 Hur ser läsningen ut?	41
3.1.3 Sammanfattning	45
3.2 Tomas av Aquino	46

3.2.1 Den historiska och kommunikativa situationen	46
3.2.2 Aquinos text	47
3.2.2.1 Vad kommer ur Aquinos läsning?	49
3.2.2.2 Hur ser läsningen ut?	51
3.2.3 Sammanfattning	58
3.3 Martin Luther	58
3.3.1 Den historiska och kommunikativa situationen	58
3.3.2 Luthers text	60
3.3.2.1 Vad kommer ur Luthers läsning av Hebreerbrevet?	63
3.3.2.2 Hur ser läsningen ut?	65
3.3.3 Sammanfattning	70
3.4 Tom Wright	70
3.4.1 Den historiska och kommunikativa situationen	70
3.4.2 Wrights text	71
3.4.2.1 Vad kommer ur Wrights läsning av Hebreerbrevet?	73
3.4.2.2 Hur ser läsningen ut?	75
3.4.3 Sammanfattning	78
<b>4. Diskussion, slutsats och sammanfattning</b>	<b>79</b>
4.1 Diskussion och slutsats	79
4.2 Sammanfattning	82
<b>5. Bibliografi</b>	<b>86</b>

# 1. Inledning

## 1.1 Bakgrund

Moses gav oss lag och krav, halleluja.

Jesus lyfter bördan av. Halleluja. SvPs 331

Pris vare dig, Gud Fader, som allting kommit från,

Och genom vilken allt består i Jesus Krist, din Son,

Och Anden, som bekräftar ditt förbund: Immanuel.

Treenig Gud, nu lovar dig ditt frälsta Israel. SvPs 641

Detta är fraser från två olika psalmer i den svenska psalmboken, som båda kan anses innehålla ersättningsteologiska resonemang. Tankar och uttryck likt dessa är så pass vanliga i Jesus-troende gemenskaper idag att de kan vara lätta att missa.

Ersättningsteologi har existerat ända sedan den tidiga kyrkan.<sup>1</sup> Genom tiderna har ersättningsteologin ändrats och tagit mer eller mindre plats. Vissa förändringar av denna teologi har lett till anti-semitism och ett grovt hat mot det judiska folket.<sup>2</sup>

I Nya testamentet finns diskussionen gällande förbund.<sup>3</sup> Finns det ett förbund eller två förbund? Har de Jesus-troende tagit över det judiska förbundet eller finns det ett judiskt och ett Jesus-troende förbund? Hur ska de Jesus-troende förhålla sig till dem som fortfarande är troende judar? Ur dessa diskussioner växte ersättningsteologin fram. Är bibeltexterna så entydiga som diskussionerna ofta antytt? Är idén om att kyrkan ersatt Israels folk självklar utifrån bibeltexterna? Mitt korta svar är nej. Det finns utrymme för tvetydigheter i förståelsen av texterna och därav också flera slutsatser att dra. De slutsatser man traditionellt dragit har haft stor inverkan på teologin. Särskilt gällande synen på kyrkan, Israel, judar, etc. men även vice versa; hur man sett på kyrkan, Israel, judar, etc. verkar ha haft påverkan på vilken tolkning av bibeltexten man sällar sig till. Olika personer från olika tider och kontexter har

---

<sup>1</sup> Termen *ersättningsteologi* tillkom på 1900-talet, men teologin bakom begreppet har funnits till sedan kristendomens tidiga århundraden. Kendall R. Soulen, "Replacement Theology", *A Dictionary of Jewish-Christian Relations*, 375–376.

<sup>2</sup> Kendall R. Soulen, *The God of Israel and Christian Theology* (Minneapolis: Fortress, 1996), 2–5; Matthew A. Tapie, *Aquinas on Israel and the Church: The Question of Supersessionism in the Theology of Thomas Aquinas* (Eugene: Pickwick Publications, 2014), 1–2, 10–14.

<sup>3</sup> T.ex. Rom 9–11; 2 Kor 3; Gal 4; Heb 8–9.

kommit fram till olika slutsatser, vilket väcker frågan: Vad i ersättningsteologi är tradition och vad är exegetik? Är ersättningsteologi något som finns i bibeltexterna eller är det en teologi som har traderats från tidigare sammanhang?

Hebreerbrevet anses ofta vara den bok i Nya testamentet som tydligast innehåller ersättningsteologiska resonemang.<sup>4</sup> Däremot finns det en ambiguitet i brevet då läsare av Hebreerbrevet dragit olika slutsatser angående Hebreerbrevets eventuella ersättningsteologiska resonemang, där vissa menar att brevet är ersättningsteologiskt och vissa menar att det inte är det. Mitt intresse ligger i hur dessa läsningar och tolkningar ser ut. Där flera frågor väcks hos mig så som:

- Hur ser läsningen ut och hur kommer man fram till sin slutsats?
- Varför har man läst och tolkat på ett visst sätt?
- Vilken form av exegetik har gjorts på Hebreerbrevet?

Vissa författare och läsningar av Hebreerbrevet har varit mer tongivande än andra och har påverkat hur andra människor i deras samtid och/eller senare i historien har läst och tolkat Hebreerbrevet. Jag vill i denna uppsats undersöka sådana tongivande författare och läsningar för att undersöka hur de har tolkat Hebreerbrevet.

## 1.2 Syfte och frågeställning

Syftet med denna uppsats är att undersöka hur eventuella ersättningsteologiska resonemang ser ut i fyra olika receptioner av Hebreerbrevet. För att kunna undersöka dessa receptioner av Hebreerbrevet kommer den primära metoden att vara receptionshistoria. Metoden innebär att undersöka hur en bibeltext tagits emot och förstås i ett visst sammanhang, samt effekten samhället haft på förståelsen av bibeltexten. Detta undersöks genom nedslag i olika tidsepoker. För denna forskning kommer följande historiska receptioner undersökas: Johannes Krysostomos (300/400-talet), Tomas av Aquino (1200-talet), Martin Luther (1500-talet), och N.T. Wright<sup>5</sup> (2000-talet).

---

<sup>4</sup> Pamela Eisenbaum, "Ritual and Religion, Sacrifice and Supersession: A Utopian Reading of Hebrews", i *Hebrews in Contexts*, red. Gabriella Gelardini och Harold Attridge, vol .91 av *Ancient Judaism and Early Christianity*, red. Cilliers Breytenbach och Martin Goodman (Leiden, Boston: Brill, 2016), 343–356.

<sup>5</sup> Hädanefter kommer jag benämna N.T. Wright som Tom Wright eftersom Tom är hans eget sätt att benämna sig själv när han skriver konfessionella texter.

Den övergripande frågeställningen för uppsatsen lyder: Hur ser de eventuella ersättningsteologiska resonemangen ut i mottagandet av Hebreerbrevet hos de fyra författarna Johannes Krysostomos, Tomas av Aquino, Martin Luther, och Tom Wright?

För att svara på huvudfrågan behövs följande underfrågor:

- Hur ser den historiska och kommunikativa situationen ut i varje enskild reception?
- Hur ser receptionen av Hebreerbrevet ut i respektive källor? Vilka perspektiv, tolkningar och begrepp lyfts fram?

### 1.3 Metod och teori

I denna undersökning kommer receptionshistoria att vara den övergripande metoden. Receptionshistoria är en tämligen ny metod inom exegetiken och ämnar att undersöka bibeltexter och dess effekt på senare utombibliska kulturuttryck.<sup>6</sup> Den grundläggande ståndpunkten inom receptionshistoria är att människan som läsare alltid är situerad; hon befinner sig i en viss kontext och utifrån det skiftar förståelsen av en text beroende på vem läsaren är. Genom en receptionshistorisk analys av Hebreerbrevets beskrivning av förbund kan de olika historiska lagren av förståelse bli tydliga. Då kan man söka och se eventuella förändringar och utvecklingar som har skett av en viss läsning.

Denna metod har sin uppkomst hos forskarna Hans-Georg Gadamer och hans student Hans Robert Jauss under andra hälften av 1900-talet. Gadamer upplevde att det fanns ett problem inom hermeneutiken där det saknades redskap för att kunna göra en rättvis interpretation av texter och deras betydelse. Grundfrågan som Gadamer diskuterade var: förståelse, hur det fungerar och hur det är möjligt. I förlängningen var det en diskussion om vad som är sanning.<sup>7</sup> Gadamer ansåg att dessa frågor behövde vara grunden för hermeneutiken och utvecklade därefter konceptet *Wirkungsgeschichte* som skulle vara till hjälp för att svara på hur förståelse kan gå till. Gadamer hävdade att *förståelse* enbart kan nås när mottagaren kopplar samman läsningen av en text med det sammanhang mottagaren

---

<sup>6</sup> Receptionshistoria kan även användas för att undersöka inombibliska receptioner där nytestamentliga författare har gjort en reception på en text från den hebreiska bibeln. Susan Gillingham, "Biblical Studies on a Holiday? Personal View of Reception History", i *Reception History and Biblical Studies: Theory and Practice*, red. Emma England och William John Lyons (London, New York: Bloomsbury, 2015), 17–30.

<sup>7</sup> Hans-Georg Gadamer, *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 6e uppl. (Tübingen: Mohr Siebeck, [1960] 1990), 1–5.



befinner sig i. Problemet inom hermeneutiken, hävdade Gadamer, var att det saknades en förståelse för tidigare förståelser i historien och en brist på kunskap i hur det påverkat människans nutida förståelse. Han menade att den erfarenhet läsaren bär med sig påverkar förståelsen av texten. Genom historien har läsning av Bibeln haft olika effekter på människan men människan har även haft olika effekter på läsningen av bibeltexten. Det var därför viktigt, menade Gadamer, att studera tidigare mottagares förståelser för att fullt ut kunna förstå sin egen förståelse. Gadamer definierade *Wirkungsgeschichte* till att vara just en historia av effekter.<sup>8</sup>

Gadamer använde konceptet av två horisonter när han talade om förståelse. De fördomar eller förförståelser människan kommer med till en text är den ena horisonten; den som ständigt ändras eftersom nya kunskaper och erfarenheter ändrar ens förståelse. Den andra horisonten är den historiska texten. För att kunna förstå en text måste en sammansmältning av de två olika horisonterna ske (så kallad *Horizontverschmelzung*), vilket i sin tur leder till en ny förståelsen av texten.<sup>9</sup>

Jauss kom senare att utveckla och nyansera Gadamers principer till att bli en metod och han skapade termen *Rezeptionsgeschichte* (receptionshistoria).<sup>10</sup> Jauss och Gadamer menade att vägen till att nå en förståelse för en text skapas utifrån författarens syfte, textens diskurs, samt textens mottagare.<sup>11</sup> De tre komponenterna är i dialog med varandra för att tillsammans kunna skapa mening. Ingen av komponenterna är ensam den objektiva meningen med texten men i processen av förståelse är alla komponenter en ofrånkomlig del av förståelse för en

---

<sup>8</sup> Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 305–311; Robert Evans, *Reception History, Tradition and Biblical Interpretation: Gadamer and Jauss in Current Practice* (London, New York: Bloomsbury, 2005), 2–3.

<sup>9</sup> Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 307–311; Evans, *Reception History*, 6–9.

<sup>10</sup> Anthony C. Thiselton, ”Reception Theory, H. R. Jauss and the Formative Power of Scripture”, *SJT* 65:3 (2012), 289–308.

<sup>11</sup> Gadamer och Jauss menar inte att författarens syfte är den korrekta förståelsen av en text och bör i detta arbete inte tolkas på ett sådant sätt. De hävdar snarare att varje författare haft ett syfte med sin text och att detta syfte tillsammans med kommunikationssituationen bör undersökas för att få en djupare förståelse av textens mening. Författarens syfte är således en del i att finna mening i en text men meningen ändras från mottagare till mottagare då varje läsare av en text förstår och uppfattar texten på olika sätt. Mötet mellan texten och mottagaren är därför deras huvudfokus men författarens syfte är en del av att nå en förståelse hos mottagaren. Hans Robert Jauss, *Toward an Aesthetic of Reception*, red. Hans Robert Jauss, övers. Timothy Bahti. vol 2 av *Theory and History of Literature*, red. Wlad Godzich och Jochen Schulte-Sasse (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982), 15; Evans, *Reception Theory*, 229–232.

historisk text.<sup>12</sup> De hävdade att i den ursprungliga kommunikationssituationen fanns det ett syfte med texten, en fråga som behövde svaras på. Gadamer formulerade sig så här: ”In Wahrheit kann man einen Text nur verstehen, wenn man die Frage verstanden hat, auf die er eine Antwort ist”.<sup>13</sup> Detta är i kontrast till exempelvis reader-response teorin som menar att förståelse bara är möjlig när mottagaren sätter in en text i sin egen kontext.<sup>14</sup> Jauss och Gadamer instämde med att förståelse i viss mån grundar sig i hur mottagaren gör texten förståelig från sin egen kontext, men de menade vidare att förståelse alltid måste ske i relation till textens syfte. På det sättet är varje reception inte en återskapare utan en medskapare till en text.<sup>15</sup> Vilket innebär att textens mening delvis ändrar sig med varje enskild mottagare;<sup>16</sup> utifrån denna idé ansåg Jauss det som viktigt att studera tidigare receptioner, eftersom man som läsare kan ärva förståelser från tidigare receptioner av en viss text. Omedvetet kan människan därför tolka in ett visst syfte med texten, eller en viss förståelse ifrån en specifik kontext. Det är därför av stor vikt att undersöka hur mottagare i andra kontexter har förstått en text, men även att undersöka den ursprungliga intentionen till texten.<sup>17</sup>

Med utgångspunkt i Gadamers horisontsammansmältning kom Jauss istället att tala om *horisonter av förväntan* (*Erwartungshorizont*). Han menade att läsaren kommer till en text med en viss förväntan eller ett visst ramverk och att den förväntan kan ändras från tid till tid. Arbetet med reception kan leda till att läsarens förväntningar ändras under arbetets gång

---

<sup>12</sup> Att leta efter de tre komponenterna är alltså en ofrånkomlig del i förståelse-processen. Evans uttrycker sig så här: ”Textual meaning cannot be located in the author’s intentions, but neither is it located in the experience of the reader— neither the ’ideal’ reader of some reception theory, nor the first readers constructed by historical critical researches. Yet understanding a historical text demands reconstruction of hypothetical first-reception, not as *precondition* of understanding, but inextricably within the process of understanding”. Evans, *Reception Theory*, 232; Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 195.

<sup>13</sup> Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 376.

<sup>14</sup> Grunden i denna teori är att textens mening skapas av varje enskild mottagare, vilket innebär att varje mottagare själv återskapar meningen med texten. Edgar V. McKnight, ”Reader-Response Criticism” i *To each Its Own Meaning: An Introduction to Biblical Criticism and Their Application*, red. Steven L. McKenzie och Stephen R. Haynes, rev. och exp., (Louisville: Westminster, 1999), 236–238; David Paul Parris, *Reception Theory and Biblical Hermeneutics* (Eugene: Pickwick Publications, 2009), 11; Evans, *Reception History*, 24; Thiselton, ”Reception Theory”, 291.

<sup>15</sup> Jonathan Roberts, *The Oxford Handbook of the Reception History of the Bible*, red. Michael Lieb, Emma Mason, Jonathan Roberts, och Christopher Rowland (Oxford: Oxford University Press, 2011), 4.

<sup>16</sup> Det finns dock gränser i en text till hur mycket den kan ändra sin mening. Parris, *Reception Theory*, 140–155.

<sup>17</sup> Jauss, *Aesthetic of Reception*, 18–36; Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 287–290.

vilket leder till att även horisonten ändras. Detta benämnde Jauss som: *differentiering av horisonter (Horizontabhebung)*.<sup>18</sup>

Jauss presenterade tre steg av tolkning som han kom att kalla *den triadiska tolkningen*. Det första steget är *förståelse*, det är en estetisk, pre-reflektiv, deltagande och insiktsfull läsning. Det andra steget är *interpretation*, med andra ord, att rent exegetiskt undersöka texten med förförståelsen som läsaren införskaffat under den första läsningen. Det tredje steget är *applikation*.<sup>19</sup> Den ställer frågor som ”vad säger texten?” och ”vad säger den till mig?”.<sup>20</sup> Även om dessa steg ger klarhet i hur förståelse fungerar, ger de inget detaljerat schema för hur metoden ska genomföras.<sup>21</sup> Ett sätt att genomföra metoden är att fråga mottagarnas texter de enkla frågorna: *vad, hur, och varför*. Jag anser att det är ett effektivt arbetssätt för att kunna undersöka vad som sker mellan en läsare och en text.<sup>22</sup>

Receptionshistoria är en mottagare-orienterad metod med fokus på avtrycken som Bibeln har gjort och gör i människors liv. Den ger utrymme för läsarens kunskap eller okunskap i ämne, källmaterial, intressen etc. David Paul Parris menar att detta, i förlängningen, är så tradition skapas. Enligt honom kommer människan med sina (ibland omedvetna) förutfattade meningar till en text och skapar en mening med texten från hennes kontext. De traditioner mänsklig kontext konstruerar kan även föras vidare till framtida generationer till att bli en sanning i hur bibeltexten ska förstås. Därför menar Parris att det är av största vikt att se tillbaka till traditionerna som skapats utifrån en bibeltext när man själv ska tolka en text. Faran blir annars, att läsaren omedvetet bär med sig tidigare traditioners förståelser av en texts innebörd.<sup>23</sup> Men med hjälp av receptionshistoria som metod, kan vi lära oss varför vi läser en text på ett visst sätt men även få upp ögonen på hur vi kan läsa texten på ett alternativt sätt.<sup>24</sup>

---

<sup>18</sup> Jauss, *Aesthetic of Reception*, 23–24; Evans, *Reception History*, 9–10.

<sup>19</sup> Jauss, *Aesthetic of Reception*, 139–140.

<sup>20</sup> Jauss, *Aesthetic of Reception*, 139, 146; Thiselton, ”Reception Theory”, 289–308.

<sup>21</sup> Jauss har fått mycket kritik för att inte ha ett tillräckligt tydligt metodologiskt mönster vilket har medfört svårigheter i att använda metoden. Evans, *Reception History*, 13.

<sup>22</sup> Jennifer Nyström, *Reading Romans, Constructing Paul(s): A Conversation between Messianic Jews in Jerusalem and Paul within Judaism Scholars* (Lund: Lunds universitet, 2021), 113.

<sup>23</sup> David Paul Parris, *Reading the Bible with Giants: How 2000 Years of Biblical Interpretation Can Shed New Light on Old Texts* (Eugene: Pickwick Publications, 2015), 65–67.

<sup>24</sup> Parris, *Reading the Bible with Giants*, 179–181.

Receptionshistorien är en metod som har genomgott och genomgår flera förändringar. En förändring är att arbeta med receptionshistorien baserat på enbart nutida receptioner.<sup>25</sup> Att därför använda ordet *historia* kan bli missvisande. Därför finns det olika namn på metoden och olika termer kan syfta på olika delar i metoden. Jag har valt att följa David Parris indelning; han menar att receptionsteori är paraplybegreppet för metoden, där receptionshistoria är en del av receptionsteorin som specifikt fokuserar på receptionen genom historien.<sup>26</sup> Denna uppsats fokuserar på receptionen genom historien. Det är inte enbart en specifik tid som undersöks utan det är receptionen på Hebreerbrevet genom flera episoder i historien som undersöks. Utifrån dessa premisser kommer termen *receptionshistoria* konsekvent att användas som metodval.<sup>27</sup>

Det finns två tillvägagångssätt att arbeta med denna metod. Antingen kan man arbeta så kallat *baklänges*. Detta innebär att man gör en historisk analys med start från en viss tidsera och arbetar sig bakåt tills man kommer till den ursprungliga texten. Den andra sättet är att arbeta *framåt*, vilket innebär att börja i den ursprungliga texten och att i analysen sedan arbeta framåt genom historien.<sup>28</sup> I denna uppsats kommer det sistnämnda tillvägagångssättet att appliceras. Detta val grundas i att arbetet är mer logiskt för mig eftersom det följer tidens gång och det då går att se vilka mottagare som har förlitat sig på tidigare läsningar, vilket skulle vara betydligt svårare att se om man arbetar bakåt. Att arbeta framåt innebär att analysen börjar i den ursprungliga texten från Hebreerbrevet med ett exegetiskt studium med både textens kontext och historia och fortlöper sedan genom de olika receptionerna fram till 2000-talet.

## 1.4 Material

Gällande primärmaterial och receptionshistoria finns det en inom-metodologisk diskussion om vad som utgör primärmaterialet. Inom exegetiken består primärmaterialet vanligtvis av en

---

<sup>25</sup> För att se en överblick av receptionshistorien med indelning av den gamla och nya receptionshistorien, läs: Nancy Klancher, "Genealogy for Reception History", *BibInt* 21:1 (2013): 107–129.

<sup>26</sup> Parris, *Reception Theory*, 188.

<sup>27</sup> Gillingham, "Biblical Studies on a Holiday", 19.

<sup>28</sup> Gillingham, "Biblical Studies on a Holiday", 19–20.

bibeltext som analyseras och undersöks med hjälp av sekundärmaterial. Inom receptionshistoria studeras däremot mottagandet av en bibeltext, med andra ord, hur bibeltexten har levt vidare genom historien. Analysen blir således inriktad på mottagarens material snarare än på bibeltexten. Frågan uppstår då: Vad är primärmaterial i forskningen, är det bibeltexten eller *receptionen* av bibeltexten?

Som nämnts tidigare, hävdar den teori som jag följer att en läsare finner förståelse i en text genom att undersöka de tre komponenterna: författaren, texten och dess mottagare. I receptionshistoria är fokus till stor del på mottagaren. Likväl, bör de andra komponenterna alltid finnas med i en analys av bibeltexten, och utgångspunkten bör således vara bibeltexten. Det är alltså inte enbart mottagarens text som är primärmaterial utan precis som i de flesta andra exegetiska metoder är bibeltexten en del av primärmaterial.<sup>29</sup>

Eftersom denna uppsats ämnar analysera ersättningsteologiska resonemang i mottagandet av Hebreerbrevet, kommer en del av primärmaterial att vara Hebreerbrevet. Jag utgår från den grekiska texten från NA<sup>28</sup>. Den andra delen av primärmaterial kommer vara de fyra mottagarnas texter. Valet av personer har gjorts utefter att jag velat att de dels ska representera olika epoker i historien, dels vara relativt tidstypiska i sin reception, och dels att personerna varit eller är tongivande i förståelsen av bibeltexten.

Den första receptionen jag valt att analysera är Johannes Krysostomos text *Homiliae in Epistolam ad Hebraeos*. Den är skriven under senantiken och är en av de mest utförliga texterna om Hebreerbrevet som finns kvar från antiken och är den första texten som behandlar Hebreerbrevet i sin helhet utifrån vad som finns kvar idag. Hans text är skriven som en predikan med inslag av vad vi idag kallar för kommentar. Krysostomos text är skriven på grekiska och han utgår från grekiska manuskript av Hebreerbrevet. Utdrag från Krysostomos text kommer jag att översätta från grekiska till svenska.

Den andra författaren som jag har valt att analysera är Tomas av Aquino. Tomas var en inflytelserik teolog och tillhörde högskolastiken. En stor del av hans texter finns bevarade än idag där han behandlar både teologiska ämnen och skriver kommentarer på Bibelns böcker. Texten jag valt att analysera heter *Super Epistolam B. Pauli ad Hebraeos lectura* och är en av de större kommentarerna som finns kvar från medeltiden. Aquinos text är skriven som en *lectura*, med andra ord, en form av beskrivning eller redogörelse på Hebreerbrevet som

---

<sup>29</sup> Gillingham, "Biblical Studies on a Holiday", 21.

användes i föreläsningar.<sup>30</sup> Aquino skriver sin *lectura* på latin och använder grekiska manuskript av Hebreerbrevets text. Utdrag från Aquinos texter kommer översättas från latin eller grekiska till svenska.

Den tredje författaren som jag valt att analysera är Martin Luther. Luther var en flitig författare och har skrivit föreläsningar på flera böcker i Bibeln. Jag kommer analysera hans text *Hebräervorlesung*. Vad som är speciellt med denna text är att Martin Luther är influerad av Krysostomos text och citerar flera gånger Krysostomos i sin tolkning på Hebreerbrevet. Luthers text är främst skriven på latin med inslag av tyska. Han har utgått från den latinska översättningen Basel bibel 1508 i sin bibelläsning, vilka även de kommer översättas till svenska.

Den sista receptionen är från vår nutid. Urvalet i denna period är stort och det finns många olika typer av texter att välja. Utvecklingen de senaste årtiondena har gått snabbt inom exegetiken, nya metoder och sätt att tolka och förstå Bibeln har uppkommit. Hur man skriver kommentarer på bibelböcker och vad som anses vara akademisk forskning har även det ändrats. De tre första receptionerna är skrivna utifrån vad vi inom exegetiken idag kan anse vara ett konfessionellt ramverk. Jag vill välja min sista mottagare utefter samma premisser. Jag har därför valt att ta en text som inte är akademiskt skriven utan konfessionellt skriven och har en utgångspunkt i att Bibeln är en enhetlig bok, skriven av människan men inspirerad av Gud, precis som de andra tre receptionerna.

Å andra sidan vill jag samtidigt att personen jag väljer ska vara väl insatt i ämnet och representativ för sin samtid. Därför har jag valt Tom Wright och hans text *Hebrews for Everyone*. Wright är en forskare i Nya testamentet, men har i denna reception av Hebreerbrevet valt att skriva en konfessionell kommentar utifrån sitt sammanhang i den anglikanska kyrkan och inte utifrån ett akademiskt perspektiv. Wright har utgått från grekiska manuskript i sina bibelcitater och har sedan översatt dem till engelska.<sup>31</sup>

---

<sup>30</sup> Ralph McInerny och John O'Callaghan, "Saint Thomas Aquinas" *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/aquinas/>.

<sup>31</sup> Wright tydliggör inte vilken grekisk utgåva han utgått från men det är troligt att han utgått från NA 27 då boken är skriven 2003 och NA 28 ännu inte hade getts ut.

## 1.5 Definitioner, avgränsningar och disposition

### 1.5.1 Definitioner

Ersättningsteologi är ett av de övergripande temata för uppsatsen. Även om teologin bakom begreppet funnits länge har inte termen *ersättningsteologi* existerat länge. Begreppet uppkom som en konsekvens av förintelsen där teologer började samtala om vilken roll judarna hade och vikten av hur man uttryckte sig om det judiska folket. En av de första definitionerna av ersättningsteologi kom 1996 när Kendall Soulen för första gången gör en grundlig analys och definition av vad ersättningsteologi är.<sup>32</sup> Han beskriver hjärtat av ersättningsteologin på följande sätt: "God chose the Jewish people after the fall of Adam in order to prepare the world for the coming of Jesus Christ, the Savior. After Christ came, however, the special role of the Jewish people came to an end and its place was taken by the church, the new Israel".<sup>33</sup>

När jag använder termen *ersättningsteologi* använder jag Soulens definition som menar att ersättningsteologi innebär att Gud ska ha ersatt Israels folk med kyrkan.<sup>34</sup> När Soulen talar om *hur* Gud ska ha ersatt Israels folk kommer han fram till att det finns två former på detta. Antingen den *straffande ersättningsteologin* som innebär att Gud har ersatt Israel på grund av att Israel inte accepterat Jesus som Messias och att Gud därför straffar sitt folk genom att kasta ut dem ur förbundet. Den andra formen är den *ekonomiska ersättningsteologin* som menar att Gud har ersatt Israels folk eftersom Kristus har uppfyllt de ceremoniella lagarna och att lagen och dess plats i förbundet är föråldrad. Det finns fler former som benämns med termen ersättningsteologi. De är däremot inte särskilt vanliga och därför kommer enbart den

---

<sup>32</sup> Soulen, *The God of Israel and Christian Theology*; Tapie, *Aquinas on Israel and the Church*, 19–23.

<sup>33</sup> Soulen, *The God of Israel and Christian Theology*, 1–2.

<sup>34</sup> Termen *kyrkan* är hos de fyra mottagarna en tydlig entitet, kristendomen och judendomen har blivit åtskilda vilket medför att de två entiteterna Israels folk och kyrkan kan ställas mot varandra. Däremot är termen *kyrkan* eller *kristendomen* inte existerande begrepp under tiden för Hebreerbrevets tillkomst. Terence Donaldson menar att Nya testamentets texter kan analyseras från ett ersättningsteologiskt perspektiv utifrån premissen att Israels folk ställs, inte emot kyrkan, utan emot en annan grupp som vill ta Israels plats och därmed exkludera judarnas plats som Guds utvalda folk. Den grupp som "hotar" Israel är gruppen av Jesus-troende icke-judar som senare i historien kommer att bli kyrkan eller religionen kristendom. Eftersom kyrkan är det begrepp som mottagarna diskuterar och använder och att också Soulens definition tillhör den vanligaste definitionen kommer den att användas i denna uppsats. Däremot kommer jag i undersökningen av Hebreerbrevet att undersöka ersättningsteologi utifrån entiteten judar och en annan entitet som "hotar" folket vilket i detta fall ska förstås som Jesus-troende icke-judar. För att läsa mer om den tidiga Jesus-rörelsens själv-definition, läs: Terence L. Donaldson, "Supersessionism and Early Christian Self-Definition", *JJMSJ* 3 (2016): 1–32.

*straffande ersättningsteologin* och den *ekonomiska ersättningsteologin* ingå i min definition av vad som kan förstås som ersättningsteologi.<sup>35</sup>

Eftersom den teologiska termen *ersättningsteologi* inte existerar vid tidpunkten för de tre första receptionerna behöver de undersökas utifrån om det finns ersättningsteologiska resonemang i texten. När jag använder termen *ersättningsteologiska resonemang* syftar jag på specifika begrepp och argumentationer i mottagarnas texter som ryms inom definitionen av ersättningsteologi. Inom den straffande ersättningsteologin uppmärksammas termer så som: straffa, tukta, bestraffa, återkalla, på grund av judarnas synd, på grund av judarnas olydnad, utvisa, utkasta. De argumentationer som uppmärksammas är de som beskriver om hur judarna valt bort Kristus (alltså Gud) och hur Gud som straff väljer bort dem och kastar ut dem ur förbundet eftersom judarna redan brutit mot förbundet när de inte följt Gud.

Inom den ekonomiska ersättningsteologin uppmärksammas termer som: överträffar, föråldrat, obrukbart, överlägset, fullkomnat, ersatt. De argumentationer som uppmärksammas är sådana som dels talar om kyrkan som det *sanna* eller *andliga*<sup>36</sup> Israel, och dels de argumentationer som talar om lagen som fullkomnad och således utdaterad.

*Förbund* är en central term inom ersättningsteologin. Termen *förbund* kommer från det hebreiska ordet ברית som används i den hebreiska bibeln och det grekiska ordet διαθήκη som används i LXX och Nya testamentet. Termen har tolkats och omtolkats i olika traditioner och kan definieras på olika sätt. Forskaren Simon Schoon har definierat vad han anser vara de två gemensamma kännetecknen i de olika tolkningstraditionerna. Hans definition lyder: "God initiates a covenant with a community of people, and that community accepts certain

---

<sup>35</sup> Soulen använder även formen *strukturell ersättningsteologi* vilket innefattar en djupgående teologi och analys av synen på hela Bibeln och på hur man definierar den hebreiska bibelns texter. Tapie, *Aquinas on Israel and the Church*, 20–22; Soulen, *The God of Israel and Christian Theology*, 1–2, 27–30; David Novak kom med en artikel 2019 med en ny definition av ersättningsteologi som han benämner som *hard* och *soft* ersättningsteologi. Som inte är begränsad till att kyrkan ersätter Israel utan även att Israel ersätter kyrkan. Novaks definition fokuserar på judisk-kristna dialoger och hur dessa två ska kunna möta varandra där Novak hävdar att en hård ersättningsteologi hämnar dialogen eftersom man anser att den andre parten behöver konvertera till "det rätta". Den mjuka ersättningsteologin är den som främjar dialog där Novak menar att en mjuk ersättning är att kyrkan "lägger till" eller ändrar något i förbundet mellan Gud och Israels folk och inte att Israel har blivit ersatt utan att snarare något enbart blivit tillagt. Med Novaks definition är i stort sett kristendomen i sig ersättningsteologisk för det är svårt att finna aspekter av kristendomen som inte ändrat eller lagt till något angående förbundet mellan Gud och Israel. Således är kristendomen per definition, enligt Novak, ersättningsteologisk vilket jag inte anser är riktigt. Därför kommer jag inte använda mig av Novaks indelning av ersättningsteologi utan jag håller mig till Soulens indelning. David Novak, "Supersessionism Hard and Soft", *First Things* 290 (2019): 27–31.

<sup>36</sup> Att tala om kyrkan som det *andliga* eller *sanna* Israel är ett vanligt resonemang hos ersättningsteologer. Tapie, *Aquinas on Israel and the Church*, 2–3.



obligations and responsibilities as covenant partners”.<sup>37</sup> De två kännetecknen i begreppet *förbund* är enligt Schoon ett folk som är partner i förbundet och obligationer eller ansvar som en del av förbundsöverenskommelsen. De två komponenterna är alltså *folket* och en så kallad *lag*. Det är dessa två komponenter som diskuteras inom ersättningsteologin. En diskussion om vilket folk som ingår i förbundet och vilken lag som gäller i förbundet. När jag använder begreppet *förbund* inbegriper det dessa två komponenter av *folk* och *lag*. Diskussionen om förbund som finns i Hebreerbrevet menar jag är en diskussion om hur man ska förstå och tolka vem som är Guds folk och vilken lag eller obligation som kommer med förbundet.

### 1.5.2 Avgränsningar

Uppsatsens syfte är att undersöka läsningar av Hebreerbrevet och därför kommer enbart receptionernas läsning av detta brev att undersökas. Bland de personer vars reception jag studerar, finns det andra texter som innehåller ersättningsteologiska resonemang. Jag kommer däremot inte ta hänsyn till deras andra texter, eftersom intresset enbart ligger i läsningen av Hebreerbrevet och med avgränsningen av ett omfattande verk hos varje person.<sup>38</sup> Således kan en eventuell slutsats vara att en eller flera receptioner inte är ersättningsteologiska i mottagarnas läsning av Hebreerbrevet även om mottagarna eventuellt ger uttryck för ersättningsteologiska resonemang i andra texter och i andra läsningar av Bibeln.

### 1.5.3 Disposition

Inledningsvis kommer jag börja analysen med att undersöka Hebreerbrevet. Detta innebär att jag undersöker den historiska kommunikationssituationen för att så långt som möjligt kunna fastställa författarens syfte och de första åhörarnas situation. Därefter kommer en analys göras av de avsnitt i Hebreerbrevet som kan anses bära på ersättningsteologiska resonemang. Detta leder sedan över till de fyra läsningarna av Hebreerbrevet. Varje reception kommer i denna uppsats framställas med först en inledande analys av deras historiska kommunikationssituationer, deras syn på Hebreerbrevets historiska kommunikationssituation

---

<sup>37</sup> Simon Schoon, ”Covenant” i *A Dictionary of Jewish-Christian Relations*, 109–111.

<sup>38</sup> De fyra författarna har enbart ett omfattande verk per person som behandlar Hebreerbrevet. Däremot finns det andra verk där de i viss mån hämtar citat från Hebreerbrevet. Exempelvis använder Krysostomos i sitt verk *Ad. Jud.* flera citat från Hebreerbrevet men själva texten är inte en beskrivning eller kommentar av Hebreerbrevet utan är en beskrivning av Krysostomos syn på judarna. Jag har därmed valt den text hos varje mottagare som gör en omfattande beskrivning av Hebreerbrevet.

samt receptionernas hermeneutiska nycklar när det kommer till deras bibelförståelse. Därefter görs en analys av deras texter där jag undersöker om det finns ersättningsteologiska resonemang i texten och hur de i sådana fall ser ut. Analysen mynnar sedan ut i en diskussions- och slutsats-del där jag sammanfattar mina slutsatser och diskuterar kort om hur var och en av receptionen har kommit fram till sin läsning och slutsats.

## 1.6 Forskningsläget

Uppsatsen är uppbyggd av tre delar; Hebreerbrevet, ersättningsteologi och receptionshistoria i form av de fyra mottagarnas reception. Kring varje enskild del finns det en relativt stor mängd forskning. Men med utgångspunkt från alla tre delar av uppsatsen är forskningen betydligt mindre utbredd. Jag har i min sökning av litteratur inte hittat någon forskning som undersöker receptionshistoriska läsningar på ersättningsteologiska resonemang i Hebreerbrevet. Det jag däremot funnit är forskning som är inriktad på en eller flera av de delar jag riktat in mig på. Forskningsöversikten kommer därför presenteras tematiskt utefter de delar av uppsatsen de belyser och bidrar till.

### 1.6.1 Hebreerbrevet och ersättningsteologi

Hebreerbrevet har historiskt sett inte varit det brev som forskare lagt fokus på gällande debatten om ersättningsteologi. De undersökningar som har gjorts om ersättningsteologi i Hebreerbrevet har till den stora majoriteten kommit fram till samma slutsats; att Hebreerbrevet är ersättningsteologiskt.<sup>39</sup> Utvecklingen de senaste decennierna har däremot lett till att flera forskare menar att Hebreerbrevet inte är ersättningsteologiskt utan att anledningen till att brevets tolkats så är på grund av att tolkaren varit färgad av tidigare läsningar och de sociala kontexter tolkaren befunnit sig i.<sup>40</sup>

---

<sup>39</sup> För att se en översikt på hur man uppfattat Hebreerbrevet som ersättningsteologiskt, läs: Lloyd Kim, *Polemic in the Book of Hebrews: Anti-Judaism, Anti-Semitism, or Supersessionism*, vol. 64 av *Princeton Theological Monograph Series*, red. K.C. Hanson (Eugene: Pickwick Publications, 2006), 8–12; Jesper Svartvik, ”Stumbling Block or Stepping Stone? On the Reception History of Hebrews 8:13\*” i *Hebrews in Contexts*, red. Gabriella Gelardini och Harold Attridge, vol. 91 av *Ancient Judaism and Early Christianity*, red. Cilliers Breytenbach och Martin Goodman (Leiden, Boston: Brill, 2016), 316–342.

<sup>40</sup> Alan C. Mitchell, ”’A Sacrifice of Praise’: Does Hebrews Promote Supersessionism?”, i *Reading the Epistle to the Hebrews: A resource for Students*, red. Eric F. Mason och Kevin B. McCrudden (Atlanta: SBL, 2011), 251–267.

Jesper Svartvik har skrivit artikeln ”Reading the Epistle to the Hebrews without Presupposing Supersessionism”. Svartviks tes är att Hebreerbrevet inte är ersättningsteologiskt. Han hävdar att anledningen till att forskare förstått brevet som ersättningsteologiskt är att de läser hela Hebreerbrevet utifrån en vers, vers 8:13. Svartvik lägger istället fram fyra argument för varför det inte finns någon ersättningsteologi i brevet, där han menar att brevet är skrivet till Jesus-troende judar i form av en eskatologisk predikan. När författaren till Hebreerbrevet talar om det gamla och nya förbundet är det utifrån ett eskatologiskt perspektiv där det nya förbundet ligger i framtiden.<sup>41</sup>

Richard Hays skriver i artikeln ”Here we Have no Lasting City” om hur han förstår Hebreerbrevet till att vara icke-ersättningsteologiskt. Hays hävdar att anledning till att man läst in ersättningsteologiska resonemang i Hebreerbrevet är för att forskare (han själv inkluderad) har haft en bristande exegetik. Exegetiken har i dessa undersökningar följt historiska förståelser av brevet och de slutsatser som gjorts historiskt har präglat exegetiken av brevet. Hays presenterar i sin artikel flera argument som visar på hur forskare tidigare har gjort exegetiska val som inte gör texten rättvisa. En viktig tolkningsnyckel för Hays är kontexten runt omkring Hebreerbrevet. Hans teori är att brevet är skrivet från en Jesus-troende jude till en sekt bestående av Jesus-troende judar där brevets syfte är att beskriva en form av liturgi för den judiska högtiden yom kippur. Utefter premissen att brevet är skrivet till en judisk sekt finns det ingen möjlighet att Hebreerbrevet ska läsas ersättningsteologiskt eftersom det nya förbundet är ett förbund för judarna själva. Hays förespråkar istället att Hebreerbrevets syn på förbund ska förstås utefter ”a form of Jewish sectarian ’New Covenantalism’”<sup>42</sup> där förbundet är ett nytt förbund för det judiska folket.<sup>43</sup>

### **1.6.2 Hebreerbrevets ersättningsteologi enligt Aquino.**

Matthew Tapie undersöker i boken *Aquinas on Israel and the Church* Aquinos ersättningsteologiska resonemang i samtliga av hans bibelkommentarer på Nya testamentet. Tapie bidrar i denna undersökning med en ny form av forskning. När forskare tidigare

---

<sup>41</sup> Jesper Svartvik, ”Reading the Epistle to the Hebrews without Presupposing Supersessionism”, i *Christ Jesus and the Jewish People Today: New Explorations of Theological Interrelationships*, red. Philip A Cunningham et al. (Grand Rapids: Eerdmans, 2011), 77–91.

<sup>42</sup> Richard Hays, ”’Here we have no lasting City’: New Covenantalism in Hebrews”, i *The Epistle to the Hebrews and the Christian Theology*, red. Richard Bauckham (Grand Rapids: Eerdmans, 2009), 158.

<sup>43</sup> Hays, ”Here We Have No Lasting City”, 151–172.

undersökt en eventuell ersättningsteologi hos Aquino har det varit ifrån *Summa theologica* och forskare har därför förbisett flera av hans bibelkommentarer och där speciellt Hebreerbrevet.<sup>44</sup> Tapie är därför en av de allra första att analysera ersättningsteologiska resonemang i Aquinos läsning av Hebreerbrevet. Aquinos läsning av Hebreerbrevet läses och jämförs sedan i ljuset av hans andra bibelkommentarer på Galaterbrevet, Romarbrevet, och Efesierbrevet.<sup>45</sup> Vilket är något jag inte gör i min forskning.

I kapitlet om Aquinos läsning av Hebreerbrevet menar Tapie att Aquino har en ekonomisk ersättningsteologisk läsning av Hebreerbrevet eftersom Aquino verkar se den ceremoniella lagen som avskaffad med Kristi ankomst.<sup>46</sup> Denna syn delar jag med Tapie.

### 1.6.3 Hebreerbrevets syn på testamenten enligt Luther

Forskaren Kenneth Hagen skriver i boken *A Theology of Testament in the Young Luther: The Lectures on Hebrews* om Luthers läsning av Hebreerbrevet. Hagen är en av få som har analyserat Luthers läsning av Hebreerbrevet. Hagens syfte är däremot inte att analysera Luther ersättningsteologiska resonemang utan hans syfte är att analysera Luthers teologi i Hebreerbrevet i ljuset av medeltida exegetik. Hagen menar att Luthers teologi kretsar kring begreppet *testamente*; där denna teologi berör kategorierna: relationen mellan de två testamentena, tro, och kristologi.<sup>47</sup> Relationen mellan de två testamentena är en diskussion om hur Luther förstår den gamla lagen från Sinai berg och den nya lagen som kommer med Kristus. För att kunna förstå Luthers syn på testamenten menar Hagen att det behöver göras i kontrast till och med hjälp av Luthers text *dictata*.<sup>48</sup> I Hagens forskning läses alltså Hebreerbrevet med hjälp av Luthers andra skrifter vilket är något som jag inte kommer att göra.

---

<sup>44</sup> Tapie, *Aquinas on Israel and the Church*, 48.

<sup>45</sup> Tapie, *Aquinas on Israel and the Church*, 5–8.

<sup>46</sup> Tapie, *Aquinas on Israel and the Church*, 82–85.

<sup>47</sup> Kenneth Hagen, *A Theology of Testament in the Young Luther: The Lectures on Hebrews* (Leiden: Brill, 1974), 117–118.

<sup>48</sup> Hagen, *A Theology of Testament*, 61–70.

#### **1.6.4 Mitt bidrag**

Mitt bidrag till forskningen är att jag i min forskning sätter ihop komponenterna Hebreerbrevet, ersättningsteologi, och receptionshistoria. Utifrån forskningsläget som beskrivits ovan finns det dels ingen forskning om ersättningsteologiska resonemang i Krysostomos läsning av Hebreerbrevet, dels ingen forskning om Tom Wrights läsning av Hebreerbrevet och dels inte en forskning på Hebreerbrevets ersättningsteologiska resonemang utifrån en receptionshistorisk metod. Således innehåller denna uppsats utforskad terräng.

## 2. Hebreerbrevet

Hebreerbrevet är en av de mest komplexa böckerna i Nya testamentet. Det finns flera oklarheter angående den historiska kontexten i Hebreerbrevet, vilket gör det utmanande att upptäcka vad brevets relevans och syfte var för författaren, de första åhörarna, och i förlängningen, för den nutida läsaren. Som nämnts tidigare, utgår denna forskning från att förståelsen av en text kommer från tre komponenter: författarens syfte, textens diskurs och mottagaren av texten. Med utgångspunkt i denna teori blir det därför av yttersta vikt att alla tre komponenter granskas noggrant för att nå en förståelse av texten.<sup>49</sup> Häri ligger komplexiteten i Hebreerbrevet: Det finns ingen tydlig mottagare, ingen tydlig datering för skrivandet, inget namn eller historisk bakgrund till författaren, inget uppenbart historiskt tillfälle eller dominerande inflytande bakom boken. Två av tre komponenter är osäkra, vilket gör det komplicerat i sökandet efter textens innebörd. Det finns dock flera teorier angående dessa ämnen. Men tyvärr råder det ingen konsensus angående dessa ämnen. Likväl anser jag att man som exeget behöver försöka hitta svaren rörande det historiska sammanhanget när man tolkar en perikop från Hebreerbrevet snarare än att ignorera problemen för att fullt ut kunna förstå perikopen som ska undersökas. Även om vi inte helt kan fastställa den historiska situationen, kan vi veta en del saker om sammanhanget; texten ger oss ledtrådar. Därav kommer detta kapitel att inledas med en genomgående analys av Hebreerbrevets kontext innan interpretationen av bibeltexten påbörjas.

### 2.1 Åhörarna och adressater

På 100-talet började termen "ἸΠΟΣ ΕΒΡΑΙΟΥΣ" förekomma som brevets titel. Exakt vilka *hebréerna* var, är fortfarande osäkert. Grupper som Jesus-troende i allmänhet, Jesus-troende

---

<sup>49</sup> Med författarintention eller författarens syfte menas i denna uppsats en undersökning om författarens syfte med sin text. Inte i bemärkelse att det syftet ger en objektiv mening till texten utan att det är en del i förståelseprocessen för att skapa mening med texten. Det har dock varit och är en stor diskussion angående författarintentionen. Vissa forskare hävdar att det antingen inte finns en författarintention, grundat på att man som författare inte alltid fullt ut vet vad syftet är med ens text. Ett annat tankesätt är att det inte går att hitta författarintentionen när författaren inte är tillgänglig för att berätta vad syftet var med texten. Ett tredje tankesätt är att författarintentionen är oviktig, vad syftet ursprungligen var med en text påverkar inte syftet för en text idag eftersom all förståelse är kontextuell. För vidare läsning för dessa hållningar, läs: W.K. Wimsatt Jr. och M.C. Beardsley, "The Intentional Fallacy" i *STRew*, red. Allen Tate, 54 (1946): 3.468–488; Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*, red. John Wild, i *Northwestern University Studies in Phenomenology and Existential Philosophy* (Evanston: Northwestern University Press, 1969).

icke-judar, och Jesus-troende judar har föreslagits som de ursprungliga mottagarna. Under det första århundradet, var begreppet *hebréer* i landet Israel, ett ord som användes främst för att beskriva det forntida Israel, istället för att tala om *judar* eller *israeliter*. Ordet kunde även användas för att visa på ens israeliska härkomst, att man var en del av Guds folk och tillhörde någon av de tolv stammarna.<sup>50</sup> I den hellenistiska kulturen, användes *hebréer* för judar som bodde i Israel och talade arameiska.<sup>51</sup> Hebreerbrevets originalspråk är emellertid grekiska och inte arameiska eller hebreiska. Det vore därför mer troligt att det skrevs till en grekisktalande gemenskap.<sup>52</sup>

Den traditionella uppfattningen hävdar att brevet är riktat mot Jesus-troende judar.<sup>53</sup> Det finns flera argument som talar för denna teori. Uttrycket *hebréer* antyder att den tilltalade gruppen är en judisk grupp som har sitt ursprung hos Israels folk. Men det finns även andra anledningar som stöder denna teori; inriktningen på levitisk praxis, Pentateuken i stort, det faktum att författaren antar att de alla vet vad han syftar på (till exempel 12:17 ἵστε γὰρ ὅτι ...” vilket är en hänvisning till när Esau berövades sin välsignelse), och att inga hedningar eller greker nämns i hela brevet indikerar också att gruppen var judisk.<sup>54</sup> Om det var riktat till Jesus-troende icke-judar, hade de behövt införskaffa goda kunskaper i den hebreiska bibeln för att förstå stora delar av författarens resonemang, vilket kan vara fallet men verkar inte lika troligt.

Man bör dock ta hänsyn till att församlingarna i Nya testamentet i de flesta fall inte bara bestod av en typ av kulturell/religiös grupp. I flera av de församlingar som har ett brev adresserat till dem, finns det både Jesus-troende judar och Jesus-troende icke-judar. Detta indikerar att denna församling, precis som de andra församlingarna, troligen bestod av både Jesus-troende icke-judar och Jesus-troende judar. Åhörarna i detta brev verkar dock vara åtskilda från sina ledare och andra personer i församlingen (13:17, 24). Det antyder att brevet

---

<sup>50</sup> Paulus skriver exempelvis i Fil 3:5 Ἑβραῖος ἐξ Ἑβραίων, där han verkar vilja argumentera för att han tillhör Israels folk, att han är en del av det utvalda folket, genom att använda uttrycket Ἑβραῖος”.

<sup>51</sup> Gerhard von Rad, Ἑβραῖος”, TDNT 3:373–377.

<sup>52</sup> Paul Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews*, NIGTC (London: Epworth, 1991), 21.

<sup>53</sup> F.F. Bruce, *The Epistle to the Hebrews*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1990), 3–9; Barnabas Lindars, *The Theology of the Letter to the Hebrews* (New York: Cambridge University Press, 1991), 4.

<sup>54</sup> Flera av Paulus brev talar om spänningarna mellan judar och greker/hedningar, och det är uppenbart att Paulus skriver till en församling med både judar och greker/hedningar. Till exempel: Rom 1:16; 1 Kor 1:24; Gal 3:28; Kol 3:11.

inte är riktat till en hel församling utan snarare en undergrupp som författaren känner väl, vilket gör förslaget att åhörarna var en judisk grupp (dock en judisk undergrupp i en gemenskap av Jesus-troende) möjlig och i viss mån sannolik.<sup>55</sup>

Att identifiera adressaterna för detta brev är en komplicerad uppgift. Texten ger inte mycket vägledning om var denna plats kan vara. Men en ledtråd som kan dras ut ur texten är hälsningen i 13:24 där författaren sänder hälsningar till församlingen från οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας. Det finns två möjliga tolkningar av denna hälsning. Den första är att det är en hälsning från människor som bor i Italien till hebreerna som bor någon annanstans. Detta skulle placera Hebreerbrevet någonstans utanför Italien och placera författaren som bosatt i Italien. Den andra möjliga tolkningen är att det är en hälsning från italienare till italienare. Det betyder att οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας innebär att människor som är från Italien, men nu bor någon annanstans, skickar tillbaka sin hälsning till sina italienska vänner som fortfarande bor i Italien, vilket skulle placera Hebreerbrevet i Italien. I Apg 18:2 använder författaren också termen ἀπὸ τῆς Ἰταλίας när han talar om hur Aquila och Priscilla lämnade Rom. På detta ställe betecknar Italien Rom, vilket också skulle vara det mest naturliga sättet att läsa Heb 13:24; att Hebreerbrevet är skrivet till en församling i, eller precis utanför, Rom.<sup>56</sup>

En annan ledtråd från texten som stöder den senare teorin kommer från 10:32–35. Författaren skriver att församlingen tidigare drabbats av misshandel och förföljelse och att några av dem fick sitta i fängelse. Denna händelse skulle stämma överens med förföljelsen i Rom under kejsare Claudius. Tillbaka till Apg 18:2 kan vi läsa om hur kejsare Claudius hade utfärdat ett dekret som förvisade judarna från staden Rom år 49<sup>57</sup> vilket var anledningen till att två Jesus-troende judar, Priscilla och Aquila, kom till Korint. Den romerska författaren Suetonius skrev också följande om denna incident: ”*Iudaeos impulsore Chresto assidue tumultuantis Roma expulit*”: ”Eftersom judarna var i ständig tumult med anstiftan av Chresto,

---

<sup>55</sup> W. L. Lane, *Hebrews 1–8*, WBC (Grand Rapids: Zondervan, 1991), Apple Books, kap. 1.3; D. A. DeSilva, *Perseverance in Gratitude: A Socio-rhetorical Commentary on the Epistle "to the Hebrews"* (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 32–35.

<sup>56</sup> Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews*, 29; Healy, *Hebrews*, 21–22; O'Brien, *The Letter to the Hebrews*, PNTC (Grand Rapids, Nottingham: Eerdmans, Apollos, 2010), Apple Books, kap. 1.3.

<sup>57</sup> År 49 har varit det årtal som forskare traditionellt trott utvisningen inträffade. Årtalet är baserat på Suetonius text. Den dateringen har de senaste decennierna diskuterats där alla årtal mellan 42–54 har föreslagits. Jag ger mig inte in i den diskussionen eftersom det exakta året inte är relevant för min tes angående mottagarna. För att läsa mer om dateringen, se: Dixon Slingerland, ”Suetonius Claudius 25.4, Acts 18, and Paulus Orosius 'Historiarum Adversum Paganos Libri VII:’ Dating the Claudian Expulsion(s) of Roman Jews”, *JQR* 83.1 (1992):127–144.



förvisade han [Claudius] dem från Rom”.<sup>58</sup> Detta stödjer att det fanns en form av förakt mot judar under denna tid och i viss mån även förföljelse.

Texten fortsätter i kapitel 11–12 med temat lidande, misshandel och plåga. Men det verkar som att det är något som istället händer med adressaterna i deras nutid (Heb 12:1–12; 13:1–3). Detta passar också väl in i tesen om Rom som destination för brevet. Kejsaren som efterträdde Claudius var kejsare Nero, också en förföljare, inte av judarna utan av de så kallade kristna i staden Rom. Han klandrade de kristna för löpelden i staden år 64 v.t. och plågade dem för deras, som han kallade det, ”*superstitionis novae ac maleficae*”: ”den nya onda vidskepligheten”.<sup>59</sup> Från år 64 och fram till Neros död år 68 skedde en massiv förföljelse av de så kallade kristna i staden.<sup>60</sup> Det är troligt att detta är den förföljelse som författaren skriver om i brevet.<sup>61</sup>

## 2.2 Författaren

I den tidiga kyrkohistorien tillskrevs brevets författarskap till Paulus, vilket dock ifrågasattes redan under andra århundradet av Clemens av Alexandria och Origenes.<sup>62</sup> Idag har forskare övergett denna tes eftersom brevet saknar Paulus presentation av sig själv, hans tydliga hälsningar, hans skrivstil men främst, för att författaren av brevet skriver att han blev Jesus-troende genom apostlarnas predikningar (2:3–4), vilket Paulus i Galaterbrevet, är tydlig med att han inte blev.<sup>63</sup> Å andra sidan har det funnits idéer om att författaren tillhörde den

---

<sup>58</sup> Suetonius, *Lives of the Caesars*. 5.25; Susan Fern, *Ancient Historians: A Student Handbook* (New York: Continuum, 2012), 163.

<sup>59</sup> Suetonius, *Lives of the Caesars*. 6.16.

<sup>60</sup> Tacitus skriver i större omfattning om vad som hände med de kristna under Neros tid. Tacitus, *Ann.* 15.44.

<sup>61</sup> Nästa förföljelse inträffar inte förrän i slutet av Domitianus regeringstid 95–96, eftersom Hebreerbrevet måste ha skrivits innan dess (se diskussion om datum nedan) är det mer troligt att förföljelsen i fråga är den från Neros regeringstid. Det ifrågasätts även bland forskare idag om det fanns en Domitiansk förföljelse, vilket gör fallet med Neros förföljelse ännu starkare. Brian W. Jones, *The Emperor Domitian* (New York: Routledge, 1992).

<sup>62</sup> Deras förslag var att innehållet i brevet tillhörde Paulus men att det var någon annan som skrev ner det och gav brevet dess stil. Clemens utvecklar sitt resonemang till att Paulus först skrev brevet på hebreiska och att det sedan översattes av Lukas till grekiska. Detta resonemang följer exempelvis Tomas av Aquino i sin förståelse av brevet. Attridge, *Epistle to the Hebrews*, 1; Donald Guthrie, *Hebrews: An Introduction and Commentary*, vol. 15, TNTC (Nottingham: IVP, 1983), 22.

<sup>63</sup> I Gal 1:14–17 beskriver Paulus hur han kom till tro på Jesus. Guthrie, *Hebrews*, 23; DeSilva, *Perseverance in Gratitude*, 2; Lane, *Hebrews 1–8*, kap. 1.1.

paulinska kretsen eftersom personen tycks vara väl införstådd i paulinsk teologi.<sup>64</sup> Förslagen om författarskap har främst varit Lukas, Barnabas eller Apollos. Apollos har ofta ansetts mest trolig på grund av Apollos alexandriska härkomst, och författaren till Hebreerbrevet verkar själv vara inspirerad av Filon, som också kom från Alexandria.<sup>65</sup>

Dessa teorier kan dock bara förbli teorier eftersom det inte finns något författarnamn. Författaren kommer därför i denna undersökning att förbli namnlös. Det är dock möjligt att hitta information om författaren utifrån texten. Författaren är förmodligen högutbildad i det grekiska språket; han<sup>66</sup> använder typisk grekisk retorik på en avancerad nivå och han har också en märkbart god grekiska jämfört med andra nytestamentliga författare. Baserat på hans grekiska kunskaper verkar grekiska vara hans modersmål vilket indikerar att författaren förmodligen är en judisk man i diasporan. Att författaren är en jude baseras på hans utmärkta kunskaper om den judiska offerkulten och hela hebreiska bibelns texter. Han har uppenbarligen studerat skrifterna noggrant och använder typiska judiska tolkningar i sitt brev men hänvisar samtidigt inte till den hebreiska texten; istället använder han konsekvent LXX.<sup>67</sup> Han använder också flera grekisk-kulturella liknelser som visar att han är välbekant med den kulturen. Detta indikerar att han förmodligen levde ute i diasporan som en Jesus-troende jude.<sup>68</sup>

## 2.3 Datering

Brevet var känt och spritt bland Jesus-troende i slutet av det första århundradet. Som nämnt tidigare, skriver författaren i 2:3–4 att han blivit Jesus-troende genom apostlarnas predikningar, han har alltså inte varit en del av Jesus-rörelsen från början. Senare i 5:12 framkommer det även att åhörarna varit Jesus-troende ett tag, vilket tyder på att åtminstone några decennier har gått sedan Jesus-rörelsens början. Det finns därför ytterst få som

---

<sup>64</sup> För att läsa mer om författarens relation till Paulus, läs: Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews*, 3–20.

<sup>65</sup> Attridge, *Epistle to the Hebrews*, 4; Guthrie, *Hebrews*, 23; Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews*, 11.

<sup>66</sup> Det maskulina pronomenet i 11:32 förutsätter att det är en man som skriver. Attridge, *Epistle to the Hebrews*, 5.

<sup>67</sup> LXX var, från början, skapad för de judar som levde i diasporan och hade glömt det hebreiska språket. Lane, *Hebrews 1–8*, kap. 1.3.

<sup>68</sup> DeSilva, *Perseverance in Gratitude*, 3–16; Attridge, *Epistle to the Hebrews*, 5–6.

förespråkar en datering av brevet före år 60.<sup>69</sup> Den övre gränsen på tillkomst brukar anses vara runt år 90. Denna slutsats dras utifrån följande faktorer: År 95–96 nämner Clemens av Rom brevet i sina egna skrifter, vilket indikerar att Hebreerbrevet skrevs före det och troligen inte senare än 90–94.<sup>70</sup> Ytterligare en faktor att ha med i diskussionen om den övre gränsen för brevets tillkomst är om den Timoteus som omnämns i 13:23 är samme Timoteus som var Paulus medhjälpare. Om så är fallet är det svårt att föreställa sig att han fortfarande lever och är i så pass god hälsa att han är redo att resa vid ett årtal närmare år 100 eftersom han då måste varit en mycket gammal man.<sup>71</sup> De alternativ som ses som rimliga är alltså någon gång mellan år 60–90. Diskussionen angående Hebreerbrevets tillkomst brukar därför landa i om Hebreerbrevet är skrivet före eller efter templets fall år 70. Vilken datering man som forskare kommer fram till beror på hur man definierar resterande delar av den historiska kontexten.<sup>72</sup>

Den linje som fastställer dateringen till efter templets fall, alltså någon gång på 70–80-talet menar att författaren inte hade kunnat tala om offerkulturen och om tabernaklet som den gamla ordningen om templet fortfarande fanns kvar. Vissa forskare som förespråkar denna linje menar att syftet med brevet just är ett svar om hur de Jesus-troende judarna ska hantera templets förstörelse.<sup>73</sup>

De forskare som förespråkar en datering till innan templets fall argumenterar utifrån två sätt; det första är baserat på templets förstörelse år 70. Där forskare menar att brevets ständiga hänvisning till templet och offerkulten skulle datera brevet till innan templets förstörelse, eftersom författaren aldrig nämner att templet skulle ha förstörts. Jag anser dock inte detta som ett hållbart argument. Med en noggrann läsning av brevet kommer man att upptäcka att författaren aldrig talar om templet. Han hänvisar konsekvent tillbaka till tabernaklet ute i

---

<sup>69</sup> Attridge, *Epistle to the Hebrews*, 6.

<sup>70</sup> Både Clemens av Rom och Hermas Herden nämner delar av Hebreerbrevet i deras eget brev omkring år 96. Bruce, *Hebrews*, 21; Lindars, *The Theology of the Letter to the Hebrews*, 5–6.

<sup>71</sup> Attridge, *Epistle to the Hebrews*, 9; I Apg 16:1–3 kan man läsa om när Paulus träffar Timoteus och tar med sig honom på sina missionsresor. Detta är ca år 49.

<sup>72</sup> Attridge, *Epistle to the Hebrews*, 8–9; Gareth Lee Cockerill, *The Epistle to the Hebrews*, NICNT (Grand Rapids, Cambridge: Eerdmans, 2012), 34–40.

<sup>73</sup> Marie E. Isaacs, *Sacred Space: An Approach to the Theology of the Epistle to the Hebrews*, red. Stanley E. Porter JSNTSup 73 (Sheffield: JSOT Press, 1992), 223; Ellen Bradshaw Aitken, "Portraying the Temple in Stone and Text: The Arch of Titus and the Epistle to the Hebrews", i *Hebrews: Contemporary Methods - New Insights*, red. Gabriella Gelardini. BibInt 75 (Atlanta: SBL, 2005), 131–148; Gabriella Gelardini, "Hebrews, an Ancient Synagogue Homily for Tisha Be-Av: Its Function, Its Basis, Its Theological Interpretation", i *Hebrews: Contemporary Methods — New Insights*, red. Gabriella Gelardini. BibInt 75 (Boston: SBL, 2005), 107–127.

öknen men aldrig till templet. Det faktum att författaren talar om kulten och dess offersystem i presens tyder på att den ska förstås som en tidlös tid och inte uttryckligen något som händer i deras nutid.<sup>74</sup> Vilket inte alls behöver betyda att templet fanns kvar. Min egen bedömning är att brevet skrevs före templets förstörelse, emellertid är det viktigt att vara försiktig när man försöker fastställa fakta baserat på vad som *inte* finns i texten. Det andra sättet att argumentera för en datering innan år 70 baseras på hur man definierar syftet på brevet. Enligt denna linje menar man att de avsedda åhörarna hade sin bostad i Rom och att de hade lidit av förföljelse genom ett dekret verkställt av kejsar Claudius. Detta dekret utfärdades år 49 v.t. och är något som författaren till Hebreerbrevet säger hände τὰς πρότερον ἡμέρας (10:32). Om förföljelsen som åhörarna stod inför var den neroianska förföljelsen, kommer dateringen att bli någonstans mellan 65–68 v.t.<sup>75</sup> Denna datering är den som jag anser vara mest trolig då den passar in i min definition av både åhörarna och syftet med brevet (se längre ner) och är därför den linjen som jag förespråkar.<sup>76</sup>

## 2.4 Struktur och genre

Hebreerbrevet liknar inte andra brev i Nya testamentet när det gäller genre. Till skillnad från andra brev saknar den en tydlig introduktion och en tydlig beskrivning av mottagarens situation. Istället ses Hebreerbrevet som en form av predikan som förmodligen skulle

---

<sup>74</sup> Josefus skrev exempelvis i presens när han talade om templet och offerkulten trots att han levde efter templets förstörelse. Josephus, *Ant.* 3.151–224.

<sup>75</sup> Bruce, *Hebrews*, 20–23; Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews*, 21–33; Donald A. Hagner, *Hebrews*, NIBCNT 14 (Peabody: Hendrickson, 1990), 1–8; Philip Edgcumbe Hughes, *A Commentary on the Epistle to the Hebrews* (Grand Rapids: Eerdmans, 1977), 10–32; Lane, *Hebrews 1–8*, kap. 1.9; George H. Guthrie, *Hebrews*, NIVAC (Grand Rapids: Zondervan, 1998), 19–23; Peter T. O'Brien, *The Letter to the Hebrews*, kap. 1.4.

<sup>76</sup> Det finns även en annan linje som förespråkar 90-talet som datering för brevet några år innan Clemens av Rom och Hermas av Rom nämner det år 95–96. Denna slutsats drar man utifrån att man tror att syftet med brevet är att mottagarna är nedstämda för att Jesus inte kommit tillbaka än, att det har en otillräcklig bild av Jesus och att de befinner sig i ett socialt utanförskap. De drar även denna slutsats utifrån att brevet är influerat av neo-platoniska, gnostiska, och romersk retoriska tankar vilket var mer populärt under slutet av århundradet. Denna linje är dock inte särskilt vanlig och menar att åhörarna är Jesus-troende icke-judar. Exempel på forskare som följer denna linje är: E. Kasemann, *The Wandering People of God: An Investigation of the Letter to the Hebrews*, övers. R. A. Harrisville och I. L. Sandberg (Minneapolis: Augsburg, 1984), 24–25; James Moffatt, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Hebrews*, ICC (New York: Charles Scribner's Sons, 1924), xxiv, xxvi; Hans-Friedrich Weiss, *Der Brief an die Hebräer*, KEK 13 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991), 72–73.

framföras muntligt.<sup>77</sup> Författaren skriver i 13:22 att det han har gjort är att skriva παρακλήσεως (uppmaningar) till åhörarna. Hebreerbrevet består i sin form av undervisning och uppmaningar varvat med varandra. Även om det främst är den sista delen (kapitel 10–13) som främst består av uppmaningar, förekommer uppmaningarna genom hela brevet (1–10).

I stora drag kan man dela upp Hebreerbrevet i två delar. Del 1:1–10:18, är en utläggning om tron på Jesus, och del två 10:19–13:5, är uppmaningar angående hur man som Jesus-troende bör leva. Om man ska ha en snävare struktur och disposition måste en mer grundlig analys av brevet göras.<sup>78</sup>

När man läser Hebreerbrevet är det tydligt att författaren använder flera retoriska resonemang och använder den retoriska stilen epideictic, vilket tyder på att en retorisk analys av Hebreerbrevet är en lämplig modell att följa.<sup>79</sup> Den klassiska retoriska analysen är en populär metod för att strukturera Hebreerbrevet, men hur man avgränsar de olika sektionerna kan variera.

Wolfgang Nauck fann i sin undersökning att brevet var indelat i tre delar där varje avsnitt bildas av ett *inclusio*. Den första delen är 1:1–4:13 som fokuserar på ”Guds ord”. Del två är 4:14–10:31 som börjar med Jesus som överstepräst och hans arbete som leder till uppmaningarna i 10:23 att hålla fast vid den bekännelsen. Den sista delen är 10:32–13:25 som fokuserar på uppmaningar och trofasthet. Detta avsnitt visar på att den teologiska utläggning som gjorts tjäna uppmaningarna som sedan kommer. Med hans starka paranesis visar författaren att den är den uppmanande delen som är tyngdpunkten i texten.<sup>80</sup>

## 2.5 Syftet med brevet

Tillbaka till syftet med brevet. Ovanstående slutsatser, som gjorts i analysen av det sociala sammanhanget och brevets struktur, har gett resultat för att hjälpa till att ta reda på vad syftet med brevet kan vara. Sammanfattningsvis är brevet sannolikt skrivet av en Jesus-troende jude

---

<sup>77</sup> James Swetnam, ”On the Literary Genre of the ’Epistle’ to the Hebrews” i *Novum Testamentum* 11 (1969), 261; Peter J. Tomson, ”If this be from Heaven”: *Jesus and the New Testament Authors in their Relationship to Judaism* (The Biblical Seminar 76; Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001), 354.

<sup>78</sup> För exempel på snävare strukturella analyser, läs: Cockerill, *The Epistle to the Hebrews*, 60–84; James W. Thompson, *Hebrews*, Paideia (Grand Rapids: Baker, 2008), 16–20; DeSilva, *Perseverance in Gratitude*, 39–75.

<sup>79</sup> Thompson, *Hebrews*, 16.

<sup>80</sup> Thompson, *Hebrews*, 15, 17–20.

ute i diasporan till en gemenskap i, eller precis utanför Rom, och till en undergrupp i denna gemenskap som består av Jesus-troende judar. I Hebreerbrevet består kapitlen 1:1–10:18 av en redogörelse för hur Jesus och tron på honom överträffar allt. Efter denna redogörelse går författaren omedelbart till det aktuella problemet. Det börjar med, som författaren själv beskriver det, παρακλήσεως (13:22), som kan översättas till *uppmaning* eller *uppmuntran* (och mer uttryckligen *uppmaning* eller *uppmuntran* under sorgens tid).<sup>81</sup> Författarens παρακλήσεις är baserad på den lära de just hört och är avsedd att ge dem självförtroende och uthållighet (10:5–26). Varför behövs det självförtroende och uthållighet i denna församling? Varför är författaren så ivrig att ge dem παρακλήσεις om deras tro på Jesus? Svaret kommer i kapitel 12. Åhörarna och eller somliga i deras gemenskap hade tidigare förföljts på grund av deras tro på Kristus (10:32–34) och det verkar i kapitel 12 som att det åter igen är en förföljelse av deras församling. Författaren försöker därför uppmuntra dem och påminna dem om vad de har i Kristus och hur de kan fortsätta leva enligt Guds vilja (12:28) och göra vad som behagar Herren (13:21).

Utifrån den strukturella analysen av brevet är det inte den första undervisande delen av brevet som är huvudfokus utan brevets syfte är dess uppmaningar eller uppmuntringar till den judiska gruppen som lever i förföljelse. Tanken är att de ska bli uppmuntrade och ännu mer trofast hålla sig till Jesus och uthålligt leva likt Jesus.

Det traditionella sättet att se syftet med brevet är att det är en varning om att inte återvända till judendomen.<sup>82</sup> Då har man utgått från att brevet är skrivet till judar som blivit Jesus-troende men som under brevets tillkomst har saknat den judiska fromheten och vänt tillbaka från Kristus och deras nya fromhet. Brevets syfte har således varit att varna från judendomen genom att visa på hur deras nya tro är mycket bättre genom att kritisera den judiska tron. Detta har varit ett dominerande sätt att tänka angående Hebreerbrevet och har till viss mån satt sina spår i hur man har tänkt angående den judiska tron och dess fromhetstradition.

---

<sup>81</sup> O. Schmitz, "παρακλήσεις", TDNT 5:778.

<sup>82</sup> Guthrie, *The Letter to the Hebrews*, 46–50.

## 2.6 Detaljanalys

I ovanstående argumentation har ett försök gjorts att fastställa författarens intention och de första mottagarnas situation. Därav är två av tre komponenter fastställda för att kunna förstå meningen med denna bibeltext. Den sista komponenten är textens diskurs, vad det står i texten. Ingen av dessa komponenter existerar i ett vakuum utan de är beroende av varandra. Därför kommer det i interpretationen av bibeltexten innehålla delar av alla tre komponenter för att kunna få en rättvis förståelse av texten.

Ett av det mest centrala orden och teologiska begreppen i brevet är ordet διαθήκη<sup>83</sup> som översätts antingen till förbund eller testamente. I LXX översätts det hebreiska ordet ברית som betyder förbund med ordet διαθήκη. I hellenistiska sammanhang används däremot ordet συνθεκε när man talar om förbund. Ordet διαθήκη syftar i de sammanhangen till att beskriva någons testamente och sällan till att beskriva ett förbund.<sup>84</sup>

Eftersom författaren tydligt använder LXX i citat från hebreiska bibeln och verkar ha sina rötter i judendomen, är det troligt att han även anammar LXX sätt att använda διαθήκη till att bli en direktöversättning av ordet ברית, alltså ordet *förbund*. Men då inte förbund i allmänhet utan författaren till Hebreerbrevet verkar enbart syfta till det förbund som slöts på Sinai berg.<sup>85</sup> Författaren till brevet har som tidigare påvisats haft en god grekiska och var med all sannolikhet medveten om ordets dubbla betydelse och hur det användes i hellenistiska sammanhang. I kap 9:15–18 leker han därför med ordet διαθήκη till att i just det sammanhanget skifta innebörd mellan orden *förbund* och *testamente*. Han börjar tala om det eviga arvet som blir giltigt i det nya *förbundet* (vers 15) till att fortsätta sitt argument med idén om ett testamente som enbart kan testamenteras efter någons (här Jesu) död och sedan gå tillbaka till att tala om det första förbundet.<sup>86</sup> Detta blir en lek med ord där det alterneras mellan de olika betydelserna för att få en djupare bild av vem Jesus är.<sup>87</sup> Det är däremot

---

<sup>83</sup> I NT används ordet 33 gånger, 17 av de gångerna är Hebreerbrevet. Behm, ”διαθήκη”, TDNT 2:157–161.

<sup>84</sup> Behm, ”διαθήκη”, TDNT 2:158–160.

<sup>85</sup> Forskaren Mary Healy har gjort analysen att författaren använder enbart ordet διαθήκη när han talar om förbundet vid Sinai och det nya förbundet. I talet om förbundet med Abraham använder författaren istället ordet ἐπαγγελία, *löfte*. Han vill alltså hjälpa mottagaren att förstå exakt vilket förbund han syftar på. Healy, *Hebrews*, 172–173.

<sup>86</sup> Behm, ”διαθήκη”, TDNT 2:160–161.

<sup>87</sup> Healy, *Hebrews*, 175–77.

tydligt att de resterande gångerna som ordet används i brevet ska det förstås just som förbund och då alludera bak till den hebreiska bibeln och dess användning av ordet förbund.<sup>88</sup>

Det som författaren alltså diskuterar i brevet, främst i kap 8–9, är det mosaiska förbundet i termer av det första/gamla förbundet och hur det ska förstås i ljuset av det andra/nya förbundet som kommer med Jesus och som Jeremia 31 (i LXX 38 och MT 31) förutspådde. I hebreiska bibeln finns det flera förbund som sluts mellan Gud och människor men författaren är konsekvent med att enbart benämna det förbund som slöts på Sinai som *förbund*. När han till exempel tar upp förbundet mellan Gud och Abraham<sup>89</sup> (6:13) benämner han istället det som *ἐπαγγελία* (löfte) för att tydliggöra vilket förbund författaren syftar på.

Frågeställningen för analysen av Hebreerbrevet är: Menar författaren att kyrkan (de som tror på Jesus) har ersatt Israels folk som förbundsfolket hos Gud? I en lättvindig läsning av Hebreerbrevet kan man svara ja på den frågan, men vid en närmare exeges av den historiska situationen och av grundtexten kommer jag i min läsning av Hebreerbrevet fram till att så inte är fallet.<sup>90</sup> Författaren verkar inte antyda att kyrkan har ersatt Israels förbund och verkar inte heller kritisera den judiska tron eller sätta den i polemik med den Jesustroende rörelsen. Det jag istället föreslår är att författaren talar om ett *förnyat förbund* med sitt folk Israel som bygger på det första förbundet som slöts på Sinai. Författaren till Hebreerbrevet verkar mena att förbundet är något som har varit utlovat i den hebreiska bibeln och att det inte är något nytt löfte som har gjorts i samband med Jesu död och uppståndelse. Alltså är det ett förnyat förbund mellan Israel och Gud, som är utlovat i skrifterna och uppfyllt genom Jesus. Jag kommer ge (5) argument för denna tes.<sup>91</sup>

1. Författaren verkar i 8:5 vilja lyfta fram att tanken med det himmelska och jordiska tabernaklet är hämtat från den hebreiska bibeln och att det således inte är en någon ny teologisk tanke som kommit med Jesus-rörelsens framfart utan något som är grundat i Israels historia. Författaren fortsätter i kapitel 8 att beskriva översteprästens tjänst från kapitel 7, och överlappar till att tala om det jordiska och himmelska tabernaklet och om vem som gör tjänst

---

<sup>88</sup> Behm, "διαθήκη", TDNT 2:160–161.

<sup>89</sup> I Gen 15:18 är det tydligt att det är ett förbund det är frågan om och inte löfte. Både MT och LXX använder ordet för *förbund*.

<sup>90</sup> Forskaren Richard Hays ger och är själv ett exempel på detta; där han tidigare ansåg att Hebreerbrevet var ersättningsteologiskt men där han senare vid en närmare exeges av texten erkänt sitt misstag och ändrat sig i frågan. Hays, "Here We Have No Lasting City", 151–172.

<sup>91</sup> Dessa tankar är influerade av: Hays, "Here We Have No Lasting City", 151–172.



i vilket tält. Analogin om de två tabernaklen hämtar han från Exod 25 där Mose får i uppdrag att sätta upp tabernaklet i öknen. Författaren argumenterar att Jesus är den främste översteprästen eftersom han inte tjänar i det jordiska tabernaklet utan i det himmelska, då det himmelska är det ursprungliga och originalplanen. Författaren skriver i 8:5: ”Det de [jordiska prästerna] tjänar är ett exempel och en skugga av det himmelska, precis som det blev känt för Mose i ett orakel angående att sätta upp tältet: För ’se’ säger han ’du ska göra allt enligt den modell [τύπον] som har blivit visad för dig på berget’”. Ordet τύπον bör förstås som originalplan eller ur-modell.<sup>92</sup> Det är från *typos* den ursprungliga tanken är. Författaren till Hebreerbrevet vill här visa att idén med det *jordiska* tabernaklet kommer från Torah, att idén alltid har varit att tabernaklet i öknen skulle vara ett exempel eller en *antityp* (9:23) av det originella tabernakel som Mose fick se på berget. Det är det tabernakel som Herren själv byggt i himlen (8:3) som är det verkliga tabernaklet och det jordiska tabernaklet skulle aldrig vara något annat än provisoriskt med syftet att peka på Jesu offerdöd.<sup>93</sup>

I flera översättningar av 8:5 översätts ordet *κεχηρημάτισται* till *varnad*, vilket leder till att fokus i versen snarare läggs på att Mose blev *varnad* att följa instruktionerna för modellen han fick se på berget än att fokus istället ligger på att han på berget blev visad den himmelska urmodellen.<sup>94</sup> Ordet *χηματίζω* används både i LXX och NT för ett orakel, gudomlig instruktion, uppenbara, tala eller en gudomlig varning.<sup>95</sup> Hur man som översättare väljer att översätta ordet avgörs av sammanhanget. Jag anser att *χηματίζω* bör översättas som *orakel* eller *tala* i detta sammanhang då det mer tydligt blir en emfas på att Mose blev visad en ur-modell på berget. Att det är ur-modellen som är fokus i versen visas i kapitel 9 där författaren i en längre utläggning tydliggör skillnaden på det jordiska och himmelska tabernaklet.<sup>96</sup>

---

<sup>92</sup> L. Goppelt, ”τύπος”, TDNT 8:246–259.

<sup>93</sup> O’Brien, *The Letter to the Hebrews*, kap. 2.6.

<sup>94</sup> Exempel på sådana översättningar är: NRSV, NIV, NASB, AMP, CSB, och NLT.

<sup>95</sup> B. Reicke, ”χηματίζω”, TDNT 9:480–82.

<sup>96</sup> Orden *orakel* och *tala* passar även som en bättre översättning utifrån Exodus 25 i LXX. I Exod 25:1 står det ”ἔλάλησε Κύριος πρὸς Μωυσῆν λέγων” och därefter följer instruktioner till Mose om hur Mose ska bygga tabernaklet. Ingenstans i detta kapitel finns ett ord som *varning* med utan i Exod 25:1 är det tydligt att det står *tala*.

Även Filon har en liknande interpretation av Exod 25:40 där han i sin kommentar *Vit. Mos. 2.74* förklarar att Mose gjorde tabernaklet i öknen utifrån ärke-typen han hade fått se uppe på berget. Att även Filon argumenterat på liknande sätt om det himmelska och jordiska är ett argument för att Hebreerbrevets författare inte är en ersättningsteolog eller anti-judisk utan att hans interpretation på Exod 25 stämmer överens med samtida judiska tolkningar på de två tabernaklen. Hays, ”Here We Have No Lasting City”, 160.

Detta argument visar på att författaren använder den hebreiska bibeln för att grunda sin tes. Författaren vill poängtera att det är utifrån Exodus som tanken med det himmelska och jordiska tabernaklet har uppstått och att det inte är en ny idé som uppstått i den Jesus-troende gemenskapen utan något som hela tiden ingått i Guds plan för Israel.

2. I valet av manuskript i de grekiska utgåvorna har man i vers 8:8 valt läsning αὐτοῦς istället för αὐτοῖς vilket kan medföra en ersättningsteologisk förståelse om varför förbundet förnyas. Jag anser att αὐτοῖς är en lika trolig (om inte en mer trolig) läsning av 8:8 vilket skiftar fokus från att det inte är människans synd som leder till förbundets förnyelse utan att det är förbundets brister som leder till förbundets förnyelse.

Hebreerbrevets författare går vidare i utläggningen om det nya (eller förnyade) förbundet genom att i sin helhet citera profetian i Jer 31. Jeremia 31 talar om att Herren ska komma med ett nytt förbund till sitt hus Israel. Anledningen till att det behövs ett nytt förbund menar författaren är för att det första förbundet hade brister, det var inte utan skuld (ἄμεμπτος). Det är tydligt att det är förbundet som har brister och att det är det som behöver förnyas, det står inte att folket behövde förnyas på grund av deras synd.<sup>97</sup> Man stöter dock på ett problem när man kommer till vers 8:8. I olika manuskript finns det olika läsningar av ordet αὐτοῦς, antingen att det är ackusativ och ska läsas ihop med μεμψόμενος vilket blir läsningen: ”[H]ittandes fel med dem, säger han” vilket innebär att det är människorna som är felet. Eller kan man följa manuskripten som läser αὐτοῖς som är dativ och istället sitter ihop med λέγει vilket ger läsningen: ”Hittandes fel [med förbundet], säger han till dem...”. I NA<sup>28</sup> och SBLGNT har de följt den första läsningen som främst finns i Codex Alexandrinus. Detta manuskript är ett av de mer tillförlitliga manuskripten. Det finns däremot tillförlitliga manuskript för αὐτοῖς också så som Codex Sinaiticus, västra Codex Claromontanus, Codex Vaticanus och p46. αὐτοῖς är även en majoritetsläsning vilket innebär att majoriteten av alla manuskript har det ordet.<sup>98</sup> Eftersom båda läsningar är tillförlitliga utifrån manuskripten blir valet av läsning snarare hur det följer författarens tankegång. Frågan blir alltså om det är människorna som är problemet och att det därför behövs ett nytt förbund eller om det är förbundet som är problemet så att människorna inte kan följa det och att det därför behövs ett nytt förbund. Anledningen till att det nu står αὐτοῦς är för att kommittén till de grekiska

---

<sup>97</sup> O'Brien, *The Letter to the Hebrews*, kap. 2.6.

<sup>98</sup> Bruce M. Metzinger, *Textual Commentary on the Greek New Testament* (London: United Bible Societies, 1971), 667; J.L.P. Wolmarans, ”The text and translation of Hebrews 8:8”, *ZNW* 75 (1984): 139–144.

utgåvorna har resonerat att det är en mer trolig läsning vilket leder till slutsatsen att det är människorna som är problemet. Detta beslut grundades i att de anser att αὐτοὺς följer resonemanget i vers 9 om att människorna (israeliternas/judarnas fäder) inte höll förbundet.<sup>99</sup> Problemet med det resonemanget är att det utelämnar vers 7 och 13, vilka tydligt syftar till bristerna i förbundet och inte bristen hos människorna. Man kan även argumentera för att vers 9 passar in i αὐτοῖς-linjen eftersom anledningen till att människorna inte kunde följa förbundet var för att förbundet hade brister. Jag anser det därför som mest troligt att läsa in αὐτοῖς i vers 8.<sup>100</sup>

Den poäng jag vill göra här är att det enligt Hebreerbrevet inte är människornas olydnad som gör att de inte kan hålla förbundet utan det är förbundets tillkortakommande som är själva problemet. Guds lösning är ett nytt/förnyat förbund för folket där Guds lag istället är nedlagt i deras hjärtan så att de kan hålla sig till Herren i sitt förbund.

3. Utifrån profetian från Jeremia kommer författaren till slutsatsen (8:13) att på grund av det nya förbundet har det första förbundet gjorts πεπαλαίωκεν. Ordet πεπαλαίωκεν översätts ofta till föråldrat, alltså utdaterad i den bemärkelse att det är obrukbart. I engelska översättningar används ofta ordet *obsolete* vilket även det syftar till att det är obrukbart. Detta skulle då innebära att det första förbundet inte längre gäller, men författaren verkar inte mena att så är fallet. Paul Ellingworth menar att ordet snarare ska översättas som ”att göra gammalt” och att författaren använder detta ord utifrån vad han hittar i Jeremias text. Eftersom Herren i Jeremias text säger att han ska göra ett nytt förbund, betyder det, enligt författaren, att det första förbundet måste ha gjorts gammalt. Det har inte heller *gjorts gammalt* av skriften utan det författaren poängterar är att det är Herren som har gjort det gammalt. Eftersom Herren säger att något är nytt har också Herren sett till så att det som var först blivit gammalt. Detta är ett vanligt judiskt sätt att tolka skriften på;<sup>101</sup> när Gud gör något nytt trumfar detta nya det första han har gjort.<sup>102</sup>

---

<sup>99</sup> Metzinger, *Textual Commentary*, 667.

<sup>100</sup> För en fullständig utläggning angående detta se: Wolmarans, J.L.P., ”The text and translation of Hebrews 8:8”, 75:139–144.

<sup>101</sup> Lane, *Hebrews 1–8*, kap. 2.3.5; Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews*, 419. Ett exempel på det är från: Philo, *Rer. Div. Her.* 178.

<sup>102</sup> Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews*, 414–419.

Skillnaden mellan att översätta till *har gjorts gammalt* och *har gjorts föråldrat* är enligt mig stor. Det första innebär enbart att något blivit gammalt men att det fortfarande kan vara i bruk; den andra översättningen förutsätter att det inte längre kan användas. Författaren fortsätter att skriva att det gamla ἐγγὺς ἀφανισμοῦ, vilket visar på att det under författarens tid inte har försvunnit än utan att det ska i framtiden. Författarens sätt att uttrycka sig visar på att det första förbundet har blivit gammalt men ännu inte har försvunnit, utan är fortfarande i bruk fram till en tid som ska komma. Exakt vilken tid det gäller är oklart; när brevet skrevs hade Jesu död redan skett vilket inte verkar vara tiden för det första förbundets försvinnande, utan det verkar tyda på att tiden ska förstås som ett eskatologiskt hopp (6:5; 12:22).<sup>103</sup> Svartvik hävdar att hela kapitel 8, 9 och 13 är eskatologiska, där den Jesus-troende är på en pilgrimsfärd till sitt förlovande land på samma sätt som israeliten var på en pilgrimsfärd i öknen till sitt förlovade land. Skillnaden är att genom Jesus som är i det himmelska tabernaklet är det förlovade landet himlen och inte ett jordiskt, temporärt tabernakel i landet Israel.<sup>104</sup> Att det första förbundet ska försvinna är alltså något som ska ske i framtiden, eventuellt när man mår målet med sin pilgrimsvandring. Det som då händer i den eskatologiska framtiden är att det första förbundet förnyas till ett så kallat andra förbund.<sup>105</sup>

4. Ingenstans i brevet finns det någon indikering om att förbundet ska tillhöra eller tillhör något annat folk än Israel.<sup>106</sup> I den citerade texten från Jeremia står det explicit att förbundet är för Israels hus och Juda hus (8:8), och ingen annan. Baserat på textens innehåll, finns det inga hedningar eller något annat folk som står som mottagare för det nya förbundet. Det innebär att även om det gamla förbundet skulle ha blivit föråldrat är det nya förbundet fortfarande ett förbund med judar som mottagare. Donald Guthrie påpekar att ordet καινήν och speciellt dennes synonym νέας som används för förbundet i 12:24, är adjektiv som syftar till ung, fräsch eller färsk. Vilket skulle kunna innebära att detta nya förbund är ett uppfräschat eller förnygrat förbund snarare än ett helt nytt.<sup>107</sup> Syftet med förbundet är att Gud

---

<sup>103</sup> Marie E. Isaacs, *Reading Hebrews & James: A Literary and Theological Commentary* (Macon: Smyth & Helways, 2002), 189–190.

<sup>104</sup> Svartvik, "Reading the Epistle to the Hebrews", 88–90.

<sup>105</sup> Detta andra eskatologiska förbund menar jag är fortfarande ett förbund för Israels folk. Även om förbundet förändras kvarstår folket som den primära mottagaren av förbundet även från ett eskatologiskt perspektiv.

<sup>106</sup> Guthrie, *Hebrews*, 701–702; O'Brien, *Epistle to the Hebrews*, kap. 2.6.

<sup>107</sup> Guthrie, *Hebrews*, 274.

inte ska *sluta* förbund med folket på samma sätt som det första, utan att han ska διδούς *ge* förbundet till deras hjärtan och sinnen. Nyheten i det förnyade förbundet är att lagen inte längre är något utanför människan som hon måste hålla utan något som hon ska leva i.<sup>108</sup> Det är ett förnyat förbund i bemärkelsen om hur man ska hålla förbundet, inte vem som ingår i det eller vad det innebär att vara i det.<sup>109</sup>

5. I kapitel 9 finner man utläggningar angående det förnyade förbundet och hur det fungerar. Men märk väl att författaren enbart pratar om offerkulten och om hur den har förändrats när Jesus gjort ett fullkomligt offer. Ingenting annat i Torah eller resterande del av den hebreiska bibeln verkar ha förändrats eller tagits bort. Det är enbart offrandet som en försoningsrit som har förändrats. Författaren refererar egentligen inte till alla offer som finns omnämnda i Torah utan specifikt till försoningsoffret som sker på den stora försoningsdagen i Lev 16. Det finns inget i texten som pekar på en förkastelse av lagen i sin helhet utan författaren anammar den hebreiska bibelns praxis men menar att det finns ett fullkomligt offer och en fullkomlig präst så att åhörarna inte längre behöver sona sina synder.

Utifrån dessa argument kan jag inte finna att det på något sätt i Hebreerbrevet föreslås att ett nytt folk ska ersätta Israels folk eller att något i den hebreiska bibeln är förkastat. Utifrån min analys kommer jag snarare fram till att det sker en förnyelse av det första förbundet för att människan ska kunna lära känna Herren.

Den slutsats som kan dras utifrån argumenten är att det som händer när man studerar grundtexten är att det ofta är själva översättningarna som innehåller ersättningsteologiska resonemang. De finns spår av detta i både svenska och engelska översättningar<sup>110</sup> och visar (kanske omedvetet) på teologiska ställningstaganden.<sup>111</sup> Det är alltså snarare våra hermeneutiska ramverk som är ersättningsteologiska än att Hebreerbrevet ger uttryck för det.

---

<sup>108</sup> O'Brien, *Epistle to the Hebrews*, kap. 2.6.

<sup>109</sup> Att utifrån ett judiskt perspektiv tala om ett förnyat eller nytt förbund verkar ha varit ett förekommande sätt att tala under de första århundradena v.t. I den judiska Qumran-sektens kvarvarande texter finns det flera avsnitt som behandlar ämnet om ett nytt förbund med en liknande argumentation som den som finns i Hebreerbrevet. Susanne Lehne, *The New Covenant in Hebrews*, JSNTSup 44 (Sheffield: JSOT Press, 1990): 43–54.

<sup>110</sup> Det kan självklart finnas resonemang av det i andra översättningar också men jag har enbart studerat engelska och svenska översättningar av Hebreerbrevet.

<sup>111</sup> Alla bibelöversättningar gör ställningstagande och tolkar således bibeltexten. Som översättare kan man däremot vara omedveten angående vissa av de teologiska ställningstaganden som man tar. Tord Fornberg, ”Bibelöversättningar som tolkade texter”, i *Skrift och tradition-katolska perspektiv på bibeltolkning och bibelbruk*, red. Tord Fornberg (Stockholm: Veritas förlag, 2017), 5–7.

### 3. Fyra läsningar av Hebreerbrevet

Frågeställningen för denna undersökning är hur eventuella ersättningsteologiska resonemang ser ut i olika läsningar av Hebreerbrevet. Eftersom den teologiska termen *ersättningsteologi* inte existerar vid tidpunkten för de tre första receptionerna behöver detta kapitel undersökas utifrån om det finns, vad vi idag kallar för, ersättningsteologiska resonemang i texten. Från den definition som gjorts tidigare av ersättningsteologi finns det två teologiska former att vara uppmärksam på i texten. Den första formen är att Gud har ersatt Israels folk utifrån att Gud straffar folket, den straffande ersättningsteologin. I denna tankegång uppmärksammas begrepp som: straffa, tukta, bestraffa, återkalla, på grund av judarnas synd, på grund av judarnas olydnad, utvisa, utkasta.

Den andra formen är den ekonomiska ersättningsteologin vilket innebär att Gud har ersatt Israel på grund av att de judiska ceremoniella lagarna är uppfyllda och fullkomliga genom Jesus, därav har det första förbundet blivit föråldrat och obrukbart. Utifrån denna tankegång uppmärksammas termer som: överträffar, föråldrat, obrukbart, överlägset, fullkomnat, ersatt.

För att kunna hitta dessa eventuella resonemang behöver flera bitar analyseras och fastställas. Det första som behöver fastställas är om det finns ersättningsteologiska resonemang i var och en av texterna. Detta kommer göras genom att dels undersöka den kommunikativa situation som var och en av författarna befann sig i, dels genom att svara på vad som kommer fram ur varje läsning av Hebreerbrevet. Där kommer fokus läggas på varje författares syn på förbund, alltså hur författarna ser på huruvida Gud ersatt det första/gamla förbundet med ett andra/nytt. I förlängningen innebär förbund inte enbart en undersökning om begreppet *förbund* hos författarna utan en undersökning om olika delar som inbegrips med förbundet så som lagen och folket. Således kommer analysen av författarnas texter i det breda perspektivet inrikta sig på förbund men med olika inriktningar utifrån vad var och en av författarna fokuserar på i deras texter. Om läsningen visar att det finns ersättningsteologiska resonemang behövs en närmare analys av hur de resonemangen ser ut, dels vilken form av ersättningsteologi som beskrivs och dels hur det argumenteras för i texten.

## 3.1 Johannes Krysostomos

Den första receptionen att analysera är Krysostomos text *Homiliae in Epistolam ad Hebrae* vilket är en serie av 34 predikningar sammanställda till en text. Vad som är anmärkningsvärt med denna text är att det inte är Krysostomos som skrivit den. Redan i titeln framgår det att författaren är Krysostomos vän Constantius. Constantius skriver i titeln ”Predikningar av Johannes Krysostomos, ärkebiskop av Konstantinopel, om episteln till Hebreerbrevet. Publicerad efter att han somnade in, från anteckningar av Constantin, äldste i Antiochia”. Det framgår av titeln att det är Krysostomos predikningar vilket på denna tid sällan skrevs ner; detta är muntliga framställningar som gjorts om till en text.<sup>112</sup>

### 3.1.1 Den historiska och kommunikativa situationen

Johannes Krysostomos levde år 347–407 och föddes in i en familj med en hög social ställning i Antiochia. Troligtvis var flera i hans familj Jesus-troende, men till skillnad från tidigare århundraden i det romerska imperiet var detta inte ett problem. Krysostomos levde i en tid där hedniska kulturer började förbjudas, tempel lades ner eller gjordes om och flera kejsare och högt uppsatta ämbetsmän höll Jesus-troende ledare högt och gav dem auktoritet i samhället.<sup>113</sup> Antiochia var, under Krysostomos levnadsår, en blomstrande stad och en av huvudstäderna i den östra delen av romarriket tillsammans med Konstantinopel och Alexandria. Populationen uppskattas till 150 000–400 000 invånare med blandade religioner.<sup>114</sup> Det fanns fortfarande en stor del av befolkningen som tillhörde olika hedniska kulturer och det fanns även en grupp judar med tre stora synagogor i staden dit många hedningar och Jesus-troende drogs.<sup>115</sup> Men framför allt fanns det under denna tid en stor

---

<sup>112</sup> Pauline Allen och Wendy Mayer, ”The Thirty-Four Homilies on Hebrews: The Last Series Delivered by Chrysostom in Constantinople?” *Byzantion* 65 (1995): 309–348.

<sup>113</sup> Jaclyn L. Maxwell, *Christianization and Communication in Late Antiquity: John Chrysostom and His Congregation in Antioch* (Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2006), 2–3; Pauline Allen och Wendy Mayer, *John Chrysostom*, ECF (London, New York: Routledge, 2000), 5.

<sup>114</sup> Det finns en diskussion och flera olika åsikter om hur stor populationen var i staden. Forskare skiljer sig även åt i om man har räknat med slavar som en del av befolkningen eller inte. Det finns även en diskussion i hur man som forskare ska kunna uppskatta hur många slavar som bodde i staden. För en längre redogörelse kring olika uppskattningar, läs: G. Haddad, *Aspects of Social Life in Antioch in the Hellenistic-Roman Period* (Chicago: University of Chicago Press, 1949), 68–71.

<sup>115</sup> Vad man vet är att det finns minst tre synagogor i staden, det kan eventuellt finnas flera vilket kan verka troligt eftersom antalet judar som bodde i Antiochia beräknas till ca 20 000 på 300-talet. Robert L. Wilken, *John Chrysostom and the Jew: Rhetoric and Reality in the Late 4th Century*, vol. 4 av *The Transformation of the Classical Heritage*, red. Peter Brown (Berkeley, Los Angeles, London: University of California press, 1983), 34–38.

växande befolkning av Jesus-troende; majoriteten av staden tros ha varit Jesus-troende vilket också speglades av stadsrådet som med stolthet framhöll att Petrus och Paulus varit i staden och att namnet *kristna* först myntades i just Antiochia.<sup>116</sup> Eftersom det fanns tre stora religioner i staden var religiös pluralism vanligt och något som Krysostomos försökte motverka. I Krysostomos text *Adversus ad Judaeos* är det tydligt att han inte gillade denna kultur och uppmanar sin församling att inte vara i synagogan, fira sabbat eller någon annan typ av judisk högtid.

Konstantin den store byggde under sin levnadstid den största kyrkan i staden som kom att kallas ”den stora kyrkan”. Det var i denna kyrka som Krysostomos blev ordinerad som präst och senare som presbyter. Majoriteten av de 800 predikningar vi har kvar idag från Krysostomos framfördes i ”den stora kyrkan”. Det är dock oklart om det var i denna församling som hans homilier över Hebreerbrevet ägde rum. År 398 blev Krysostomos insatt som biskop av Konstantinopel och de sista åren av sitt liv levde och verkade han i Konstantinopel. Det är därför möjligt, och enligt flera forskare troligt, att hans homilier över Hebreerbrevet predikades under hans sista år i livet och i Konstantinopel. Huvudargumentet för denna hållning ligger i vad vi kan läsa av titeln på hans text, att hans homilier var nedskrivna efter hans död, vilket inga andra av hans texter verkar vara. Det finns därför ett förslag att dessa homilier var de sista han gjorde innan han dog och att han därför inte hann skriva ner dem själv. Ett annat argument för Konstantinopel som adressat är att vissa delar har en episkopal ton, till exempel i *Hom. Heb. 4*.<sup>117</sup>

Genom hela serien av homilier gör Krysostomos kulturella referenser. Forskare har, baserat på dessa kulturella referenser, försökt fastställa adressaten för homilierna. Krysostomos gör i olika homilier hänvisningar som tyder på Antiochia som adressat. Till exempel talar Krysostomos i *Hom. Heb 14* om de olympiska spelen, som utspelade sig i Antiochia. Ett annat argument är att Constantius som skrivit ner homilierna levde i Antiochia och att det är mer troligt att han lyssnade på Krysostomos homilier i sin egen stad.<sup>118</sup>

Forskarna Pauline Allen och Wendy Mayer har föreslagit att denna text inte är en predikoserie som i sitt ursprung predikades efter varandra, utan att det är en serie ihopsatt av

---

<sup>116</sup> J.N.D. Kelly, *Golden Mouth: The Story of John Chrysostom, Ascetic, Preacher, Bishop* (Ithaca: Cornell University Press, 1995), 2; I Apg 11:26 kan man läsa om hur begreppet *kristna* myntades i Antiochia.

<sup>117</sup> Allen och Mayer, ”Thirty-Four Homilies”, 311–312.

<sup>118</sup> Allen och Mayer, ”Thirty-Four Homilies”, 333–336.



författaren Constantius bestående av olika predikningar som Krysostomos haft genom åren, och då från både Antiochia och Konstantinopel.<sup>119</sup> Denna slutsats drar de utifrån att det är tydligt i texten att olika kulturella referenser visar på hur vissa predikningar är gjorda i Konstantinopel och hur vissa är gjorda i Antiochia. Därför finner jag deras forskning rimlig, vilket i förlängningen också innebär att man behöver se till båda städernas/församlingars kontext för att kunna förstå hans text.

Konstantinopel verkar ha haft många likheter med Antiochia: det var i denna stad också en stor grupp med Jesus-troende men även många judar och hedningar. Man vet nästan ingenting om den judiska gruppen i Konstantinopel förutom att det existerade en grupp. Däremot finns det mer information om den hedniska gruppen. Krysostomos två texter *Contra ludos et theatra* och *In illud: Pater meus usque modo operatur* handlar just om att hålla sig ifrån de hedniska kulterna. Pluralismen verkar alltså vara en problematik för Krysostomos i både Antiochia och i Konstantinopel och något som Krysostomos tog avstånd från, oavsett vilken adressat det gällde.<sup>120</sup>

### 3.1.2 Krysostomos text

I denna del görs en analys av Krysostomos syn på förbund och på hans eventuella ersättningsteologiska tankegångar. I analysen har jag ställt följande frågor till texten: Vad kommer ur Krysostomos läsning angående förbund? Och hur ser läsningen ut? Krysostomos 34 homilier är ett omfattande verk som behandlar hela Hebreerbrevet. På grund av den omfattande mängden av text kommer inte alla homilier att analyseras och de homilier som analyseras kommer inte analyseras i sin helhet, utan enbart specifika stycken som är relevanta för denna studie. Jag kommer att utgå från grundtexten i läsning av Krysostomos text, de citat som finns i denna analys är således en översättning av mig från grekiska till svenska.

#### *Hermeneutiska nycklar*

Texten startar med en prolog som lägger ut isagogiken till Hebreerbrevet. I denna prolog drar Krysostomos flera slutsatser. Han hävdar att det är Paulus som skrivit brevet några år innan

---

<sup>119</sup> Allen och Mayer, "Thirty-Four Homilies", 335–336.

<sup>120</sup> Allen och Mayer, *John Chrysostom*, 11–16.

han fängslas och dör i Rom.<sup>121</sup> Han placerar åhörarna i Jerusalem och menar att det är Jesus-troende judar som är adressaterna. Syftet med att Paulus skriver, enligt Krysostomos, är att denna grupp av Jesus-troende judar känner sig övergivna av Gud i deras lidande och nedstämda för att de inte fått se några av Guds löften infrias. Paulus vill därför uppmuntra dem att vara ihärdiga i sin tro och att de för det första ska vara ärbara oavsett vilken situation de hamnar i, och för det andra att de kan lita på att Gud kommer att kompensera dem för deras lidande.

Efter detta fastställande skriver Krysostomos ytterligare ett syfte, som verkar vara hans eget och inte tillhöra Paulus syfte. Han skriver: ”Men han [Paulus] talar mycket om både det nya och gamla [Παλαιᾶς] förbundet [Διαθήκης]; för detta var väldigt användbart [ἐχρησίμευεν] för honom för att bevisa [πίστιν] uppståndelsen. För att de inte skulle tvivla [διαπιστώσιν] på att [Kristus] uppstod på grund av hans lidande, bekräftar han det från profeterna och visar att det heliga [σεμνά] inte tillhör judarna, utan tillhör oss”.<sup>122</sup> Eftersom Krysostomos församling varken i Antiochia eller i Konstantinopel hade de problem som åhörarna i Hebreerbrevet hade, verkar det som att Krysostomos lägger fram ett eget syfte och tema för hans homilier. Ett tydligt tema i Krysostomos homilier är det nya och gamla förbundet, och ett av hans huvudbudskap verkar vara att visa hur det nya förbundet är överlägset det gamla. Krysostomos två församlingar levde båda i polyteistiska samhällen där vi vet, från hans andra texter, att han starkt avrådde sina församlingsmedlemmar från att beblanda sig med andra religioner. Därmed är det möjligt att syftet med hans utläggning av Hebreerbrevet är att uppmana sina församlingar att bara hålla sig till sin religion.

Krysostomos var en utmärkt retoriker och hans predikningar anses vara några av de bästa texterna vi har kvar från antiken. Namnet Krysostomos var ett smeknamn som tilldelades honom på grund av hans fantastiska retorik. Namnet kommer från det grekiska orden *guld* och *mun* och Johannes ”Guldmun” är vad han kallas för än idag.<sup>123</sup>

Krysostomos använder många olika retoriska verktyg i sina homilier, många av dessa verktyg används inte inom retoriken idag och därför är det lätt att missa dem när man läser

---

<sup>121</sup> Eftersom Krysostomos anser att Paulus är författaren kommer jag i analysen av Krysostomos text också benämna författaren som Paulus för att det ska vara tydligt vem som åsyftas. Att jag benämner författaren som Paulus avspeglar inte min egen hållning i frågan utan, som tidigare nämnt, tror jag inte att Paulus är författaren och i min interpretation håller jag författaren namnlös.

<sup>122</sup> John Chrysostom, *Hom. Heb. A* (PG 63:13–14b).

<sup>123</sup> Kelly, *Golden Mouth*, 4.

hans texter. De är däremot viktiga nycklar för att kunna förstå Krysostomos sätt att tala och skriva. Två av de mest använda retoriska verktygen är *jämförelse* (σύγκρισις) och *invektiv* (ψόγος). En stor del av de 34 homilierna handlar om att det nya som kommit genom Jesus jämförs med det judiska. Det är lätt, med utgångspunkt i ens egen läsning, att tolka det som att Krysostomos menar att judendomen är något dåligt. I antiken, däremot, används σύγκρισις genom att först tala om vad som är gott och ärbart till att sedan gå vidare för att visa exakt hur överlägset något är eftersom det är bättre än det som redan är gott. Detta retoriska verktyg användes ofta i lovtal när man ville hylla en person. Då startade man i något som allmänt ansågs vara gott och fortsatte sedan med hur denna person som skulle hyllas var bättre än det som redan var fastställt som gott. Exempelvis använder Krysostomos detta i *Hom. Heb. 16* när han talar om Jesus som det bättre offret och han skriver: ”Det som är ’bättre’ är bättre [κρείττον] än något annat som är bra [καλοῦ]. Därför har ’kopiorna [ὑποδείγματα] av de himmelska tingen’ blivit goda [καλά], kopiorna var inte onda [πονηρά]; annars skulle de saker som de är kopior av också ha varit onda”.<sup>124</sup> Genom detta sätt att skriva utgår Krysostomos från att det är en grundläggande sanning att det judiska är *bra* och att det redan är något som är gott; poängen han vill göra är att visa att det finns något som är ännu bättre.<sup>125</sup>

Den andra retoriska strategin som återkommer i Krysostomos text är *invektiven* vilket är antitesen till lovord. Invektiven används även den till att arbeta med motsatser men till skillnad från *jämförelsen* används invektiven för att misskreditera och förtala ens motståndare för att på så sätt höja upp sitt eget. Krysostomos använder detta när han talar om judendomen för att visa på att hans resonemang är det bästa. Både *jämförelsen* och *invektiven* använder sig huvudsakligen av överdrifter för att framställa sina poänger, det är därför viktigt när man läser dessa retoriska strategier att inte förstå det som en verklig historisk skildring av vad som beskrivs.<sup>126</sup> Erik Heen och Philip D. W. Krey skriver så här om Krysostomos användning av de retoriska strategierna:

---

<sup>124</sup> Chrysostom, *Hom. Heb. 16* (PG 63:125b).

<sup>125</sup> Heen, Erik M. och Philip D. W. Krey, red. *Hebrews*, ACCS. Vol 10 (Downers Grove: IVP, 2005), xliii.

<sup>126</sup> Heen, Erik M. och Philip D. W. Krey, *Hebrews*, xliv.

The careful reader will intuit that the devices of comparison and invective, *synkrisis* and *psogos*, might cancel one another out if applied to the same object. For example, Judaism might be seen in a highly favorable light if it were to provide the basis for the comparison of the new wrought in Christ. Judaism also might be the target of invective if it is perceived to be a threat to the authority or values of Christian community, either in the first or fourth century.<sup>127</sup>

Båda dessa retoriska strategier nyanserar bilden av Krysostomos. Vad som först verkar vara, från vårt perspektiv, ett hårt språk med tydliga ställningstagande har mer djup i sig än vid första anblick. Ett avsnitt som kan verka vara typiskt ersättningsteologiskt och kanske även anti-judiskt kan i nästa avsnitt helt ha ändrats. Det är viktigt att förstå att det som både lovordar och förtalar är skrivet i överdrifter och förstärkningar med avsikten att vara just överdrifter. Detta var ett sätt att tala som man under antiken kände till. Därför var det för de första åhörarna troligtvis inte lika kontroversiellt med Krysostomos uttalanden, för de förstod sig på dessa retoriska strategier och vad det var Krysostomos ville åstadkomma.

Strukturen på hans kommentar är som följande: Först är det ett utdrag från bibeltexten och därefter en exegetisk utläggning där han förklarar vissa begrepp eller tankegångar som hans församling kanske inte förstår. Detta mynnar sedan ut i en uppmaning. Uppmaningen är hämtad från ett stycke i bibeltexten som nämnts tidigare och appliceras till åhörarnas egen kontext. Theodore Stylianopolus skriver så här om Krysostomos uppmaningar: "His goal was never a systematic focus on and application of specific hermeneutical and theological issues"<sup>128</sup>. Det Krysostomos snarare var intresserad av, var att skriften skulle förändra den Jesus-troende personens beteende och moral. Bibeln, för Krysostomos, var alltså direkt kopplad till moraliska handlingar och därför finns det ett stort fokus i hans homilier till att uppmana hans församling till att leva bättre.<sup>129</sup>

En viktig tolkningsnyckel för Krysostomos är att tolka Bibeln typologiskt. Detta innebär att han ser på den hebreiska bibelns händelser och karaktärer som en förebild eller *typos* till Jesus. Allt som den hebreiska bibeln beskriver, kommer till sin fullkomlighet i Jesus

---

<sup>127</sup> Heen, Erik M. och Philip D. W. Krey, *Hebrews*, xlv.

<sup>128</sup> Theodore Stylianopoulos, "Comments on Chrysostom, Patristic Interpretation and Contemporary Biblical Scholarship", *GOTR* 54 (2009): 191.

<sup>129</sup> Pamela Jackson, "John Chrysostom's Use of Scripture in Initiatory Preaching", *GOTR*, 35 (1990): 350.

och således blir det som hänt innan uppenbarelserna om Jesus en prototyp. Krysostomos menar inte att det som står i hebreiska bibeln inte har hänt eller att det inte hade ett värde för judarna men han menar att syftet med den hebreiska bibeln är att förklara vem Jesus är och utan Jesus kan man inte fullt ut förstå den hebreiska bibeln.<sup>130</sup>

### 3.1.2.1 Vad kommer ur Krysostomos läsning av Hebreerbrevet?

De homilier som tydligast behandlar ämnet om förbund och synen på det judiska folket, är hans kommentar på Heb 7–8 vilket behandlas i *Hom. Heb.* 12–14. Krysostomos inleder sin homilia över Heb 7:1–3 (*Hom. Heb.* 12) med att konstatera att Paulus genom hela brevet har velat visa på skillnaden mellan det nya och det gamla förbundet. Han menar att det genomsyrar hela brevet och att det i kapitel 7 och framåt följer en diskussion om hur det nya förbundet är annorlunda och således hur det nya står över och är bättre än det gamla.<sup>131</sup> Han börjar därav detta textavsnitt med att konstatera att det nya förbundet har ersatt det gamla förbundet. Denna tankegång är sedan den röda tråden genom hela kapitel 7–10. Krysostomos hävdar att Hebreerbrevet visar på skillnaden mellan det nya och gamla genom ett flertal *typos*, där Paulus, genom att starta i en *typos* i den hebreiska bibeln, visar på hur Jesus och det nya står över det gamla. Han gör ett flertal exempel på vilka *typos* han anser att författaren till brevet gör. Till exempel skriver han att Paulus ”fram till denna punkt har [...] tillämpat *τύπων*: hädanefter visar han djärvt att han [Melkisedek] är mer sann [ἀληθινῶν] än de judiska verkligheterna. Men om den som är en *τύπων* av Kristus är så mycket bättre [τοσοῦτον], inte än prästerna utan prästernas förfäder själv, vad ska man då säga om verkligheten? Se, hur han mer än tillräckligt visar överlägsenheten [ὑπεροχῆν]”.<sup>132</sup>

Det är tydligt genom alla 34 predikningar att Krysostomos finner det nya förbundet överlägset det gamla, hans texter genomsyras av detta tankesätt och hans uppmaningar till församlingen kommer ur applikationen att inte göra som i det gamla förbundet, att inte göra de misstag judarna gjort och att lära sig av judarnas misstag. Till exempel lyder applikationen i *Hom. Heb.* 14: ”Denna överlägsenhet går också över till ättlingarna. På ett fantastiskt och triumferande sätt kastade han [ἐξέβαλεν] ut det judiska. Om denna redogörelse sade han: ’Ni

---

<sup>130</sup> Thomas McKibbens, ”The Exegesis of John Chrysostom: Homilies on the Gospels”, *The Expository Times* 93 (1982): 269.

<sup>131</sup> Chrysostom, *Hom. Heb.* 12 (PG 63:96a).

<sup>132</sup> Chrysostom, *Hom. Heb.* 12 (PG 63:98b).

har blivit sömniga' [...] Därför bör vi alltid vara på vår vakt, så att vi inte vid något tillfälle skulle somna".<sup>133</sup> Argumentet är att eftersom judarna hade blivit sömniga och inte följt Guds vilja och därför blivit utkastade ur förbundet behöver Krysostomos församling se till att de inte blir sömniga i sin lydnad till Gud.

Det som framkommer ur Krysostomos läsning av Hebreerbrevet är att det finns ett tydligt tema och det är att Jesus med det nya förbundet står över judarna, inte bara på ett sätt utan på flera sätt; för att använda Krysostomos ord: "För vår överstepräst [Jesus] är från ovan, och mycket bättre [βελτίων] än de judiska, inte bara på detta sätt, utan även med tanke på plats, tabernakel, förbund och person".<sup>134</sup> Krysostomos är tydlig i sin teologi och förståelse av Hebreerbrevet att Jesus-troende har, genom att det tillhör det nya förbundet, ersatt judarna, och det gamla förbundet är därför inte längre i bruk. Sammanfattningsvis finns det alltså ersättningsteologiska resonemang i Krysostomos läsning av Hebreerbrevet.

### 3.1.2.2 Hur ser läsningen ut?

Krysostomos har alltid sin utgångspunkt i bibeltexten, han citerar den och förklarar eller förstärker därefter vad författaren menar. Det är främst valet av begrepp i Krysostomos text som innehåller ersättningsteologiska resonemang. Det är inte begreppen som finns i bibeltexten som är ersättningsteologiska (som påvisats i kapitel 2) utan det är begreppen Krysostomos använder för att förtydliga och utveckla bibeltexten som innehåller ersättningsteologiska resonemang.

*Homiliae in Epistolam ad Hebraeos* 12–16 som behandlar Heb 7–10 har ett återkommande kraftigt språk när det gäller judarna och deras religion. Krysostomos texter överflödar av ersättningsteologiska begrepp när han ska beskriva skillnaden mellan det gamla och nya. Hans starka ordförråd är dock inte i likhet med det språk som används i hans text *Adversus ad Judaeos* där ett mycket tydligt anti-judiskt språk används och där Krysostomos flera gånger hänvisar till just Hebreerbrevet för att belägga sin argumentation om varför man ska hålla sig borta från judarna.<sup>135</sup>

---

<sup>133</sup> Chrysostom, *Hom. Heb.* 14 (PG 63:115d).

<sup>134</sup> Chrysostom, *Hom Heb.* 11 (PG 63:92b).

<sup>135</sup> P. W. Harkins, *St. John Chrysostom: Discourses Against Judaizing Christians* (Washington D.C.: Catholic University of America Press, 1979); John Chrysostom, *Adversus Judaeos* 7 (PG 48, 915–928).

I *Hom. Heb.* 12–13 påbörjas en argumentation om skillnaden mellan det nya och gamla förbundet och där menar Krysostomos att Paulus beskriver det i form av *typos*. Genom *Hom. Heb.* 12 visar Krysostomos på hur denna *typos* ser ut och hur Paulus använder den genom att tala om saker som *mystiska*.<sup>136</sup> Större delen av *Hom. Heb.* 12 och större delen av kommentaren på Heb 7 går åt till att förklara hur en *typos* ser ut och på vilket sätt *typos* visar på hur det gamla skiljer sig från det nya. Detta görs genom exemplet med Melkisedek som överstepräst. Krysostomos fastställer att Paulus vilja är att visa på hur det nya förbundet står över det gamla och hävdar: ”Efter att ha talat om Sonen, vem han var och vad han hade gjort, och gett en uppmaning att lyda honom, så att vi inte skulle lida [πάθωμεν] samma sak som judarna och efter att ha sagt att ’han är överstepräst enligt Melkisedeks ordning’ [...] så introducerar han äntligen diskussionen om skillnaden [διαφορὰν] [av de två förbunden] för deras öron i full kraft”.<sup>137</sup> Exakt vad Krysostomos menar med att ”lida som judarna” förklarar han inte närmare på detta ställe. Från kontexten kan man däremot anta att Krysostomos menar att judarna lidit på grund av att de inte lydde Herren, så som Paulus uppmanar åhörarna att göra, och att judarna som en konsekvens av det inte längre får finnas med i förbundet, vilket i sin tur är anledningen till deras lidande.

Från argumentation som Hebreerbrevets författare gör om Melkisedek som en typ för Kristus menar Krysostomos att eftersom Melkisedek, som enbart är en typ för Kristus, är överlägsen (ὕπεροχὴν) Abraham och i den mån också Levi stam. Hur mycket mer överlägsen (ὕπεροχὴν) är då inte Kristus som överstepräst. Eftersom det kommer en bättre präst genom Kristus, drar Krysostomos slutsatsen att det judiska prästerskapet har kastats ut för att de ceremoniella lagarna har ändrats eller snarare fullkomnats genom Kristus. En sammanfattning av det han vill få sagt kommer i slutet av *Hom. Heb.* 13:

Genom att säga ”enligt Melkisedeks ordning”, kastar han ut Arons ordning [...] Han blev präst, säger han, inte enligt lagen om ett köttsligt bud [σαρκικῆς ἐντολῆς], för på många sätt var den lagen verkligen ingen lag [ἄνομος], och han talade väl när han kallade det ett köttsligt bud, för allt var begränsat till det köttsliga, som det står, omskär

---

<sup>136</sup> Charles Kannengiesser, ”’Clothed with Spiritual Fire’: John Chrysostom’s Homilies on the Letter to the Hebrews”, i *Christology, Hermeneutics, and Hebrews*, red. John C. Laansma och Daniel J. Treier (London, New York: T&T Clark International, 2012), 79–80.

<sup>137</sup> Chrysostom, *Hom. Heb.* 12 (PG 63:96a).

köttet, smörja köttet, tvätta köttet, rena köttet, raka köttet, fästa på köttet, ta hand om köttet, lata sig i köttet [...] Han säger att ”det föregående budet har lagts åt sidan [ἀθέτησις], eftersom det var svagt [ἀσθενές] och ineffektivt [ἀνωφελές]” [...] Vad är det här att ”sätta åt sidan”? En ersättning [ἄμειψις], och en bortkastning [ἐκβολή] [...] för lagen fullkomnade ingenting, alla var typer, allt var en skugga, vare sig det var omskärelse, offer eller sabbat.<sup>138</sup>

Krysostomos använder i sin argumentation och i sitt val av ord ersättningsteologiska resonemang som passar in i en form av ekonomisk ersättningsteologi. Resonemanget som Krysostomos för är att genom det nya prästerskap som kommer med Jesus, har det nya prästerskapet fullkomnat det gamla prästerskapet eftersom det nya är så mycket bättre än det gamla. Alltså har den hebreiska bibelns ceremoniella lagar angående prästerskapet avskaffats och ersatts med något annat. Denna tankegång passar väl in i den ekonomiska ersättningsteologin, vilket även gäller för många av de begrepp som Krysostomos använder. I *Hom. Heb.* 12–13 använder han till exempel begrepp som: ὑπεροχὴν (överlägset), βελτίων (så mycket bättre), ὑπερβαλὴ (överträffa), ἄμειψις (ersättning), och ἀντισταθμίζονται (ersätta). Vilket alla är begrepp som innehåller ersättningsteologiska resonemang. Ingen av dessa begrepp finns med i Hebreerbrevet och är begrepp som används för att förstärka argumentationen.

*Homiliae in Epistolam ad Hebraeos* 14 behandlar det som enligt Krysostomos är τὸ μέγιστον (störst, viktigast), vilket är: Kristus som förmedlare av ett bättre förbund. Huvudsyftet för denna homilia verkar vara att övertala sina lyssnare att det första förbundet som slöts på Sinai är ett gammalt förbund som de inte längre ska följa utan de ska vara i det nya och bättre förbundet som kommer med Kristus. Detta blir speciellt tydligt när Krysostomos i slutet av sitt resonemang skriver: ”Ser ni hur er [tolkning] är nedbruten [βεβιάσται], medan jag står fast vid min egen: att detta [förbund] måste kallas nytt i ordets rätta bemärkelse?”.<sup>139</sup> De verkar alltså vara ett problem för Krysostomos att församlingen, eller vissa delar av församlingen, inte ansåg att det första förbundet var gammalt och att det förbund som kom med Jesus var ett nytt förbund som ersatte det gamla. Ett flertal gånger i

---

<sup>138</sup> Chrysostom, *Hom. Heb.* 13 (PG 63: 103–105).

<sup>139</sup> Chrysostom, *Hom. Heb.* 14 (PG 63:114c).



denna homilia argumenteras det för att det första förbundet är gammalt, att det inte finns mer och att det inte ska följas. Ett tydligt exempel på det är när han skriver om att Paulus själv säger att det första förbundet är gammalt och att man då måste komma till slutsatsen: ”På sättet är det nedlagt [καταλύεται] och förstört [ἀπόλυται], det existerar inte längre [οὐχέτι ἐστί]”.<sup>140</sup>

Likt de tidigare homilierna innehåller denna text en argumentation om att det första förbundet har blivit fullkomligt i det nya och att det därför inte finns ett behov av det gamla. Vilket i sin tur visar på den ekonomiska ersättningsteologin. Ett exempel på det är: ”När har detta [Jer 31] uppfyllts [γέγονεν], förutom nu? För vår [tro] är uppenbar [δῆλον]: men deras [judarnas] är inte uppenbar, utan den är bortslängd i ett hörn [ἀπεχέχλειστο εἰς γωνίαν]”.<sup>141</sup> Men i denna text finns det även flera resonemang som leder till den straffande ersättningsteologin. Krysostomos använder flera gånger termen ἐξέβαλεν (utkastad) genom denna text som tyder på att judarna blir utkastade som en form av straff. Men även termen εγχαταλιμπάνει (övergivit) finns i texten som också visar på en form av straff. Krysostomos hävdar i sin homilia att judarna blivit utkastade ur förbundet för att de misskött sig och inte följt förbundet. Med andra ord har då judarna blivit utkastade som ett straff för deras onda gärningar. Sådana argumentationer kan man se i följande utdrag:

Ty om det första [förbundet] hade varit felfritt [ἄμμεατος], då skulle ingen plats ha sökts för det andra; det vill säga om det gjorde män felfria. För det är för att han talar om detta som han inte sa: ”Men han har hittat fel på det”, utan ”Men när han hittade fel på dem, säger han: Se, dagar kommer, säger Herren, när jag skall sluta ett nytt förbund med Israels hus och med Juda hus” [...] Ja, sannerligen. Och varifrån verkar det att det [första förbundet] tog slut [τέλος ἔλαδε]? Han visade det visserligen också från prästen, men nu visar han tydligare med uttryckliga ord att det är utkastat [ἐχδέδληται].<sup>142</sup>

Och

[...] ”för de fortsatte [ἐγέμειναν] inte i mitt förbund, och jag försummade [ἠμέλησα] dem, säger Herren”. Du ser att det onda [κακά] börjar först från oss själva (”de” själva

---

<sup>140</sup> Chrysostom, *Hom. Heb.* 14 (PG 63:114c).

<sup>141</sup> Chrysostom, *Hom. Heb.* 14 (PG 63:113c).

<sup>142</sup> Chrysostom, *Hom. Heb.* 14 (PG 63: 112b).

först, säger han, ”fortsatte inte [i förbundet]”) och försummelsen kommer från oss själva, men det goda [ἀγαθὰ] sakerna från honom [...] Han presenterar här, en förklaring [αἰτίαν] som visar orsaken till att han överger [εἰς ἀπολείπειν] dem.<sup>143</sup>

Slutsatsen för dessa resonemang är att på grund av judarnas egna fel och brister i att hålla förbundet behöver det komma ett nytt förbund, vilket innebär att det gamla är utkastat. Men med det är inte bara det gamla förbundet som är utkastat, utan på grund av deras ondska har även judarna som folk övergivits av Herren.

Detta är en variant av straffande ersättningsteologi, straffet är däremot inte utfärdat för att judarna inte tagit emot Jesus som sin Messias utan för att de redan innan Jesus kommit hade brutit sitt förbund. Det nya förbundet blir således en konsekvens av att judarna blivit utkastade.

### 3.1.3 Sammanfattning

Krysostomos läsning av Hebreerbrevet resulterar i en ersättningsteologisk läsning. Han klargör tidigt att hans syfte med utläggningen är att visa hur det nya förbundet står över det gamla och att det gamla inte längre finns. Han argumenterar för denna ståndpunkt genom sina homilier och från de ersättningsteologiska resonemang som kan hittas i hans text går det att läsa ut både en ekonomisk ersättningsteologi och en straffande ersättningsteologi. Den straffande ersättningsteologin verkar dock vara en annan variant än vad som idag läggs i det begreppet.

Den emfas som läggs på att bevisa det nya förbundets överlägsenhet och således kyrkans överlägsenhet verkar grunda sig i att Krysostomos församlingar spenderar mycket tid i synagogan och deltar i judarnas ritualer. Hans utläggning blir därför en reaktion mot denna företeelse och han gör det genom att dels argumentera för att församlingen genom Jesus har något mycket bättre och dels genom att visa att judarnas tro är något mycket sämre.

---

<sup>143</sup> Chrysostom, *Hom. Heb.* 14 (PG 63: 113b–c).

## 3.2 Tomas av Aquino

Tomas av Aquino är den andra receptionen och i detta avsnitt kommer hans text *Super Epistolam B. Pauli ad Hebraeos lectura* att analyseras. Texten är skriven som en kommentar på Hebreerbrevet men har sitt ursprung i Aquinos föreläsningar på brevet.<sup>144</sup> Troligtvis hölls dessa föreläsningar i Rom någon gång mellan år 1265 och 1268 och därefter skrev Aquino ihop sina anteckningar till denna kommentar.<sup>145</sup>

### 3.2.1 Den historiska och kommunikativa situationen

Tomas av Aquino levde mellan åren 1225(26) och 1274. Han var en italiensk munk, präst, filosof och teolog. Aquino föddes i slutet av en kris för kyrkan, där resultatet av krisen var att läsningen av Bibeln och speciellt evangelierna starkt värdesattes. Denna tid var en form av förnyelsetid för bibelläsningen och den hade formats utefter tidigare århundradens brist på bibelläsning vilket gav effekter både på kyrkans lära och praktiker. På 1000-talet hade flera sekter skapats, de uppstod på flera olika håll i Europa med olika namn men följde samma tro, som grupp brukade alla dessa olika grupper kallas för *katarerna*. Katarerna förkastade stora delar av kyrkans bibeltolkningar och dess lära. De läste istället Bibeln utefter ett gnostiskt och dualistiskt synsätt och anammade till stor del det tänkesätt manikéerna hade haft under tidigare århundraden. Katarerna kallades ofta därför för neo-manikéer.<sup>146</sup> En stor del av kyrkans präster var på 1000-talet inte utbildade nog att ge respons mot denna sekt och eftersom responsen uteblev från församlingarna blev sekten större och större. Med utgångspunkt från denna kris började man läsa skrifterna och utbilda folket i det ortodoxa sättet att läsa Bibeln. Den största konsekvensen av detta var universiteten. Universiteten bildades för att kunna föreläsa om Bibeln med följderna att studenterna sedan skulle kunna gå ut och undervisa folket.<sup>147</sup>

---

<sup>144</sup> Majoriteten av Aquinos kommentarer är gjorda av föreläsningssanteckningar. Vissa av dessa anteckningar redigerades och i viss mån omskrevs av Aquino (av honom) när de sattes ihop till kommentarer. Då används konsekvent ordet *expositio* i titeln. När en kommentar är oredigerad, vilket innebär att det enbart består av hans föreläsningssanteckningar, används istället ordet *lectura*. Denna kommentar är en *lectura* vilket innebär att Aquino själv har skrivit allt och att den är oredigerad. Nicolas M. Healy, "Introduction" i *Aquinas on Scripture: An Introduction to his Biblical Commentaries*, red. Thomas Weinandy, Daniel Keating, och John Yocum (New York: T&T Clark International, 2005), 11.

<sup>145</sup> J.-P. Torrell, *Saint Thomas Aquinas vol. I, The Person and His Work* (Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1996), 340.

<sup>146</sup> I Aquinos texter anges just manikeismen till att beteckna katarerna.

<sup>147</sup> Healy, "Introduction", 4–9.

In i denna kontext föddes Aquino och han kom att utbilda sig i Bibeln på ett nybildat universitet i Paris och blev därefter magister i *sacra pagina*. *Sacra pagina* var en post som innebar att undervisa studenterna i bibeltexten genom att läsa och kommentera vers för vers, och speciellt lyfta upp de ”problemställen” som fanns i texten och att ge svar på dem utifrån den exegetiska tradition universitetet stod i.<sup>148</sup>

### 3.2.2 Aquinos text

Jag kommer i denna del analysera Aquinos syn på förbund och hans eventuella ersättningsteologiska resonemang. I analysen har jag ställt följande frågor till texten: Vad kommer ur Aquinos läsning angående förbund? Och hur ser dessa tankar ut? Aquinos kommentar består av en vers-för-vers utläggning av hela Hebreerbrevet. Han har delat in kommentaren i 51 delar där varje avsnitt av verser tydligt ingår i en del. Av dessa delar är inte alla relevanta för att analysera hans syn på förbund och på eventuella ersättningsteologiska resonemang. Därför kommer jag enbart analysera specifika stycken i hans text som är relevanta för denna studie. Aquino har skrivit sin text på latin och bibelverserna har han citerat från en grekisk upplaga. Jag kommer läsa hans text på latin och grekiska och alla citat är därmed översatta till svenska av mig.

#### *Hermeneutiska nycklar*

Aquino inleder sin kommentar med en prolog där han fastställer kontexten kring Hebreerbrevet. Han tillskriver Paulus författarskapet<sup>149</sup> och menar att de första mottagarna är de Jesus-troende som håller lagen. Han skriver även om vad han anser är brevets syfte: ”Detta brev skrevs på grund av felaktigheter [*errores*] rörande några som konverterade från judendomen till Kristi tro, de ville hålla lagen tillsammans med evangeliet, som om Kristi nåd inte var tillräcklig för frälsning; aposteln avser att vederlägga [*destruere*] detta genom att visa Kristi förträfflighet [*excellentiam Christi*]”.<sup>150</sup> På det viset är han tydlig redan från början att syftet med brevet är att vederlägga lagen eftersom Kristus har kommit med något bättre.

---

<sup>148</sup> Tapie, *Aquinas on Israel and the Church*, 48–50.

<sup>149</sup> Likt Krysostomos anser Aquino att Paulus är författaren till brevet. I analysen av Aquinos text kommer jag därför att också benämna Paulus som brevets författare för att tydliggöra vem som åsyftas i texten.

<sup>150</sup> Thomas Aquinas, *Ad. Heb. Pro. 5*.

Aquino delar även in Hebreerbrevet i en tydlig struktur och menar att det finns två delar. Den första delen består av kapitel 1–9, denna dels syfte är att visa på hur det nya tar företräde över det gamla. I den första delen finns det tre underdelar som alla syftar till att bevisa den nya lagens överlägsenhet över den gamla. Det visas genom jämförelser, först av Jesu överlägsenhet över änglarna, sedan över Mose och sist över Aron. Den andra delen av brevet är kapitel 10–13 som handlar om på vilket sätt man som Jesus-troende är en del av huvudet<sup>151</sup>.

Under tidig medeltid hade tolkningen av Bibeln mynnat ut i 4 kategorier av förståelse. Först en bokstavlig förståelse och sedan tre andliga former av förståelse: allegorisk, tropologisk och anagogisk.<sup>152</sup> I takt med universitetens framväxt och som en del av responsen på sekternas framfart och dess bibelsyn hade bibeltolkningen ändrat sin karaktär till att mer och mer bestå av en bokstavlig och historisk syn på Bibeln. Läsningen av Bibeln som innan hade varit ett *subjekt* för att ta emot Guds ord blev under högmedeltiden snarare ett *objekt* att studera.<sup>153</sup> Detta färgade även Aquinos sätt att förstå Bibeln. Han är, till skillnad från många tidigare bibeltolkare, bokstavlig i sin läsning och aktar sig för att göra så kallade andliga tolkningar på texten. Det finns däremot andliga interpretationer hos Aquino men han menar att de andliga tolkningarna alltid måste förstås i ljuset av den bokstavliga och historiska förståelsen av texten.<sup>154</sup> Med den bokstavliga och historiska grunden var kommentarer under denna tid tekniska och formella. Aquinos kommentar innehåller grundliga analyser av ord, logiska analyser, strukturer för varje stycke och tydliga distinktioner. Dessvärre är inte alla av dessa redskap som Aquino använder till hjälp för att tydliggöra vad han menar, utan redskapen kan snarare försvåra förståelsen av vad han argumenterar för. I läsningen av denna kommentar blir det därför svårare att läsa enbart ett stycke eftersom varje stycke ingår i en specifik struktur och ska enligt Aquino tjäna ett visst syfte i den delen.<sup>155</sup>

---

<sup>151</sup> *Huvudet* är en term som frekvent används av Aquino. Huvud betecknar två saker för Aquino, både Jesus som är huvudet över kyrkan men även kyrkan i sin helhet.

<sup>152</sup> Healy, "Introduction", 9–10; Timothy George, *Reading Scripture with the Reformers* (Downers Grove: IVP Academic, 2011), 144.

<sup>153</sup> George, *Reading Scripture with the Reformers*, 145.

<sup>154</sup> George, *Reading Scripture with the Reformers*, 145–146.

<sup>155</sup> Healy, "Introduction", 9–10.

Genom hela kommentaren finns det ett överflöd av hänvisningar till andra delar av Bibeln, både från den hebreiska bibeln och från Nya testamentet. I Aquinos bibelteologi har varje bok i Bibeln en speciell uppenbarelse, genre, och teologi. När man läser en bibelbok med hjälp av en annan bibelbok skapas en ny förståelse för den bok man läser. Aquino ser dock inte varje bok i Bibeln som enbart en lösryckt bok utan menar att hela Bibeln är en sammanhängande berättelse om frälsningshistorien och evangeliet; detta evangelium kan bara förstås i sin fulla bemärkelse när man låter hela Bibeln sammanvävas i allt dess innehåll.<sup>156</sup>

### 3.2.2.1 Vad kommer ur Aquinos läsning?

Aquinos kommentar på Hebreerbrevet behandlar ett tydligt tema: de ceremoniella lagarna. Redan i prologen börjar Aquino med en diskussion angående vem som är författare till brevet. Han argumenterar för Paulus som författare utifrån vad Aquino anser var synen på de ceremoniella lagarna efter Jesu död. I denna argumentation avslöjas Aquinos syn på den ceremoniella lagen utifrån tre funktioner. Den första funktionen är, att Paulus hade en undervisning om den ceremoniella lagen som bestod av att den inte längre skulle följas. Av denna anledning skrev inte Paulus dit sitt namn eftersom judarna ansåg att Paulus namn var *motbjudande* baserat på hans undervisning. Den andra funktionen är, att Aquino tolkar Apg 15:2 som att det var beslutat att de ceremoniella lagarna inte skulle följas.<sup>157</sup> Slutligen, Aquino menar att den tredje funktionen är att Paulus skrev brevet till konverterade judar med syftet att övertyga dem att inte följa de ceremoniella lagarna.<sup>158</sup> Diskussionen om de ceremoniella lagarna fortgår sedan från kapitel 1–10. I kapitel 1–6 jämförs den gamla lagen genom de tre personerna som får representera lagen: änglarna, Mose, och Aron (prästerskapet) med Kristus och den nya lagen. Denna utläggning leder till kapitel 7–10 som explicit behandlar frågan om hur man ska se på de ceremoniella lagarna där Aquino argumenterar för att dessa lagar inte längre bör följas. Aquino sammanfattar sin redogörelse i kapitel 1:

---

<sup>156</sup> Weinandy, Thomas, "The Supremacy of Christ: Aquinas' Commentary on Hebrews", i *Aquinas on Scripture: An Introduction to his Biblical Commentaries*, red. Thomas Weinandy, Daniel Keating, och John Yocum (New York: T&T Clark International, 2005), 223–224.

<sup>157</sup> Aquinos tolkning av apostladekretet i Apg 15 blir tydligare i *Ad Galatas*. Där han diskuterar kontroversen om efterlevnaden av lagen mellan Paulus och Petrus och hänvisar till läran som ett "dekret" att lagen inte bör hållas i *Ad Galatas* 2.1; 6.3.

<sup>158</sup> Aquinas, *Ad. Heb.* Pro. 5; Tapie, *Aquinas on Israel and the Church*, 60–61.

Därför är det uppdelat i två delar: i den första hyllar han Kristi storhet [*excellentiam Christi*] genom att visa att Nya testamentets är att föredra [*praeferat*] över det gamla [*veteri*]; för det andra diskuterar han vad som förenar [*iunguntur*] medlemmarna till huvudet, nämligen tron (kap. 11). Men han har för avsikt att visa Nya testamentets överlägsenhet [*excellentiam novi*] över det gamla genom att bevisa Kristi överlägsenhet [*excellentiam Christi*] framför Gamla testamentets personer, nämligen änglarna, av vilka lagen överlämnades: ”Lagen förordnades av änglar i en medlares hand”. (Gal 3:19); och Moses, av vem eller genom vilken den gavs: ”Lagen gavs av Mose” (Joh 1:17); ”Det uppstod inte längre en profet i Israel som Mose, till vilken Herren talade ansikte mot ansikte” (Deut 3:10), och prästerskapet genom vilket det administrerades: ”In i det första tabernaklet gick prästerna verkligen in och fullbordade offrens ämbeten” (Heb 9:6). Först gynnar [*praeferat*] han därför Kristus framför änglarna; för det andra över Moses (kap. 3); för det tredje, över prästadömet i Gamla testamentet (kap. 5).<sup>159</sup>

I alla 12 delar som behandlar Heb 7–10 börjar varje del med att Aquino beskriver på vilket sätt Paulus i varje avsnitt visar på hur Kristus, och således den nya lagen, är bättre än den gamla eller levitiska lagen. Till exempel skriver Aquino i kommentaren på Heb 7:1–3 följande: ”Nu återvänder han till sitt huvudtema: för han har för avsikt att bevisa [*probare*] Kristi prästadömes överlägsenhet [*excellentiam*] över det levitiska prästadömet”.<sup>160</sup> Och i kommentaren på Heb 9:15–22: ”Efter att ha förklarat saker som gjorts i det gamla förbundet och avslöjat deras mystiska förklaring [*mysticam expositionem*], använder aposteln nu dessa fakta för att bevisa sin tes, nämligen att nya förbundet föredras [*praeferatur*] framför det gamla, eftersom det kan göra vad det gamla inte kunde”.<sup>161</sup> Det är tydligt i Aquinos kommentar att påståendet om att den nya lagen är bättre än den gamla genererar att den gamla lagen därför inte längre ska följas. Han skriver om kapitel 7 på detta sätt:

---

<sup>159</sup> Aquinas, *Ad. Heb.* 1.1.6.

<sup>160</sup> Aquinas, *Ad. Heb.* 7.1.326.

<sup>161</sup> Aquinas, *Ad. Heb.* 9.4.447.

[...] eftersom det är en synd [*peccatum*] att hålla lagens bud, verkar det vara olagligt [*illicitum*] att ge eller ta emot tionde nu. Jag svarar att det fanns i lagen några föreskrifter som var rent ceremoniella, som omskärelse, offer av ett lamm och så vidare. Sådana lagar, eftersom de bara var bildliga [*figurativa*], är inte längre tillåtet att iaktta [*non licit modo servare*], för de var en gestalt av något som skulle komma; därför skulle var och en som iakttar dem nu beteckna att Kristus fortfarande ska komma.<sup>162</sup>

Med den ceremoniella lagen som tema för kommentaren och med utgångspunkten att den inte längre ska följas, blir det som kommer ur Aquinos läsning en ersättningsteologisk förståelse av Hebreerbrevet.

### 3.2.2.2 Hur ser läsningen ut?

Aquino börjar varje del i sin kommentar med att på grekiska citera de verser han ska diskutera. Därefter klargör han strukturen för delen och visar på så vis också vad det är han kommer att diskutera i avsnittet. Först därefter sker kommentaren på bibeltexten som alltid har sin utgångspunkt i det tema han har fastlagt i strukturen. Det övergripande temat för kommentaren är, som tidigare nämnts, de ceremoniella lagarna. Varje del som kommenterar kapitel 1–10 kopplas till detta tema. Aquino menar att det är just de ceremoniella lagarnas vederläggande som Paulus vill få fram och Paulus gör det på olika sätt så att åhörarna verkligen ska förstå resonemanget. Till skillnad från Krysostomos är det inte i Aquinos terminologi som de ersättningsteologiska resonemangen ligger, utan i hans resonemang. Hans argumentationer leder till slutsatsen att det nya förbundet ersatt det gamla. De tio första kapitlen behandlar detta resonemang; först i kapitel 1–6 med att påvisa hur den nya lagen (den som kom med Kristus) har högre auktoritet än den gamla lagen (lagen från Sinai), och därefter i kapitel 7–10, som är klimax i hans resonemang, där han förklarar exakt hur man ska förstå och förhålla sig till de ceremoniella lagarna.

Även om temat är de ceremoniella lagarnas vederläggelse och argumentationen för det till stor del följs, är inte Aquino helt koherent i sin argumentation. Det finns avsnitt i hans text som snarare innehåller resonemang som inte är ersättningsteologiska men där han senare i texten verkar ändra sig och formulerar sig och argumenterar för en ersättningsteologisk

---

<sup>162</sup> Aquinas, *Ad. Heb.* 7.2.339.



hållning. De delar som innehåller slutsatser som inte är ersättningsteologiska är främst kapitel 1–6 vilka kommer diskuteras nedan.

Kommentaren på kapitel 1–6 har ett övergripande tema: Nya testamentets auktoritet över det Gamla testamentet, vilket påvisas genom två underteman. Det första undertemat är kontinuiteten mellan det gamla och det nya, och det andra undertemat är Kristi överlägsenhet över änglarna, Moses, och Aron. Aquino lägger här en grund för att komma fram till sin slutsats i kapitel 7–10: att de ceremoniella lagarna ska ogiltigförklaras. Flera delar i detta avsnitt innehåller ersättningsteologiska resonemang, det finns däremot specifika delar i avsnittet som främjar en icke-ersättningsteologisk läsning.

Ett av de resonemang som verkar leda till slutsatser som inte är ersättningsteologiska är argumentationen om kontinuiteten mellan det Gamla testamentet och Nya testamentet. Aquino använder inte ordet *kontinuitet* men temat finns på flera ställen i den första delen av kommentaren. Anledningen till att han skriver om detta tema verkar inte enbart vara för att leda fram till slutsatsen om det Nya testamentets auktoritet över det gamla, utan Aquino skriver uttryckligen i kapitel 1 att han (Aquino) argumenterar mot manikéerna (katarerna). Han verkar använda kapitel 1–6 för att påvisa att deras lära är fel. Detta blir således en del av Aquinos syfte med kapitel 1–6. Han skriver: ”I detta tar han [Paulus] därför bort manikéernas felaktigheter på två sätt. Först, att han kallar honom Gamla testamentets aktör; för det andra att han säger att han gjorde tillfälliga goda ting [*bonorum temporalium*]”.<sup>163</sup> Det som sedan följer är en argumentation om hur Paulus i Hebreerbrevet visar på att det Gamla testamentet var något gott och bra där Gud (både som Fadern och Sonen) var högst delaktig i historien. Det är också viktigt för Aquino att visa att Gud skapat det temporära och inte enbart det andliga, han vill där visa att det temporära också är något gott.<sup>164</sup> Slutsatsen i Aquinos argumentation från kapitel 1 är att Gud, som är allt igenom god, har skapat allt och därmed också skapat den lag som förmedlades via änglarna. När han sedan fortsätter i kapitel 2:1–4 följer argumentationen att eftersom lagen var från Gud och därmed giltig kan den inte ha gjorts ogiltig.

---

<sup>163</sup> Aquinas, *Ad.Heb.* 1.1.23.

<sup>164</sup> Aquinas, *Ad.Heb.* 1.1.11; 1.1.19; 1.1.23.

Men han visar sanningens fasthet [firmitatem] när han säger: ”var stadigt [firmus]” eftersom allt som var förutsagt i den gamla lagen har fullkomnats [impletum]. Matt 5:18 ”Inte en iota eller en punkt kommer försvinna i lagen förrän allt har skett” och Pred 12: ”Sanningens läppar skall vara stadfästa [firmum] för evigt”; och Ps: ”Jag kommer inte att göra det som utgår från mina läppar ogiltigt [non faciam irrita]” därför var den stadig, eftersom den inte gjordes ogiltig [non fuit irritatus].<sup>165</sup>

Han argumenterar alltså att lagen som ges i Gamla testamentet är stadig utefter sanningen från Guds eget ord; att lagen inte kan göras ogiltig. Vilket innebär att lagen inte ersatts med en ny lag utan det finns två lagar, den nya lagen är däremot bättre och lättare att följa och bör därför följas men det betyder inte att den gamla lagen har försvunnit. Detta resonemang är icke-ersättningsteologiskt eftersom lagen inte ersätts med något annat. Däremot spänner inte detta resonemang över hela kommentaren. När Aquino kommenterar kapitel 7 om prästerskapet skriver han istället: ”Sedan när han säger ’Därmed upphävs den tidigare bestämmelsen’ nämner han två konsekvenser. Först, försvagandet [evacuazione] av Gamla testamentet; för det andra, inrättandet [institutione] av ett nytt”.<sup>166</sup> Efter detta citat följer en argumentation om varför den gamla lagen har blivit ogiltigförklarad. I kapitel 7 har alltså Aquino bytt åsikt och argumenterar på ett annat sätt där han nu menar att den gamla lagen har blivit ersatt med en ny som kommer genom Kristus. Detta konstaterande är ersättningsteologiskt. Det finns en spänning i hans syn på lagen där han inte är helt konsekvent.<sup>167</sup>

Ett annat resonemang som vittnar om en icke-ersättningsteologisk hållning är diskussionen om relationen mellan judar och hedningar. Aquino argumenterar för hur man ska förstå sambandet mellan judar och hedningar genom att citera Ef 2 och Rom 11. Aquino hävdar utifrån Heb 3 att Guds hus är kyrkan och att kyrkan består av judar och hedningar. Kristus är byggaren av huset men även dess hörnsten (Ef 2:20) för att han förenar de båda komponenterna judar och hedningar. ”De troendes församling [aggregatio], som är kyrkan och Guds hus [domus Dei], består av olika element, nämligen judar och hedningar, slavar och

---

<sup>165</sup> Aquinas, *Ad. Heb.* 2.1.94.

<sup>166</sup> Aquinas, *Ad. Heb.*, 7.3.361.

<sup>167</sup> Tapie, *Aquinas on Israel and the Church*, 85.

fria. Därför är kyrkan som vilket annat hus som helst sammansatt av någon”.<sup>168</sup> I kapitel 8 skriver Aquino om hur det nya förbundet är till för *Israels hus och Juda hus* (8:8). Där han hävdar att judarna är de ursprungliga mottagarna av förbundet men att nu även hedningar *tillsammans* med judarna är Israel och Juda. Hedningarna har inte ersatt eller slängt ut judarna utan de har tillsammans del i det nya förbundet. Däremot är inte alla som tillhör det israelitiska folket fullt ut israeliter, för att israeliter är man genom tro och bekännelse. Denna argumentation för Aquino utifrån Paulus resonemang i Rom 11, där han menar att grenar (hedningar) kan inympas på den goda stammen (judarna).

Om det tredje säger han om Israels och Judas hus. Men ges [*datur*] det bara till judarna? Nej, (Rom 11) ”för inte alla som är av Israel är israeliter”, och därav följer: ”inte de som är köttets [*carnis*] söner är Guds söner, utan de som är löftets [*promissionis*] barn räknas i säden”. De, därför, som har fått Guds nåd [*gratiam*], är Israel genom tro [*fidem*] och Juda genom bekännelse [*confessionem*]. Rom 10:10: ”Hjärtats tro leder till rättfärdighet” etc. Men han talar om huset av tre anledningar. Ett, därför att Kristus i sin egen person predikade för judarna, inte för hedningarna. Matt 15:24: ”Jag har inte sänts utom till de förlorade fåren av Israels hus”. För det andra, eftersom hedningarna blev delaktiga [*participes*] i Nya testamentet, precis som en vildoliv som inympats på ett bra olivträd tar del [*participat*] av dess fethet.<sup>169</sup>

Från detta resonemang är det ingen form av ersättning av judarnas folk utan Aquino breddar snarare begreppet *Israel* till att även inbegripa hedningar. På så vis är kyrkan en del av Israel och instämmer i Israels tro.

I kommentaren på kapitel 7–10 följer den argumentation som tydligast är ersättningsteologisk. I kapitel 7 i Hebreerbrevet står det om Melkisedek och översteprästen. För Aquino är denna text ett bevis på att det levitiska prästadömet nu är ogiltigt eftersom det har kommit ett bättre prästerskap. För Aquino är det levitiska prästerskapet starkt sammankopplat med de ceremoniella lagarna. Eftersom han anser att det levitiska

---

<sup>168</sup> Aquinas, *Ad. Heb.*, 3.1.163.

<sup>169</sup> Aquinas, *Ad. Heb.* 8.2.397.

prästerskapet är ogiltigt är också hela den ceremoniella lagen det. Aquino bygger sitt resonemang på Heb 7:12 och hävdar följande:

Den andra konsekvensen är att även den lag som administrerades [*administratur*] av dem [prästerskapet] avskaffas [*evacuatur*]. Och han nämner detta när han säger: ”för att prästadömet ska ändras [*translato*] krävs det att det ska ske en förändring av lagen”. Ty lagen stod under prästadömet administration; Därför, när prästadömet ändras [*mutato*], är det nödvändigt att lagen ändras [*lex mutetur*]. Och anledningen till detta är att, genom att ändra syftet [*fine*], måste medlen ändras [...] Nu är varje lag förordnad [*ordinatur*] till mänskligt beteende enligt någon regi [*regimen*]. Därför, enligt *Filosofen i politiken* när läget [*conversatione*] i livet ändras, är det nödvändigt att lagen ändras. Men precis som mänsklig lag är förordnad den mänskliga regimen, så är den andliga och den gudomliga [lagen] riktad till den gudomliga regimen. Denna regi är utsedd [*designatur*] av prästadömet. Eftersom prästadömet ändras [*translato*], är det nödvändigt att lagen ändras.<sup>170</sup>

Prästadömet och således den ceremoniella lagen är för Aquino ogiltiga. Anledningen till att de är ogiltiga är för att det har blivit ett skifte i tiden, det som var temporärt (lagen och hela Gamla testamentet) har i och med Kristi ankomst upphört eftersom det med honom kom en ny evig lag. Aquino menar att Gamla testamentet enbart var en köttslig och temporär lag som enbart handlade om det jordiska. Lagarna var för kroppen och gåvorna och straffen var också något för detta liv. ”[D]et [gamla testamentet] är ett köttsligt bud, [*mandatum*] och detta för att det hade vissa köttsliga iakttagelser [*observantias*], som omskärelse och rening av köttet, och för att det utlovade köttsliga straff [*poenas*] och belöningar [*praemia*].<sup>171</sup> Kristi lag syftar istället till det andliga och till eviga gåvor och straff. ”[S]om inte utdelas av köttsliga ting, utan består av andliga [*spiritualibus*] ting: ty det är grundat på en andlig kraft [*virtutem*], genom vilken ett evigt liv produceras i oss; och detta eftersom eviga gåvor [*bona*] och straff utlovas i den”.<sup>172</sup> Aquino menar att den gamla lagen enbart var en skugga av den nya och att

---

<sup>170</sup> Aquinas, *Ad. Heb.* 7.3.350.

<sup>171</sup> Aquinas, *Ad. Heb.* 7.3.359.

<sup>172</sup> Aquinas, *Ad. Heb.* 7.3.359.

nya lagen är bättre för att den har större auktoritet och fullkomnar den gamla. ”I Gamla testamentet fanns bara figurer [*figuralia*], men i det nya, sanningen av figurerna [*veritas figurarum*]; så det nya fullbordar [*consummat*] och fullkomnar [*perficit*] det gamla”.<sup>173</sup> Från premissen att den nya lagen i Kristus är bättre och fullkomnar den gamla drar Aquino slutsatsen att om man följer den ceremoniella lagen är det en synd: ”eftersom iakttagandet av ett lagbud nu är en synd”.<sup>174</sup> Aquino menar inte att det är en synd att följa alla lagar som ges i Gamla testamentet eftersom flera av dem, enligt hans definition, är moraliska lagar och de ska fortfarande följas. Han argumenterar för detta på följande sätt:

Jag svarar att det fanns i lagen några föreskrifter rent ceremoniella [*pure caermonilia*], såsom omskärelse, offer av lammet och så vidare. Sådana lagar, eftersom de bara var bildliga, är det inte längre tillåtet att iaktta [*non licet modo servare*], för de var en gestalt av något som skulle komma; därför skulle var och en som iakttar dem nu beteckna att Kristus fortfarande ska komma. Men andra var rent moraliska, och dessa måste iakttas nu. Bland dessa var att ge tionde [. . .] men fastställandet [*determinatio*] av en sådan del görs nu av kyrkan, precis som det i Gamla testamentet bestämdes av lagen.<sup>175</sup>

Alltså är det inte hela lagen som är ogiltig utan enbart de ceremoniella lagarna. Att följa dem är en synd, inte bara för de som tror på Jesus utan för alla: ”en person syndar [*peccaret*] om han skulle offra nu”.<sup>176</sup> Vilket visar på att det inte bara är den Jesus-troende juden som syndar om han offerar utan det verkar vara universellt att en *person* som offerar, syndar.

Slutsatsen av Aquinos argumentation om hur människan ska förhålla sig till de ceremoniella lagarna är att de lagarna är ogiltiga (*irritatus*) och ska inte längre användas. Aquino menar att de nya lagarna som hade sin ankomst i Kristus, har fullkomnat och förbättrat de gamla lagarna. De ceremoniella lagarna var en skugga av de nya som skulle komma och de nya är de sanna (*veritas*) och andliga (*spiritualem*) lagarna; därav finns det

---

<sup>173</sup> Aquinas, *Ad. Heb.* 8.2.396.

<sup>174</sup> Aquinas, *Ad. Heb.* 7.2.339.

<sup>175</sup> Aquinas, *Ad. Heb.* 7.2.339.

<sup>176</sup> Aquinas, *Ad. Heb.* 10.1.488.

inget behov av de gamla och de bör således inte brukas. Detta resonemang visar på en ekonomisk ersättningsteologi. För att stärka sitt resonemang använder han termer som *excellencia Christi* (Kristi överlägsenhet), *eminenta Christi* (Kristi upphöjda ställning), *legets evacuatione* (lagens tomhet), *testamenti irritatus* (testamentets ogiltigförklarande), vilka alla passar in i definitionen av ekonomiskt ersättningsteologiska resonemang.

Det är tydligt att Aquino menar att lagen är ersatt med en ny lag (oavsett om man är Jesus-troende eller inte), vilket i sig är en ersättningsteologisk idé. Att kyrkan däremot ska ha ersatt Israels folk finns det oklarheter kring. Aquino skriver som tidigare nämnts, om hur hedningarna inympats i Israel och att Israel består av både judar och hedningar som tillsammans är Guds folk. Detta resonemang passar inte in i en ekonomisk ersättningsteologi.

Samtidigt skriver Aquino om den nya regimen som är en metafor hämtad från Aristoteles. Det faktum att Aquino använder Aristoteles resonemang om en ny regim ger en tydlig indikering på vad Aquino menar. Matthew Tapie skriver om Aquinos ställningstagande utifrån Aristoteles metafor: "The change this metaphor implies should not be overlooked. Aquinas thinks such a sweeping change in the order of an old regime does not leave the identity of the citizens intact, but rather destroys it. If the order of the regime is changed, the city and citizens do not remain the same".<sup>177</sup> Eftersom Aquino menar att regimen ändrats innebär det samtidigt att identiteten hos de som var i den gamla regimen också har ändrats; med andra ord, så har alltså judarnas identitet ändrats och förstörts. Var det lämnar judarna som folk går inte Aquino in på. Men de slutsatser som kan dras är att det finns en spänning i Aquinos syn på judarna som folk och vad som har hänt med dem efter att Kristus har kommit. Det finns öppningar för konklusioner som både är ersättningsteologiska och konklusioner som inte är ersättningsteologiska i Aquinos resonemang, däremot visar hans slutsats om de ceremoniella lagarna på ersättningsteologiska resonemang.

Ingenstans i Aquinos text verkar det finnas några resonemang av den straffande ersättningsteologin, judarna har således inte blivit utkastade på grund av deras synd utan ersättningen sker från premisserna att lagen är fullkomnad genom Kristus.

---

<sup>177</sup> Tapie, *Aquinas on Israel and the Church*, 74.

### 3.2.3 Sammanfattning

I Aquinos läsning av Hebreerbrevet följs en argumentation om de ceremoniella lagarna som fullkomnade i Kristus. Denna läsning uttrycker en ekonomisk ersättningsteologi. Tyngdpunkten i Aquinos argumentation ligger i hans syn och förståelse av det levitiska prästerskapet och i förlängningen av den ceremoniella lagen. Hans argumentation samt de begrepp han använder tyder på en ekonomisk ersättningsteologi och inte en straffande ersättningsteologi. Det finns spänningar i hans förståelse kring judarna och deras roll som kan öppna upp för en mer ”positiv” utgång för judarna som folk.

## 3.3 Martin Luther

Martin Luthers text *Hebräervorlesung* är den tredje receptionen att analysera. Texten hölls som en föreläsning till hans studenter i Wittenberg 1517 till 1518. Denna föreläsning verkar inte ha haft en vidare stor påverkan under reformationstiden; texten upptäcktes först 1899 och är studenters anteckningar från Luthers föreläsningar (hans egen text för föreläsningen finns inte kvar). Därefter gavs den ut i sin helhet först år 1939 i form av en kommentar. Idag räknas den som en av Luthers större kommentars-verk tillsammans med Psaltaren, Romarbrevet, och Galaterbrevet.<sup>178</sup>

### 3.3.1 Den historiska och kommunikativa situationen

Martin Luther levde mellan åren 1483 och 1546 i Tyskland och har lämnat ett starkt eftermäle efter sig. Han var teolog, präst, tonsättare och reformator av kyrkan. Som teolog har Luther gjort en lång resa. Han började som munk i vad vi idag kallar Romersk-katolska kyrkan men utvecklade därefter sina reformatoriska tankar där han uppmanade kyrkan att ”gå tillbaka till källorna”. År 1517 spikade Luther upp sina 95 teser för vad han ansedde behövde ändras i kyrkan, vilket är samtida med när denna föreläsning hölls.<sup>179</sup> Luther levde i en tid när kyrkan

---

<sup>178</sup> Hagen, *A Theology of Testament*, 5-8; Mickey L. Mattox, ”Christology in Martin Luther’s Lectures on Hebrews”, i *Christology, Hermeneutics, and Hebrews*, red. John C. Laansma och Daniel J. Treier (London, New York: T&T Clark International, 2012), 101.

<sup>179</sup> Hans J. Hillerbrand, ”Martin Luther”, <https://www.britannica.com/biography/Martin-Luther>; Jay Gundacker och Sean Hallowell, ”Historical Context for the Protestant Reformation”, Columbia University, <https://www.college.columbia.edu/core/content/protestant-reformation-selected-readings/context>.

hade stor makt. Efter det romerska imperiets fall var det den Romersk-katolska kyrkan som tog makten, framför allt i den västra delen av Europa.<sup>180</sup>

1500-talet var också en tid med en stor variation av intellektuellt tänkande, det fanns flera olika skolor att följa både inom filosofi och teologi. Mer än någonsin tidigare i historien accepterades olika sätt att tänka och olika universitet följde olika skolor i betydligt större utsträckning än förut. I Tyskland hade skolastiken, som främst förknippades med Tomas av Aquino, haft störst inflytande under medeltiden. Men vid tidpunkten för denna föreläsning hade detta tankesätt på flera håll försvunnit och Ockhamismen var på flera ställen den rådande filosofiska tankelinjen, däribland i både Erfurt och Wittenberg.<sup>181</sup>

Dessa olika strömningar och synen på kyrkan påverkade Luther när han formade sin teologi. Han är i sina texter tydligt influerad av flera olika personer. Den som verkar ha haft störst inflytande är Ockham, eller snarare ockhamistiska teologer som Peter d'Ailly. Ockhamismen var en av de stora strömningarna under senmedeltiden. Ockham hävdade att kristendomen främst var en *tro* och inte en vetenskap som gick att bevisa. Han menade att det kosmologiskt inte gick att bevisa något om vem Gud är utan den enda kunskapen människan har av Gud är uppenbarelsen genom ordet. Ockham blev en förespråkare för vad vi idag kallar empirisk vetenskap, att kunskap kommer från en personlig erfarenhet.<sup>182</sup> Luther kom att präglas av detta tänkande och menade, i motsats till skolastiken och till kyrkan i den samtiden, att tron och relationen till Gud var något personligt. Tron bars inte av kyrkan och kyrkan var inte mellanhanden mellan människan och Gud, utan Gud kunde enbart erfaras genom individens egen relation till Guds uppenbarelse, skriften. Denna teologi kom senare att utveckla sig till Luthers kända ord *sola fide* och *sola scriptura*.

---

<sup>180</sup> Kyrkan kom att ta en allt större plats inom politiken och blev en av de mest förmögna instanserna under medeltiden. På denna tid kunde man genom *avlatsbrev* ”köpa” sig fri från tiden i skärselden. Avlatsbrevet var ett dokument som undertecknats av påven eller en biskop där det stod att de fick dispens för straffet för ens synd. Detta system började under 1500-talet få stor kritik från olika håll och där var Luther en av de största kritikerna. Bernhard Lohse, *Martin Luther's Theology: Its Historical and Systematic Development*, red och övers. Roy A. Harrisville (Minneapolis: Fortress Press, 2006), 11–13.

<sup>181</sup> Erfurt och Wittenberg är båda städer som Luther bott i. Han studerade vid universitet i Erfurt och arbetade sedan på universitetet i Wittenberg. Lohse, *Martin Luther's Theology*, 11–13.

<sup>182</sup> Lohse, *Martin Luther's Theology*, 18–20, 22–23.



### 3.3.2 Luthers text

I denna del görs en analys av Luthers syn på förbund och hans eventuella ersättningsteologiska resonemang. I analysen har jag ställt följande frågor till texten: Vad kommer ur Luthers läsning angående förbund? Och hur ser dessa tankar ut? På grund av den omfattande mängden av text kommer inte hela texten att analyseras i sin helhet, utan enbart specifika stycken som är relevanta för denna studie. Jag kommer läsa Luthers *Hebräersvorlesung* på dess grundspråk. Större delen av hans text är skriven på latin men vissa kommentarer är skrivna på tyska. De citat som finns i denna del kommer vara översatta av mig från latin eller tyska till svenska.

#### *Hermeneutiska nycklar*

Luther följer en exegetisk metod från medeltiden i sin föreläsning som består av *glossa* och *scholium*. Glossan är en form av kommentar i marginalen samt mellan raderna som kommenterar ett visst ord eller fras i texten. Dessa kommentarer finns enbart kvar i fragment och flera av kommentarerna är enbart förståeliga utifrån den latinska texten. De kommer därför inte i någon större utsträckning att användas i denna analys.<sup>183</sup> De kommentarer i glossan som är av vikt brukar utvecklas senare i scholium. Scholium, eller som Luthers studenter antecknat, *Commentariolum*, är vad vi idag skulle beskriva som en kommentar. Luther går igenom den latinska bibeltexten, kommenterar på vissa specifika ord samt hur de ska förstås utifrån den grekiska texten. Han gör sedan ett resonemang om vad det teologiskt kan betyda. I vissa delar finns det uttryckligen avsnitt som kallas för *secunda expositio* och *corolarium*. Begreppet *secunda expositio* innebär att vissa avsnitt i texten har två syften, en så kallad *lägre* förståelse och en *högre* förståelse, där båda betydelser presenteras. Det andra avsnittet, *corolarium*, vilket kan översättas till *den naturliga följden*, innebär att Luther tar steget vidare i sin teologi utifrån vad texten har sagt.

Luthers föreläsning följer inte Hebreerbrevet ord för ord eller vers för vers utan han väljer ut vissa verser och ord, rimligtvis baserat på sitt eget intresse eller sådant han ansåg att studenterna behövde lära sig. Exempelvis finns de ingen kommentar på kapitel 12–13 och

---

<sup>183</sup> I engelska översättningar brukar inte glossan översättas för att det blir oförståeligt i det engelska språket. I Weimar Ausgabe, WA finns det med men är frångått scholium och är de första 100 sidorna av texten.

kommentaren på kapitel 8 är den kortaste av alla kapitel där han väljer att bara kommentera på vers 1 och 10.<sup>184</sup>

I sin reception av Hebreerbrevet använder sig Luther av flera olika källor och exegetiska verktyg. En av de källor Luther förlitar sig mest på och refererar mest till är Krysostomos homilier på Hebreerbrevet. Från den teologi och de ställningstaganden Krysostomos gör kan man även se hur detta influerat Luther i hans läsning av Hebreerbrevet.<sup>185</sup>

Luther använder Basel Bibel 1508 som bestod av en full apparat med *Glossa ordinaria*, *Glossa interliniaris*, *Postillae* av Nicolas av Lyra, *Additiones* till Lyras *Postillae* av Paulus av Burgos, och *Replicae* till Burgos *Additiones* av Matthias Doering.<sup>186</sup> *Glossa ordinaria* och *Glossa interliniaris* var en interlinjär och en marginal glossa som var fulla av patristisk litteratur. Med glossan som grund använder och refererar Luther till ett flertal kyrkofäder, och deras skrifter har ett stort inflytande på Luther.<sup>187</sup> *Glossa ordinaria* börjar med att fastställa Hebreerbrevets syfte och innehåll, där *eminentia Christi* är huvudtemat som sedan visas genom jämförelsen mellan trons tillräcklighet och lagens otillräcklighet och oanvändbarhet. Glossan menar att syftet med texten är Kristi överlägsenhet, och följer i stora drag hur både Krysostomos och Tomas av Aquino förstod syftet med Hebreerbrevet.<sup>188</sup> Luther verkar däremot inte anamma denna teori om syftet på brevet utan definierar sitt eget syfte. Han börjar sin föreläsning på detta sätt:

Det bör noteras i detta brev att Paulus upphöjer [*extollit*] nåden i kontrast [*adversus*] till stoltheten av lagens och människans rättfärdighet, och visar att förutom Kristus är varken lagen eller prästadömet eller profetian eller ens änglarnas tjänst tillräckliga [*satis fuerit*] för frälsning, ja, allt detta instiftades [*instituta*] och gjordes med

---

<sup>184</sup> Anledningen till att det inte finns någon kommentar på 12–13 verkar dock inte vara att han inte finner de kapitlen intressanta utan snarare att han har brist på tid. Mattox, *Christology*, 103.

<sup>185</sup> Kenneth Hagen, "The Problem of Testament in Luther's 'Lectures on Hebrews'", *HTR* 63:1 (1970): 61–90.

<sup>186</sup> Kenneth Hagen, "The Problem of Testament", 65.

<sup>187</sup> George, *Reading Scripture with the Reformers*, 148–149.

<sup>188</sup> Hagen, "The Problem of Testament", 66.

hänvisning till den kommande Kristus. Allt som allt är det därför endast Kristus [*solum Christum*] som ska undervisas.<sup>189</sup>

Luther tolkar Hebreerbrevet utefter hur han tolkar större delen av Paulus undervisning: att Paulus vill lyfta fram Jesus och nåden.<sup>190</sup> *Bara Jesus* är det genomgående temat i Luthers föreläsning där han lyfter fram Jesu storhet genom de två kontrasterna *lag* och *evangelium* där lagen i detta fall symboliserar den lag som kom med Mose och där evangelium symboliserar den nya lagen som kom med Jesus, vilket är en lag av nåd och därför ett *evangelium*.

Trots att Luthers föreläsning liknar en kommentar och kallas för *commentarium* bör den inte liknas med hur kommentarer är utformade idag. Luther skriver i introduktionen till Galaterbrevet: ”inte så mycket en kommentar utan ett vittnesbörd om min tro på Kristus”.<sup>191</sup> För Luther är exegetiken djupt sammankopplad med hans roll som lärare i kyrkan. För honom finns det inte en vetenskaplig form av exegetik som är frånkopplad från Gud utan exegetiken och Gud måste förstås ihop. Exegetiken kan därför inte heller frånkopplas från teologin utan allt är sammanvävt till att ge en djupare förståelse om Kristus. Eftersom Luthers teologi utgår från Jesus allena och hans syn på lag och evangelium måste dessa teman för Luther, även genomsyra hans exegetik.<sup>192</sup>

Under medeltiden användes fyra tolkningsnycklar: bokstavlig, allegorisk, tropologisk och anagogisk läsning av Bibeln. Luther använder sig främst av två av dessa tolkningsnycklar i sin bibelläsning. Den första är den bokstavliga förståelsen och den andra är den tropologiska (moraliska) förståelsen. Timothy George beskriver Luthers tolkningsnycklar som följande: ”Christ himself as the literal sense, and faith in Christ as the moral or tropological senses—in other words, faith became Jesus Christ tropologically understood, or what Jesus means *for*

---

<sup>189</sup> WA 57/3. 5.

<sup>190</sup> I denna föreläsning utgår Luther från att det är Paulus som har skrivit Hebreerbrevet och argumenterar för det. Jag kommer också referera till Paulus som författare till brevet i denna analys för att tydliggöra vem som åsyftas. Senare i Luthers *Företal till Bibeln* (år 1530) argumenterar istället Luther för att det inte är Paulus som skrivit det. Han har under åren ändrat sin förståelse och utvecklat sin teologi. Martin Luther, *Detta löfte gäller alla: Företal till Bibeln*, övers. Carl Axel Aurelius, 2a upp. (Skellefteå: Artos och Norma bokförlag, 2010 (1999)), 101.

<sup>191</sup> Kenneth Hagen, ”What Did the Term *Commentarius* Mean to Sixteenth-Century Theologians”, i *Theorie et pratique de l'exegèse*, red. Irena Backhus (Geneva: Droz, 1990), 13–38.

<sup>192</sup> George, *Reading Scripture with the Reformers*, 147.

me".<sup>193</sup> Enligt Luther ska läsning av Bibeln alltid förstås i ljuset av Jesus, antingen vem han är eller vad han betyder för mig. Luther använder sig dock av den allegoriska läsningen vid specifika tillfällen även om han tydligt har övergivet den läsningen i större delen av hans föreläsningar. Luther verkar använda sig av allegoriska läsningar när han menar att författaren till en viss bibeltext själv har använt sig av en allegori. Ett sådant exempel är Heb 9 där han menar att kapitlet inte ska förstås utifrån ett tropologiskt eller anagogiskt synsätt utan en allegorisk förståelse av texten, eftersom Paulus använder just allegorier i detta kapitel.

### 3.3.2.1 Vad kommer ur Luthers läsning av Hebreerbrevet?

Genom hela Luthers föreläsning finns temat *Jesus allena*. Han tydliggör i början av sin föreläsning att han anser att detta också är Paulus tema med sitt brev.<sup>194</sup> Luther läser varje vers från Hebreerbrevet utifrån denna premis och menar att Hebreerbrevet visar på skillnaden mellan lagen och Kristi evangelium. Luther utmärker sig därmed i sin tolkning av brevets syfte där hans föregångare i majoritet förstått syftet som *excellencia Christi*. Luther utvecklar inte heller denna tankegång. Han använder sig i stort sett inte heller av komparativ i förståelsen av det gamla och det nya. Om vi vänder oss till Hebreerbrevet igen, så använder författaren komparativ nio gånger när han beskriver skillnaden på det gamla och det nya.<sup>195</sup>

Ett annat sätt som Luther utmärker sig på gentemot sina föregångare är hans användning av ordet *praefendum* (föredrar) när det kommer till Jesus. Med det menar han att Jesus är den ende att föredra; från Luthers perspektiv går inte Jesus att jämföras med något annan eller något annat, det finns ingen likhet med honom och därför är han att föredra framför allt annat.

---

<sup>193</sup> George, *Reading Scripture with the Reformers*, 151.

<sup>194</sup> WA 57/3. 5.

<sup>195</sup> Av de nio gånger som författaren till Hebreerbrevet använder komparativ kommenterar Luther enbart på tre av dem. På två av de ställena kommenterar han inte på komparativet utan på något annat i versen. Hebreerbrevet 9:14 är det enda gången han kommenterar det och skriver om renheten i det gamla testamentet och det nya testamentet.

I stället för att använda sig av jämförelser, finns det i Luthers text en beskrivning av kontrasterna och skillnaderna mellan det gamla och nya testamentet,<sup>196</sup> där diskussionen kommer ner till Luthers förståelse av lagen. Luther menar att lagen är allt som Gud har föreskrivit människan. När Luther talar om lagen grundar sig hans resonemang främst i kapitel 2, 7 och 9. Centrat i hans resonemang kretsar kring Heb 7:12 där Luther menar att det finns två sätt att förstå och följa lagen. Det ena är det gamla sättet och det andra är det nya sättet. Det första sättet att förstå och följa lagen är Gamla testamentets syn på lagen, som enbart är giltigt till det *externa* eller till *köttet* där syftet med att följa lagen inte leder till rättfärdighet. Det är detta som är det gamla. Det andra sättet är Nya testamentets syn, där den stora förändringen som sker genom Jesus är att det inte kommer en ny *lag* utan det kommer ett *evangelium* som ersätter lagens externa syfte. Luther skriver: ”Lagen och evangeliet skiljer [*differunt*] sig åt av detta skäl [*racione*] att det i lagen finns många gärningar, som alla är yttre [*externa*], men i evangeliet finns bara en sak som är till det inre [*internum*], vilket är tro”.<sup>197</sup> Det som evangeliet gör är att det tar itu med det inre, det som är i hjärtat, och genom tron uppfylls lagen på ett andligt sätt. Luther menar att de ceremoniella, moraliska och juridiska lagarna som beskrivs i den hebreiska bibeln är ersatta, åtminstone utifrån ett externt sätt, där anledningen att följa dem var rädsla för att bli straffad av Gud eller viljan att få en belöning av Gud.<sup>198</sup> På ett andligt sätt genom tro ska ändå kyrkan följa lagen genom att exempelvis ge sig själva som offer.

Det är alltså inte en fråga om det Nya testamentet är bättre än det gamla eller att det nya är en utveckling av det gamla för enligt Luther är de helt åtskilda; det Nya testamentet (som är Kristi evangelium) tar itu med det inre och fullkomnar det som det gamla aldrig kunde göra. Det berör två olika sidor där det är uppenbart att den inre förståelsen av lagen och att ha lagen i hjärtat är bättre än att bry sig om det yttre. Att leva i det nya och det andliga sättet med Gud menar Luther inte är något nytt, utan samma Kristus och samma evangelium utlovades i den hebreiska bibeln och förverkligades sedan i Nya testamentet. Bibelns tal om frälsning har på så vis alltid erbjudits genom tron på Guds ord. Dessa två testamenten beskriver därav

---

<sup>196</sup> Luther, tillsammans med de andra reformatörerna, använder ordet *testamente* när de talar om förbund. *Testamente* och *förbund* ska näst intill förstås som synonymer. För en vidare läsning till skiftet av ordet *testamente* till *förbund* läs: Kenneth Hagen, ”From Testament to Covenant in the Early Sixteenth Century”, *The Sixteenth Century Journal*, vol. 3:1 (1972) 1–24.

<sup>197</sup> WA 57/3.113.

<sup>198</sup> WA 57/3.113.

samma sak där den enda skillnaden mellan de två ligger i vem som hör ordet. Kenneth Hagen beskriver Luthers teologi med följande ord:

The [one] testament of God becomes old when it is received by man as law; just as it becomes new when it is received by man as spirit. The difference between the old and new testament is with man, not with God [...] There are old testament men and new testament men and every man of faith is radically caught (*radice*) between the testaments (*vertice*), during the time covered by the books of the Old and New Testaments [...] With reference to God there is one testament; with reference to men there are two.<sup>199</sup>

Det som kommer ur Luthers läsning är att det enligt Gud alltid funnits ett testamente som manifesteras i tron på hans ord. Men för människan har det funnits två, en gammal förståelse av förbundet som är judarnas förståelse, det har dock aldrig varit det fullkomliga sättet och bör inte ha förståtts på det sättet. Sedan finns det en ny förståelse som uppenbaras i Jesus, vilket är den andliga, och utifrån Luthers argumentation den ”sanna” förståelsen. När den nya förståelsen blivit känd har den gamla förståelsen ersatts av den nya och fullkomliga förståelsen och i förlängningen även förståelsen av Guds frälsning för människan. Dessa tankegångar visar på att det finns ersättningsteologiska resonemang hos Luther.

### 3.3.2.2 Hur ser läsningen ut?

I sin föreläsning vill Luther visa på kontrasten mellan lagens och människans rättfärdighet, kontra nåden. Dessa två kontraster är de två testamentena, där lagens rättfärdighet är den jordiska eller *externa* lagen och där nåden är den himmelska (andliga) eller *interna* lagen. Denna diskussion når sin klimax i Luthers kommentar på Heb 7:12 där han tydligt utlägger sin syn på lagen och testamente. Luther utvecklar sedan detta resonemang i kommentaren kapitel 9 där han tydligt beskriver hur lagen ska förstås samt dess syfte. Det är främst kommentaren på dessa kapitel (7 och 9) som innehåller ersättningsteologiska resonemang.

Luther bygger upp sin argumentation om lagen och testamentet baserat på kapitel 6:7–8. Luther hävdar att Paulus i vers 7 och 8 talar om *regn* som en doktrin från Gud. Om man

---

<sup>199</sup> Hagen, *A Theology of Testament*, 69.

inte får något regn, med andra ord att man inte får någon lära från Gud, börjar det växa törnen och tistlar. Detta menar Luther, är vad som har hänt med judarna. Han hänvisar tillbaka till profetian i Jes 5 som citatet i Heb 6 är hämtat från. Luther menar att det är tydligt i profetian att det är synagogan Paulus talar om eftersom verserna efter i Jesaja uttryckligen skriver att det gäller Israel. ”Herrens trädgård är Israels hus [...] Jag väntade [*expectavi*] att göra rättvisa domar [*faceret iudicium*] men se, orättvisa [*iniquitas*], jag väntade att göra rätt [*iusticiam*] men se, jämmer [*clamor*]”.<sup>200</sup> Luther menar då att följa den lära som judarna har leder till törnen och tistlar eftersom det förnekar Kristus och hans offerdöd. Att följa läran som kommer med Kristus är att ta emot Guds regn och att då få god växt. Vers 6:8 fortsätter med konsekvensen av att bli tistel och törnen, vilket Luther menar att judarna är, där det står: ”det är värdelöst och snart förbannat, och slutet blir att det [åkern full av tistlar och törnen] bränns”. Luther kommenterar inte uttryckligen att detta är judarnas framtid men eftersom det är direkt sammankopplat med *tistel och törnen* kan man lätt dra den slutsatsen. Luther lämnar dock detta öppet för tolkning.

Luther utvecklar sitt resonemang om hur människan ska kunna ta emot Guds lära i vers 13. Han skriver:

[...] Han tillkännagav [*notas fecit*] sina vägar för Mose och sin vilja [*voluntatem*] för Israels barn. Men ingen förstår [*intelligit*] hans bud [*praecept*], om han inte blir upplyst [*illuminetur*] från ovan [...] För Guds tankar känner ingen utom Guds Ande. Men Gud har uppenbarat för oss sina tankar genom sin Ande, och det är vad han [Kristus] menade när han sade: ”Den Anden skall lära [*docebit*] dig allt och påminna [*suggeret*] dig om allt vad jag än säger till dig” Joh 14. Det betyder att ni kan ännu inte uthärda [*potare*] och förstå mina ord, även om de är Faderns bud [*mandata*] och vilja [*voluntas*]. Du kommer dock att förstå genom den Helige Andes undervisning [*docente*]. Och detta förbådades [*praemonstratum*] vackert i Exod 19 och Deut 18. När judarna inte kunde stå ut med [*sustinere*] Gud när han talade, begärde de en tolk [*optaverunt interpretaem*], och Gud lovade en, som skulle bli Kristus.<sup>201</sup>

---

<sup>200</sup> WA 57/3. 183.

<sup>201</sup> WA 57/3. 185–186.

Eftersom judarna inte förstått Guds lära och bud sänder Gud Jesus, resonerar Luther. Jesus är således Guds tolk och med Jesus kommer den Heliga anden som förklarar den sanna förståelsen av Guds bud och det förklaras internt. Luther hävdar att det enligt Gud inte funnits två läror eller två former av bud utan det har varit en lära som judarna har missuppfattat och inte förstått. Därav sänds Jesus för att ge rätt lära. För människan blir detta två olika läror men hos Gud har det bara funnits en. Från en sådan form av argumentation är det då inte Gud som ersätter sin lära med en ny lära utifrån sitt perspektiv. Han har alltid haft en lära som har missförstått. Men från människans perspektiv blir det en ersättning av lagen med en ny lag som Kristus förkunnar. Det är således människan som skapar ersättningen utifrån hur hon har tolkat Guds bud.

Luther menar sedan att Paulus i kapitel 7 försöker visa varför och på vilket sätt lagen förändras genom Jesus. Vilket Paulus, enligt Luther, visar genom att påvisa att Kristi prästadöme står över det levitiska prästadömet och att Kristi prästadöme därmed har tagit bort det levitiska prästadömet eftersom det som kommer med Kristus är bättre och står över det levitiska.

Klimax i Luthers resonemang om lagen är hämtad från versen Heb 7:12 "För när en förändring av prästadömet sker är det nödvändigt att det också blir en förändring av lagen". Luther anser att det finns två förståelser av *lagen* där den lägre (*inferiorem*), innebär följande:

Den första är den lägre förståelsen, med vilken den endast betecknar de ceremoniella tingen [*significat coeidentialia tantum*], nämligen prästernas yttre kläder och prydnadsföremål, samt offren och offren av köttsliga djur, samt även domarna och lärorna om spetälska och orenhet som kommer från beröring av döda och liknande. Sålunda är det meningen att lagen förändras [*translata*], det vill säga att stadgarna av detta slag som har föreskrivits av lagen är upphävda [*abrogatae*], och tingen som betecknades av dessa sedvänjor, det vill säga prästernas andliga [*spiritualis*] och inre kläder och prydnadsföremål har blivit inrättade [*instituta*].<sup>202</sup>

---

<sup>202</sup> WA 57/3. 190.



Det Luther menar är att alla ceremoniella lagar har blivit upphävda (*abrogatae*) och ersatta med andliga (*spiritualis*) lagar. Detta är en förändring som skett eftersom det levitiska prästadömet ersatts med Kristi prästadöme.

Det andra sättet att förstå *lagen* på är den högre (*superiorem*) förståelsen. Här hämtar Luther sin förståelse ifrån hur han tycker att Paulus tolkar begreppet *lag* i Galaterbrevet och Romarbrevet. Luther hävdar att *lagen* är ”allt som är befallt av Gud och människan, oavsett om det är ceremoniellt, forensiskt eller moraliskt”.<sup>203</sup> Däremot, är Luther försiktig med att säga att hela *lagen* är upphävd, vilket är vad han skrev om den ceremoniella *lagen*. Han hänvisar istället till Rom 5 och Matt 5 och hävdar att *lagen* inte är upphävd utan uppfylld (*impleta*); *lagen* har fullkomliggjorts i Kristus och har då inte samma funktion som den tidigare haft. Luther skriver följande:

I 1 Tim 1 sägs det: ”Lagen är inte gjord för den rättfärdiga”, det vill säga, den rättfärdige har allt som *lagen* kräver [*requirit*], han är redan utanför *lagen* [*extra legem*]. Han är inte skyldig *lagen* något; men han håller *lagen*, och hans liv är *lagen* själv levande och uppfylld [*plena*]. Därför är den nya prästens ämbete, rent talat, inte att undervisa om *lagen*, utan att peka [*monstrare*] på Jesu Kristi nåd, som är *lagens* uppfyllelse [*plenitudo*].<sup>204</sup>

Jesus är enligt Luther den ende som kan uppfylla *lagen* och därför är det nya prästämbetets roll inte att få folket att följa *lagen* utan att peka på Jesus, den som uppfyller *lagen*, och visa på hans nåd.

Den förändring som sker i *lagen* är enligt Luther tvåfaldig. Dels upphävs den ceremoniella *lagen* till det yttre och ersätts istället med en andlig förståelse av den ceremoniella *lagen*. Dels ändras *lagen* i det att den har blivit uppfylld, således ändras funktionen av *lagen* från att vara en börda till att peka på Jesu nåd: ”Vi läser i Jes 9: ’Hans axels spira, hans bördas ok och hans förtryckares spira (vilket är *lagen*) har du krossat [...]’”<sup>205</sup>.

---

<sup>203</sup> WA 57/3. 192.

<sup>204</sup> WA 57/3. 192.

<sup>205</sup> WA 57/3. 193.

Utifrån att Luther anser att den ceremoniella lagen blivit upphävd på grund av Kristi ankomst och att lagen i dess fullhet har blivit fullkomnad genom Kristus, visar Luthers resonemang på drag av ekonomisk ersättningsteologi. Det är tydligt att lagen som blivit uppenbarad i den hebreiska Bibeln har ersatt av nådens lag som är det evangelium som kommer med Jesus.

I Luthers kommentar till kapitel 9 är han desto mer tydlig med att han anser att kyrkan har ersatt synagogan och att synagogan inte finns mer. Han drar denna slutsats genom att göra allegoriska tolkningar på beskrivningen av tabernaklet i kap 9:1–10: ”Det första skynket, som var före det heliga, betecknade döljandet [*absconsionem*] och tron av den framtida kyrkan [*futurae Ecclesiae*], det framtida evangeliet och de framtida sakramenten. Men synagogan såg [*Synagoga cernebat*] inte denna närvaro. Därför blev skynket under Kristi död ’delad i två från topp till botten’ för då blev kyrkan synlig och synagogan upphörde [*desiit*]”.<sup>206</sup> När Jesus dog gör Luther tolkningen att kyrkan blev uppenbar och att den tog synagogans, alltså judendomens, plats eftersom synagogan upphörde (*desiit*). Kyrkan är däremot inte något som skapas av Kristi död utan den har alltid funnits men fördold bakom *skynket* till det heliga. När sedan kyrkan uppenbaras och tar sin plats finns det inte längre plats för det som verkar ha varit temporärt, nämligen synagogan.

Från ovanstående resonemang hos Luther framstår en ekonomisk ersättningsteologi. Han argumenterar för att lagen har fullkomnats och i viss mån upphört och ändrat sin funktion. Lagen ändras när Kristus dör och i och med den händelsen tar kyrkan synagogans plats och synagogan upphör. Luther använder ekonomiskt ersättningsteologiska ord så som: *impleta* (uppfylld), *spiritualis* (andliga), *desiit* (upphörde), och *abrogatae* (upphävd). Dessa termer passar in i den ekonomiska ersättningsteologin. Det finns svårigheter i Luthers argumentation då den öppnar upp diskussionen om det faktiskt är Gud som ersätter Israels folk eller om det är människan som ersätter Israels folk genom hennes förståelse av Guds lag. Luther hävdar att Gud är koherent i sin vilja och att det enligt Gud enbart finns ett testamente. Problematiken är att människan uppfattar det som två, där Israels folk verkar ha missuppfattat Guds lag och att Gud genom Jesus då uppenbarar betydelsen av lagen: ”För lagen och Guds vishet kan enbart förstås genom Kristus”.<sup>207</sup> Utifrån ett mänskligt perspektiv är det på ett sätt

---

<sup>206</sup> WA 57/3. 202.

<sup>207</sup> WA 57/3. 201.

Gud som ersätter eftersom Gud sänder sin son för att visa den *sanna* uppenbarelsen av lagen, vilket av människan uppfattas som den *nya* uppenbarelsen av lagen. Det leder i sin tur till slutsatsen att den förståelse judarna har haft, har varit fel och att deras tro därför upphör. Det går att tolka Luthers resonemang på olika sätt angående vem som är upphovet till ersättningen.

### **3.3.3 Sammanfattning**

I Luthers text *Hebräervorlesung* framkommer en ekonomisk ersättningsteologi. Luther hävdar att Gud genom Bibeln talat om Kristus och den nådens lag Kristus kommit med. Judarna, menar Luther, har dock förstått lagen som enbart något externt och därav något temporärt. När Kristus kom uppenbarade han den fullständiga förståelsen av lagen och även hans fullkomnande av lagen vilket resulterar i en nådens lag som pekar på Jesus. I den nya lag (som Luther kallar evangelium) som uppenbarats har den sanna och fullkomliga förståelsen av Guds ord blivit känd, och bärare av den förståelsen är kyrkan. Luther menar därför att med Jesu ankomst och hans död upphörde synagogan som bärare av Guds ord och ersattes av kyrkan.

Både Luthers terminologi och resonemang innehåller ekonomiskt ersättningsteologiska resonemang. Utifrån hans resonemang är det dock oklart i Luthers resonemang om det är människan eller Gud som ersätter Israels folk med kyrkan.

## **3.4 Tom Wright**

Den sista författaren att analysera är Tom Wright och hans reception av Hebreerbrevet i boken *Hebrews for Everyone*. Denna text gavs ut 2003 och är skriven i form av en kommentar över hela Hebreerbrevet.

### **3.4.1 Den historiska och kommunikativa situationen**

Tom Wright, mer känd som N.T. Wright, är en nutida författare. Han föddes 1948 i staden Morpeth i England och är en anglikansk präst och professor i Nya testamentet och den tidiga kristendomen vid St. Andrewsuniversitet.

Wrights kontext utmärker sig från de andra tre författarnas kontexter. Den främsta skillnaden är att ersättningsteologin som begrepp existerade när Wright skrev sin text. Ersättningsteologin uppkom som en konsekvens av andra världskriget och förintelsen och växte sedan fram under årtiondena efter kriget. Wright föddes precis efter krigets slut och har under sin tid som författare och forskare ständigt haft denna teologi att förhålla sig till. Som professor i Nya testamentet har Wright berört ämnet ersättningsteologi i flera böcker, artiklar, och debatter och är väl insatt i ämnet. Anmärkningsvärt är dock att Wright hävdar att han inte är ersättningsteolog, men att det finns ett flertal andra forskare som hävdar att han är det. Det finns alltså en ambiguitet i förståelsen av dels Wrights forskning och dels termen ersättningsteologi.

### 3.4.2 Wrights text

I denna del görs en analys av Wrights syn på förbund och på hans eventuella ersättningsteologiska resonemang. I analysen har jag ställt följande frågor till texten: Vad kommer ur Wrights läsning angående förbund? Och hur ser läsningen ut? Wright har skrivit sin text på engelska och han har själv gjort översättningar från grekiska manuskript av Bibeln till engelska. Jag kommer inte översätta några citat i denna del utan alla citat är återgivna på engelska.

#### *Hermeneutiska nycklar*

Wright börjar sin kommentar med en introduktion. Där fastställer han varför han skrivit kommentaren, vem som är den påtänkte mottagaren och i viss mån hur den ska läsas. Som titeln på kommentaren avslöjar har Wright skrivit den *för alla*; med *alla* menar han att den ska vara lätt att läsa, det ska inte innehålla grekiska ord eller svåra exegetiska resonemang. Tanken är att boken ska kunna läsas av vem som helst. Wright skriver följande om mottagaren: "[T]he point of it all [det exegetiska arbetet] is that the message can get out to everyone, especially to people who wouldn't normally read a book with footnotes and Greek words in it. That's the sort of person for whom these books are written".<sup>208</sup> För att hjälpa läsaren att förstå texten har Wright fetmarkerat vissa begrepp och format en glos-lista med längre utläggningar om vad orden betyder, exempelvis orden *tempel* och *farisé*.

---

<sup>208</sup> Tom Wright, *Hebrews for Everyone* (Louisville: WJKP, 2004), X.

Wright har strukturerat Hebreerbrevet i 43 delar. Varje del har en överskrift som beskriver vad avsnittet handlar om, sedan följer en översättning av bibelperikopen och därefter den kommenterande delen. Wright inleder alltid den kommenterande delen med en liknelse hämtad från hans eget liv. Wright använder ofta liknelsen antingen för att plocka upp vad han anser är temat för avsnittet eller som en struktur för att förklara avsnittet. Exempelvis använder sig Wright av en liknelse om hans favoritflod i avsnittet som kommenterar Heb 8:7–13. Floden han beskriver har skapats av många olika bäckar och består således av olika delar för att kunna bilda den stora floden. Wright menar inte att floden eller de olika delarna är temat för avsnittet men han använder liknelsen om floden för att förklara strukturen på avsnittet och strukturen för brevet fram till detta avsnitt. Liknelsen är således integrerad genom hela avsnittet och är i detta avsnitt inte enbart en inledande kommentar om temat utan även en nyckel för att förstå Wrights syn på avsnittet.

Det finns inget specifikt avsnitt i texten där Wright skriver om sin syn på Hebreerbrevets historiska kontext. Däremot lägger han in vissa kommentarer om kontexten i vissa avsnitt. Genom att sätta ihop dessa kommentarer kan man se Wrights syn på Hebreerbrevets historiska och kommunikativa situation. Wright hävdar att en okänd författare skrivit till en grupp Jesus-troende judar, vilket ska ha skett någon gång mellan år 50 och 70 v.t.<sup>209</sup> Han anser vidare att en del av syftet med brevet är att varna för att inte vända tillbaka till judendomen. Wright menar dock inte att hebréerna ville vända tillbaka till judendomen för att det var mer ”attraktivt” utan för att de Jesus-troende judarna ansågs vara illojala mot sina judiska bröder och att de hade fått lida av förföljelse och våld från sitt eget folk.

In such circumstances, anyone suggesting that the Temple was only a copy of the reality, and that anyone who came to God through Jesus was entering the true Temple which had all along existed in heaven and would one day be revealed as the reality, would be seen as horribly disloyal. And when countries and cultures are under threat, disloyalty is sometimes punished with violence ... As we shall see in chapter 10, that was indeed what had been happening. Part of the reason for writing the letter may well have been that the Jewish Christians who received it were under exactly that kind of pressure and threat, and needed to know, and to know very clearly, that the Jesus who

---

<sup>209</sup> Wright, *Hebrews*, 6.

they were following was indeed the true high priest, and had indeed entered the true Temple on their behalf.<sup>210</sup>

Wright anser att detta är en del av brevets syftet och han återkommer till detta syfte genom hela kommentaren. Det mest övergripande syftet av brevet verkar dock vara att hålla sig till Jesus. Wright skriver: "[T]hough we don't know who the author of this letter was, we know something even more important about him. Right from the start, he has his eyes fixed on Jesus; at the end of the letter, when he draws everything together, he urges us to have our eyes fixed on him, too (12.2; 13.8)".<sup>211</sup>

### 3.4.2.1 Vad kommer ur Wrights läsning av Hebreerbrevet?

Temat i Wrights text kan beskrivas med ordet *better*. Wright använder återkommande denna term och skriver själv på två ställen om hur ordet *better* även verkar vara viktigt för författaren till Hebreerbrevet.<sup>212</sup> Wright menar att ordet *better* står fler gånger i Hebreerbrevet än vad det gör i resten av Nya testamentet, vilket verkar stämna om man antar att ordet han översätter till *better* är ordet *κρείττων* (vilket verkar rimligt). Tretton gånger används någon form av ordet *κρείττων* i Hebreerbrevet och elva av de gångerna översätter Wright det till *better* och två gånger till *greater* (1:4, 7:7). Utöver de elva gånger som han i sin översättning använder ordet *better*, använder Wright termen ytterligare ca 50 gånger. Ordet blir ett nyckelbegrepp hos Wright för att förklara vad Hebreerbrevet handlar om. Wright skriver följande:

He [författaren] is constantly contrasting, not something bad with something good, but something good with something better. He is not saying that the ancient Israelite system was a bad thing, with its Temple, its law and its Levitical priesthood. What he is saying is that the new dispensation which has arrived in and through Jesus is *even better* than

---

<sup>210</sup> Wright, *Hebrews*, 84.

<sup>211</sup> Wright, *Hebrews*, 4.

<sup>212</sup> Wright, *Hebrews*, 76, 87.

what went before. Now at last "perfection" is in sight, and Jesus has achieved it for us.<sup>213</sup>

Wright är tydlig i både sin egen användning men även vad han anser är författarens användning av ordet *better* (κρείττων). Han tydliggör att lagen, prästerna och tabernaklet inte var något dåligt utan att det författaren gör är att jämföra något bra med något bättre. Vilket är samma retoriska verktyg som Krysostomos använde sig av i sin läsning. Att Wright ett flertal gånger påpekar hur han använder ordet *better* verkar tyda på att han inte vill misstolkas till att tala negativt om judarna utan han verkar snarare vilja neutralisera användningen av ordet. Det som Wright kallar för *the Israelite system* var alltså inget dåligt men det leder inte till perfektion. Men med Jesus har däremot det perfekta kommit, den nya ordningen som leder till perfektion. Wright hävdar således att författarens argumentation är att när det finns något som är så mycket bättre än den gamla ordningen då bör man följa den nya ordningen, som är bättre och leder till perfektion. Det vore som Wright uttrycker det "foolish as well as disloyal"<sup>214</sup> att gå tillbaka till den gamla ordningen.

Den bättre ordningen som leder till perfektion menar Wright har påtalats i den hebreiska bibeln. I Heb 7 finns en hänvisning till psalm 110, Wright hävdar att denna hänvisning är ett påstående om att den nya ordningen skulle komma och att den skulle komma att ersätta den gamla ordningen.<sup>215</sup> Den nya ordningen är för den som tror på Jesus genom att han är den perfekta översteprästen, offret och medlaren i förbundet. Wright definierar denna nya ordning som ett nytt förbund med medlemskap i "Jesus' people".<sup>216</sup> Därmed finns det ett nytt förbund med ett nytt folk som ska ha ersatt den gamla ordningen.

Det som kommer ur Wrights läsning är en ersättningsteologisk tankegång. Den är dock inte särskilt tydlig i texten, exempelvis använder Wright ordet *replaced* endast en gång i hela boken.<sup>217</sup> Trots att Wright är väl medveten och insatt i ersättningsteologi och har skrivit andra

---

<sup>213</sup> Wright, *Hebrews*, 76.

<sup>214</sup> Wright, *Hebrews*, 89.

<sup>215</sup> Wright, *Hebrews*, 75.

<sup>216</sup> Wright, *Hebrews*, 94.

<sup>217</sup> Wright, *Hebrews*, 75.

böcker som kommenterar på ämnet verkar han i denna bok undvika att diskutera ämnet och fokuserar i sin kommentar på de mer ”icke-problematiska” avsnitten i Hebreerbrevet.

De ersättningsteologiska tankegångar som finns grundar sig i resonemangen kring begreppen *better* och *perfection* där Wright menar att begreppen syftar till den nya ordningen som nu bör följas och att den gamla ordningen blivit ersatt och inte längre bör levas efter. I denna nya ordning finns ett nytt förbund, med ett nytt så kallat *Jesusfolk*.

### 3.4.2.2 Hur ser läsningen ut?

Redan från början i Wrights kommentar framgår det som Wright anser är syftet med brevet, att det skrevs till Jesus-troende judar i syfte att mana dem till att inte vända tillbaka till judendomen utan att hålla sig till Kristus. Anledningen att de Jesus-troende judarna vill vända om menar Wright är för att den förföljelse som beskrivs i Heb 11–12 är en förföljelse gjord av andra judar som anser att de Jesus-troende är illojala mot judarnas tro.<sup>218</sup> För att därför uppmuntra och uppmana de första åhörarna skriver författaren om hur deras nya tro i Jesus Kristus på många sätt är *better* än deras gamla tro (judendomen). Anledningen till att tron är bättre är för att den leder till *perfection* vilket judendomen aldrig gjorde. Wright skriver ”with the coming and achievement of Jesus, God has brought into being the ’perfection’ which up until then had been impossible”.<sup>219</sup> De ersättningsteologiska resonemangen ligger inte i begreppen *better* och *perfection* men Wright använder sig återkommande av dessa begrepp för att tydliggöra sitt resonemang. Det är alltså i resonemangen som de ersättningsteologiska resonemangen ligger men, de två begreppen *better* och *perfection* är nyckelbegrepp i större delen av hans resonemang.

Wright argumenterar för att författaren i de första kapitlen tydliggör att Jesus är överlägsen den mosaiska lagen. Anledningen till att Jesus är överlägsen lagen är för att han fullkomnar lagen. Wright menar vidare att den mosaiska lagens syfte alltid varit att peka på den ultimata fullkomnaren som är Jesus. Att peka på Jesus har hela tiden varit en del av Guds plan. Wright skriver: ”He [Gud] had already promised, early on in the process, that there would come a time when the Levitical priesthood would be replaced with a different one altogether. The Levitical priests and their work pointed forward to the eventual ’perfection’,

---

<sup>218</sup> Wright, *Hebrews*, 6–9, 89, 94.

<sup>219</sup> Wright, *Hebrews*, 76.



but they couldn't, by themselves, bring it into reality".<sup>220</sup> När Jesus kom fanns det därför inget syfte att gå tillbaka till att hålla lagen för det vore som att gå tillbaka till tidigare stadier av Guds löfte. Vilket i sig, menar Wright, vore illojalt och dåraktigt. Wright gör liknelsen att lagen är som presentpapperet runt ett paket och att Jesus är presenten inuti paketet. Att fortsätta hålla lagen efter Jesus kommit är som att leka med presentpapperet snarare än att leka med presenten själv.

This is why the long argument of Hebrews — an argument designed to show that you can't go back to an earlier stage of God's purposes, but must instead go forwards, must press on eagerly from within the new stage to the one that is yet to come - begins with a demonstration, from the Jewish scriptures themselves, that the Messiah was always intended by God to be superior to the angels, and hence (as we discover in the next two chapters) superior to the law that they brought. The law wasn't fixed for all time, as many Jews thought then and still think today; it was part of God's preparation, part of the brilliant and beautiful wrapping in which the ultimate present, God's gift of his own self in the person of the son, would be contained. This is where the letter is warning against the mistake of playing with the wrapping instead of with the present itself.<sup>221</sup>

Wright fortsätter sin beskrivning av lagen genom att säga att lagen tidigare visade på hur Guds folk såg ut och vilka som var en del av det. Men med Jesu ankomst är det Jesus som determinerar vem som ingår i Guds folk. Wright skriver: "If you took that line [den judiska linjen], then the best you could say about Jesus was that he was bringing some new insights into the keeping of the law; but Moses would remain the senior partner, and the law would continue to determine the shape of God's people. And that would mean that God's new age still hadn't arrived."<sup>222</sup> Att hålla sig till den judiska linjen och fortsätta hålla lagen är, enligt Wright, som att bete sig som om Jesus inte kommit. Med Jesu ankomst har definitionen av vem som ingår i Guds folk ändrats. Tidigare bestämdes det av lagen, med med Jesu ankomst bestäms det av att tillhöra Jesus.

---

<sup>220</sup> Wright, *Hebrews*, 75.

<sup>221</sup> Wright, *Hebrews*, 7.

<sup>222</sup> Wright, *Hebrews*, 22–23.

It's the first big point the writer wants his readers to grasp: that the purpose which God was working out through the long years of Israel's history, with Moses and the Exodus among the key founding people and moments, really has reached its goal with Jesus. This means that those who belong to Jesus, in the present, really are "God's holy ones" (verse 1 —a title which would before this have been reserved for Jews who were strict in their adherence to the law of Moses, or for the angels themselves). They really do "share the call from heaven", that is, from God.<sup>223</sup>

Det har genom Jesus skett ett skifte i vem som ingår i Guds folk och hur man ingår i det. Denna ändring har skett genom att lagen inte längre definierar Gudsfolket utan det sker genom att tillhöra Jesus.

Det nya Gudsfolk som uppstått med Jesus är ett medlemskap som är bättre och leder till perfektion på flera sätt. I kapitel 9 hävdar Wright att författaren visar tre anledningar till varför Jesusfolket och det nya förbundet är bättre än det gamla som fanns i judendomen med dess lag. Wright skriver följande:

The writer to the Hebrews continues to explain that the new covenant has arrived in Jesus. His underlying emphasis is that his readers should continue to enjoy their membership in Jesus' people, whatever the cost, rather than think of going back to their previous home, their native Judaism. Here he makes the point to which the previous section was building up: that, with the Messiah's arrival, the promised new world has been opened up, and it is better in every way.<sup>224</sup>

Wright presenterar sedan de tre anledningarna till att det är bättre, där den första anledningen är att Jesus går in i det himmelska tabernaklet och inte i den jordiska kopian. För det andra är Jesus ett bättre offer som en fullkomligt syndfri och ren människa. För det tredje renar Jesu offer människan på djupet, det är inte enbart en extern rening av människans kropp utan det renar henne på insidan och i hjärtat, något som de levitiska offren aldrig kunde göra. Genom

---

<sup>223</sup> Wright, *Hebrews*, 23–24.

<sup>224</sup> Wright, *Hebrews*, 94.

att ha blivit fullkomligt renad av det bättre offret som är Jesu offer kan då människan tillslut nalkas Gud. Det är därför medlemskapet i Guds folk genom Jesus är bättre, för att det till skillnad från lagen ger en fullkomlig rening som kan föra människan inför Guds närvaro. Vilket enligt Wright har varit Guds plan hela tiden: "Now the living God, the God whom Israel had always worshipped but whose saving plan was still in the preliminary stage, had revealed once and for all the way into his presence, the way in consequence by which his people could serve him gladly and joyfully without the slightest shadow or stain on their consciences".<sup>225</sup>

Rakt igenom Wrights kommentar finns ett långt ersättningsteologiskt resonemang. Resonemanget i Wrights text är att lagens ursprungliga syfte varit att visa på Jesus samt visa på Guds folk, när Jesus sedan uppenbarats har lagen tappat sitt syfte och Gudsfolket har ändrats. De som tillhör Guds folk efter Jesu ankomst är de som tillhör Jesus. Alltså har Israels folk ersatts med vad Wright kallar för *Jesusfolket* som är det riktiga Gudsfolket. Att fortfarande hålla lagen är enligt Wright att betrakta det som om Jesus aldrig kommit vilket enligt honom är "foolishness". Wright använder få ersättningsteologiska begrepp men har ett resonemang som visar på en ekonomisk ersättningsteologi eftersom han menar att lagen är fullkomnad i Jesus och att folket därför har bytts ut. I sin text diskuterar inte Wright exakt vilka delar av lagen som ska hållas och inte. Han diskuterar inte heller vad som händer med Israels folk.

### 3.4.3 Sammanfattning

Wright's läsning av Hebreerbrevet tyder på en ekonomisk ersättningsteologi. Hans resonemang utgår från att lagen fullkomnas genom Jesus. Detta menar Wright har alltid varit en del av Guds plan för att människan ska kunna vara i hans närvaro. Med fullkommandet av lagen har lagen därför tappat sitt syfte och ska inte längre följas. I detta nya förbund som kommit med Jesus kommer även ett nytt folk, vilket inte längre är ett folk som bestäms utav lagen utan ett folk som bestäms utefter vem som tillhör Jesus. Därför har Israels folk ersatts av Jesusfolket som det nya Gudsfolket.

---

<sup>225</sup> Wright, *Hebrews*, 97.

## 4. Diskussion, slutsats och sammanfattning

### 4.1 Diskussion och slutsats

I tidigare kapitel har en analys gjorts av Hebreerbrevet och dess beskrivning av relationen mellan den så kallade kyrkan och Israels folk. Analysen började med en undersökning av Hebreerbrevets text. Även om avsikten har varit att vara trogen texten och så pass objektiv som möjligt blir ändå undersökningen *min läsning* av Hebreerbrevet, eftersom jag likt andra är påverkad av min kontext. Min läsning resulterade i att Hebreerbrevet inte är en ersättningsteologisk text. Denna slutsats gjordes främst utefter hur jag definierade Hebreerbrevets historiska kommunikationssituation samt i valet av översättning och val av manuskript.

Därefter undersökte jag de andra fyra läsningarna av Hebreerbrevet. Analysen av deras receptioner gjordes med hjälp av frågorna: vad kommer ur deras läsning? Och hur ser deras läsning ut? Dessa frågor användes för att kunna se om det fanns ersättningsteologiska resonemang i deras texter samt hur de läsningarna såg ut, vilket är huvudfrågan för denna uppsats. I analysen av författarnas texter kom jag fram till att alla har förstått Hebreerbrevet utifrån en ersättningsteologisk ståndpunkt och deras texter har innehållit ersättningsteologiska resonemang. De fyra läsningarna har dock kommit till samma slutsats baserat på fyra olika argumentationer. Hur författarna definierat syftet med brevet verkar ha ett stort inflytande över varje mottagares förståelse.

Krysostomos definierar brevets syfte som att Paulus vill förklara att Jesus är så mycket bättre och är totalt överlägsen både lagen, de levitiska prästerna, tabernaklet och förbunden. Från den premissen anser Krysostomos att judarnas förbund ersatts med något bättre. Enligt Krysostomos sker ersättningen av två anledningar som båda bygger på att det nya är bättre; den första anledningen till ersättningen är att det nya fullkomnat det gamla på samtliga punkter och det gamla därför har upphävts och tappat syfte. Detta definierar jag som ekonomisk ersättningsteologi. Den andra anledningen till ersättning är att judarna inte har lyckats följa det gamla, därför har ett nytt förbund med ett nytt folk upprättats som är så mycket bättre än det förra. Av den anledningen är judarna och deras gamla förbund utslängda och är inte längre Guds folk. Detta definierar jag som en straffande ersättningsteologi.

Aquino definierar brevets syfte till att vara en argumentation om varför de ceremoniella lagarna har upphört och därför inte bör följas av någon. Detta syfte präglar hela Aquinos text.

Han argumenterar att eftersom de ceremoniella lagarna har upphört har även judarnas plats i förbundet bytts ut mot kyrkan. Redan syftet med brevet i Aquinos läsning innehåller ersättningsteologiska resonemang eftersom han menar att den ceremoniella lagen har fullkomnats i Jesus och därför inte ska följas längre. En sådan form av argumentation definierar jag som en ekonomisk ersättningsteologi.

Luther definierar brevets syfte som att Paulus vill visa på skillnaden mellan lagen och Kristi evangelium. Hans argumentation går ut på att visa hur Kristi evangelium, som blir fullkomnad i Kristi död, gör lagen ogiltig. Lagen har blivit fullkomnad och gjord ogiltig vilket leder till att den roll och funktion synagogan hade som Guds folk har blivit ersatt med kyrkan. Kyrkan följer inte längre lagen utan lever efter Kristi evangelium och är det nya folket hos Gud. Luthers ersättningsteologiska resonemang grundar sig i att lagen är fullkomnad och upphävd. Synagogan som bärare av lagen har därför tappat sitt syfte och försvunnit, i dess ställe har kyrkan kommit. Detta har jag definierat som en ekonomisk ersättningsteologi.

Wright definierar brevets syfte som att vara en varning till de Jesus-troende judarna att inte återvända till Judendomen utan fortsätta att hålla sig till Jesus. Anledningen till att åhörarna inte ska återvända till judendomen är för att det skulle vara som att gå tillbaka till tidigare stadier i Guds löfte och plan. Wright menar att Jesus genom tiderna varit Guds ultimata plan och att genom Jesus kan man komma nära Gud. Guds tanke med det gamla förbundet och dess lag var att peka på Jesus. Jesus i sin tur fullkomnar lagen och således tappar lagen sin funktion. Med Jesu ankomst till världen är det inte längre genom lagen människan blir del av Guds folk utan genom att tillhöra Jesus. Enligt Wright är alltså de judar som fortfarande håller lagen inte längre en del av Guds folk eftersom de har stannat kvar i tidigare stadier av Guds plan. *Jesusfolket* har därför ersatt Israels folk som Guds utvalda folk. Wrights resonemang har jag definierat som ekonomisk ersättningsteologi.

Varje läsares definition av brevets syfte har haft en stor inverkan på hur läsaren sedan har tolkat brevet. Alla fem läsningar (inklusive min egen läsning) har definierat vad de ansett vara författarens syfte med brevet och kommit fram till olika slutsatser. En författare kan självklart ha flera syften med varför hen väljer att skriva en text, däremot går vissa av dessa fem syften inte ihop eftersom de motsäger varandra. Ett tydligt exempel är min egen definition av syftet och Wrights definition av syftet med brevet. Min definition grundar sig i

att åhörarna blir förföljda i Rom av romarna och författaren därför vill uppmuntra dem i deras sorg. Wrights definition är att brevet är en varning om att inte återvända till judendomen för att åhörarna känner en stor press av sina judiska bröder att återvända till de judiska riterna och trossystemen. Dessa två syften motsäger varandra, de kan inte båda vara sanna utan antingen är ett av dem eller inget av dem det riktiga syftet. Baserat på hur vi definierat syftet med brevet kan det därför vara enklare att se varför vi har kommit till olika slutsatser angående Hebreerbrevets ersättningsteologiska resonemang än med vissa av de andra receptionerna. Min egen definition av syftet går inte nödvändigtvis emot alla de andras definitioner, men trots det kommer vi ändå till olika slutsatser angående ersättningsteologin.

I analysen som gjorts av de olika läsningarna av Hebreerbrevet har denna fråga uppkommit hos mig: Varför kommer man till olika slutsatser i läsningen av samma text? Ett sätt att svara på den frågan är hur man definierat syftet med texten, som beskrivits ovan. Det är dock inte ett helt adekvat svar då vissa syften inte motsätter sig varandra. I analysen av de olika läsningarna har jag snarare funnit att orsaken till om man tolkar Hebreerbrevet som ersättningsteologiskt ligger i hur man ser på mottagaren. Som jag beskrev i kapitel 1 hävdar den teori jag följer att en författare har ett syfte med varför den skriver och att en författare skriver med sina mottagare i åtanke. När man undersöker både författarens syfte och den första åhörarens situation får man en bättre bild av den ursprungliga betydelsen. Jag har i min läsning således inte varit intresserad av vad Hebreerbrevet som text betyder för mig och jag har inte ansett mig själv som mottagare av brevet i bemärkelsen av att den ska tala till mig och ge mig mening.

I de fyra receptioner jag undersökt har de alla i sin läsning definierat en grupp som första mottagare av brevet. Därefter har de alla medvetet eller omedvetet satt in sig själva som mottagare av brevet. De har alla använt första person när de analyserat vad texten betyder. De har således satt in sig själva som mottagare av brevet och vad brevet betyder för dem och vilken mening det ger till dem. De har alla läst brevet utefter en Jesus-troende icke-judisk förståelse och utgått från att brevet talar in i en sådan kontext. Från en sådan ståndpunkt är det enkelt att se vad de ersättningsteologiska tankegångarna kommer ifrån. Om brevet är skrivet till en Jesus-troende icke-judisk grupp och talar om ett nytt/andra förbund som skiljer sig från den judiska gruppen där den judiska gruppen försvinner och den icke-judiska gruppen tar över ger det en ersättningsteologisk grund. Men om man som jag ansett

det är ett brev skrivit till en judisk grupp och talar om ett nytt/andra förbund till samma judiska grupp är det inte tal om en ersättning utan om en förnyelse av ett förbund till samma grupp. Det är ingen som har blivit ersatt utan förbundet har enbart ändrats i sitt innehåll.

Sammanfattningsvis är definitionen av en texts syfte och mottagare viktigt för den tolkning och slutsats man gör i läsningen av en text. I denna uppsats har fem olika läsningar presenterats som visar på fem olika sätt att läsa Hebreerbrevet. Jag har analyserat hur ersättningsteologiska resonemang ser ut i de olika läsningarna samt i viss mån varför de ser ut på olika sätt.

## **4.2 Sammanfattning**

Syftet med denna uppsats har varit att undersöka hur eventuella ersättningsteologiska resonemang ser ut i läsningar av Hebreerbrevet. Jag har i undersökningen använt mig av receptionshistoria som metod och jag har undersökt fyra olika receptioner på Hebreerbrevet. Den övergripande frågeställningen för uppsatsen har varit följande: Hur ser de eventuella ersättningsteologiska resonemangen ut i mottagandet av Hebreerbrevet utifrån de fyra nedslagen Johannes Kryostomos, Tomas av Aquino, Martin Luther, och Tom Wright?

Inledningsvis undersökte jag Hebreerbrevet, dess kontext och text. Jag fokuserade på de delar i brevet som kan anses vara ersättningsteologiska och argumenterade slutligen för att brevet inte är ersättningsteologiskt. Denna slutsats drogs dels utifrån en analys av Hebreerbrevets kommunikationssituation och dels utifrån en detaljanalys av särskilda avsnitt i brevet. Genom analysen av Hebreerbrevets kommunikationssituation visade jag hur det är troligt att brevet skrevs till Jesus-troende judar i syfte att uppmuntra dem i deras tro. Det visar på att det inte är tal om ett annat folk när diskussionen om förbund uppkommer. Detaljanalysen gjordes på avsnitt i Hebreerbrevet som kan uppfattas som ersättningsteologiska. Där visade jag på att författaren till Hebreerbrevet i sin retorik använder den hebreiska bibeln som utgångspunkt för sina argument. Författaren visar på att hans argumentation är hämtad från den hebreiska bibeln och att han inte kommer med någon ny information utan att detta nya/andra förbund är ett förbund som det skrivits om i den hebreiska bibeln och som gäller för Israel och Juda hus. Författaren till Hebreerbrevet skriver inte något om att lagen ska upphöra annat än att offersystemet i viss mån har ändrats.

I fråga om översättning och val av manuskript fann jag i min analys av Hebreerbrevet att flera begrepp som kan uppfattas innehålla ersättningsteologiska resonemang, är begrepp som översatts eller valts i olika manuskript utifrån hur läsare tolkat Hebreerbrevet. Begreppen som används i Hebreerbrevet är inte nödvändigtvis ersättningsteologiska utan blir det på grund av översättarens eller läsarens tolkningar i val av översättningar och manuskript.

Därefter följde en analys av de fyra receptionerna på Hebreerbrevet. För att kunna svara på frågan om hur eventuella ersättningsteologiska resonemang ser ut behövde jag först undersöka om det fanns ersättningsteologiska resonemang i var och en av läsningarna. Jag valde därför att först undersöka *vad* som kom ur varje läsning av Hebreerbrevet för att se om det fanns ersättningsteologiska resonemang i läsningen. Om det existerade i varje läsning ställde jag därefter frågan *hur* dessa resonemang såg ut för att kunna svara på min frågeställning.

I Krysostomos läsning av Hebreerbrevet fann jag ersättningsteologiska resonemang. Krysostomos hade både en ekonomisk ersättningsteologi och en straffande ersättningsteologi. Han argumenterade att ett nytt prästerskap som kom med Jesus har ersatt det levitiska prästerskapet och således har de ceremoniella lagarna i den hebreiska bibeln avskaffats för att ha ersatts med något nytt. Krysostomos menar att lagen som tillhörde det mosaiska förbundet har ersatts vilket innebär att förbundet bytts ut. Detta resonemang har jag definierat som ekonomisk ersättningsteologi.

Angående Krysostomos uttryck för straffande ersättningsteologi resonerade han i sin text att anledningen att ett nytt förbund kommit är för att judarna syndade. Pågrund av deras synd skickar Gud Jesus till jorden för att straffa judarna genom att göra ett nytt förbund och då kasta ut det gamla förbundet. Gud har därmed övergivit Israel och de är inte längre hans folk.

Även i Aquinos text fann jag ersättningsteologiska resonemang. Han argumenterade för att de ceremoniella lagarna har avskaffats. Argumentationen bygger på hans förståelse av det levitiska prästerskapet. Aquino menar att Paulus skriver om hur det levitiska prästerskapet avskaffats och att Paulus därav menar att hela den ceremoniella lagen har avskaffats. När ett skifte sker som den med lagen, ändras även hela identiteten hos den som har följt den. Aquino argumenterar för att judarnas identitet har förändrats och förstörts; de är inte längre Guds



utvalda folk utan står utanför förbundet när de sanna och andliga lagarna uppenbarats. Denna form av argumentation definierade jag som ekonomisk ersättningsteologi.

I Luthers läsning av Hebreerbrevet fanns en invecklad argumentation där Luther hävdade att det från Guds perspektiv enbart funnits ett förbund; den sanna mottagaren och de sanna obligationerna i detta förbund har däremot varit fördolda. Från människans perspektiv har det därför funnits två förbund: ett förbund med Israel och ett nytt förbund med kyrkan. Luther menar dock att kyrkan alltid har varit det sanna folket. Luther hävdar att när Jesus dog uppenbarades kyrkan och i och med det avskaffades synagogan. Han menar vidare att med Jesu ankomst har Gud visat på den fullkomliga uppenbarelsen av lagen och även fullkomnat den. Bärare av denna nya uppenbarelse och förståelse är kyrkan, som har ersatt synagogan som bärare av Guds ord. Hans argumentation handlar även den om lagen och hur den fullkomnats i Kristus. Luther menar att den mosaiska lagen har ersatts med något annat som han väljer att kalla för evangelium. Således har kyrkan ersatt Israel för att kyrkan bär på den nya uppenbarelsen av Guds ord. Detta resonemang har jag definierat som ekonomisk ersättningsteologi.

Den sista receptionen jag analyserade var Tom Wrights läsning av Hebreerbrevet. I hans text fanns det ersättningsteologiska resonemang. Wright hävdade att lagen fullkomnats i Jesus. Lagen har därför blivit ersatt med något nytt som inte är en lag, utan en tro på Jesus. Med detta skifte tillkommer ett nytt folk som Wright kallar för Jesusfolket. Därav har både lagen och folket bytts ut i det nya förbund som kommit med Jesus. Wrights resonemang har jag definierat som ekonomisk ersättningsteologi.

Sammanfattnings kan jag konstatera att det i denna uppsats har framkommit fem olika läsningar med ibland olika slutsatser trots att alla läst samma text. Det är svårt att svara på exakt varför varje läsning ser ut som den gör och varför läsningarna skiljer sig åt. Men en viktig tolkningsnyckel för ens förståelse av texten verkar ändå vara hur man som läsare definierar syftet och den bakomliggande kontexten, vilket presenterades mer utförligt i avsnitt 4.1 *Diskussion och slutsats*. Det jag däremot kunde fastställa var svaret på min frågeställning om hur de eventuella ersättningsteologiska resonemangen såg ut i varje reception. Svaret på den frågan är att alla receptioner hade ersättningsteologiska resonemang och att alla hade en variant av ekonomisk ersättningsteologi (med undantaget Krysostomos som förutom en

ekonomisk ersättningsteologi även hade en straffande ersättningsteologi). Receptionerna skilde sig dock åt i hur författarna kom fram till sin slutsats och på vilket sätt de resonerade.

## 5. Bibliografi

*Biblar:*

*Novum Testamentum Graece*. (28: e upp). Red. Aland, B., K., Karavidopoulos, J., Martini, C. M. och Metzger, B. M.. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

### Primärlitteratur

Aquinas, Thomas. *Super Epistolam B. Pauli ad Hebraeos lectura*. Red. Raphael Cai. Turin: Marietti, 1952.

Chrysostom, John. *Homiliae in Epistolam ad Hebraeos. Patrologiae Cursus Completus: Series Graeca*, Boston: Harvard University, 1862.

Luther, Martin. *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. 57. Band. Nachschriften der Vorlesungen über Römerbrief, Galaterbrief und Hebräerbrief*. Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger, 1939.

Wright, Tom. *Hebrews for Everyone*. Louisville: WJKP, 2004.

### Sekundärlitteratur

Allen, Pauline och Wendy Mayer. *John Chrysostom. ECF*. London, New York: Routledge, 2000.

\_\_\_\_\_. "The Thirty-Four Homilies on Hebrews: The Last Series Delivered by Chrysostom in Constantinople?". *Byzantion* 65, 1995.

Anderson, C. P. "Who are the Heirs of the New Age in the Epistle to the Hebrews". Sidorna 24: 255–257 i *Apocalyptic and the New Testament: Essays in Honour of J. Louis Martyn*. Redigerad av J. Marcus och M. L. Soards. Sheffield: JSOT Press, 1989.

Bibliowicz, A. M. *Jews and Gentiles in the Early Jesus Movement: An Unintended Journey*. New York: Palgrave Macmillan, 2013.

Bradshaw Aitken, Ellen. "Portraying the Temple in Stone and Text: The Arch of Titus and the Epistle to the Hebrews". Sidorna 131–48 i *Hebrews: Contemporary Methods—New Insights*. Redigerad av Gabriella Gelardini. BibInt 75. Atlanta: SBL, 2005.

Bruce, F.F. "Christianity Under Claudius". *BJRL* 44 (1962): 309–26.

- \_\_\_\_\_. *The Epistle to the Hebrews*. NICNT. Grand Rapids: Eerdmans, 1990.
- Chrysostom, John. *Adversus ad Judaeos 7. Patrologiae Cursus Completus: Series Graeca*, Boston: Harvard University, 1857–1886.
- Cockerill, Gareth Lee. *The Epistle to the Hebrews*. NICNT. Grand Rapids, Cambridge: Eerdmans, 2012.
- DeSilva, David A. *Perseverance in Gratitude: A Socio-rhetorical Commentary on the Epistle "to the Hebrews"*. Grand Rapids: Eerdmans, 2000.
- Donaldson, Terence L. "Supersessionism and Early Christian Self-Definition". *JJMSJ* 3 (2016): 1–32.
- Eisenbaum, Pamela. "Ritual and Religion, Sacrifice and Supersession: A Utopian Reading of Hebrews". I *Hebrews in Contexts*. Redigerad av Gabriella Gelardini och Harold Attridge. Volym 91 av *Ancient Judaism and Early Christianity*. Redigerad av Cilliers Breytenbach och Martin Goodman. Leiden, Boston: Brill, 2016.
- Ellingworth, Paul. *The Epistle to the Hebrews*. NIGTC. London: Epworth, 1991.
- Evans, Robert. *Reception History, Tradition and Biblical Interpretation: Gadamer and Jauss in Current Practice*. London, New York: Bloomsbury, 2005.
- Fern, S. *Ancient Historians: A Student Handbook*. New York: Continuum, 2012.
- Fornberg, Tord. "Bibelöversättningar som tolkade texter". Sidorna 5–20 i *Skrift och tradition: Katolska perspektiv på bibeltolkning och bibelbruk*. Redigerad av Tord Fornberg. Stockholm: Veritas förlag, 2017.
- Gadamer, Hans-George. *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. 6e uppl. Tübingen: Mohr Siebeck, [1960] 1990.
- Gelardini, Gabriella. "Hebrews, an Ancient Synagogue Homily for Tisha Be-Av: Its Function, Its Basis, Its Theological Interpretation". Sidorna 107–127 i *Hebrews: Contemporary Methods — New Insights*. Redigerad av Gabriella Gelardini. BibInt 75. Boston: SBL, 2005.
- George, Timothy. *Reading Scripture with the Reformers*. Downers Grove: IVP Academic, 2011.
- Gillingham, Susan. "Biblical Studies on a Holiday? Personal View of Reception History". Sidorna 17–30 i *Reception History and Biblical Studies: Theory and Practice*. Red. England Emma och William John Lyons. London, New York: Bloomsbury, 2015.

- Guthrie, Donald. *Hebrews: An Introduction and Commentary*. 15. TNTC. Nottingham: IVP 1983.
- Guthrie, George H. *Hebrews*. NIVAC. Grand Rapids: Zondervan, 1998.
- Haddad, G. *Aspects of Social Life in Antioch in the Hellenistic-Roman Period*. Chicago: University of Chicago Press, 1949.
- Hagen, Kenneth. *A Theology of Testament in the Young Luther: The Lectures on Hebrews*. Leiden: Brill, 1974.
- \_\_\_\_\_. "From Testament to Covenant in the Early Sixteenth Century". *The Sixteenth Century Journal*. Vol. 3:1 (1972): 1–24.
- \_\_\_\_\_. "The Problem of Testament in Luther's "Lectures on Hebrews"". *HTR* 63:1 (1970): 61–90.
- \_\_\_\_\_. "What Did the Term *Commentarius* Mean to Sixteenth-Century Theologians". Sidorna 13–38 i *Theorie et pratique de l'exegèse*. Redigerad av Irena Backhus. Geneva: Droz, 1990.
- Hagner, Donald A. *Hebrews*. NIBCNT 14. Peabody: Hendrickson, 1990.
- Harkins, P. W. *St. John Chrysostom: Discourses Against Judaizing Christians*. Washington D.C.: Catholic University of America Press, 1979.
- Hays, Richard. "'Here We Have No Lasting City': New Covenantalism in Hebrews". Sidorna 151–172 i *The Epistle to the Hebrews and the Christian Theology*. Redigerad av Richard Bauckham. Grand Rapids: Eerdmans. 2009.
- Healy, Mary. *Hebrews*. Catholic Commentary on Sacred Scripture. Grand Rapids: Baker Academic. 2016.
- Healy, Nicolas, M. "Introduction". I *Aquinas on Scripture: An Introduction to his Biblical Commentaries*. Red. Thomas Weinandy, Daniel Keating, och John Yocum. New York: T&T Clark International, 2005.
- Heen, Erik M. och Philip D. W. Krey, red. *Hebrews*. ACCS. Vol 10. Downers Grove: IVP, 2005.
- Hughes, Philip Edgcumbe. *A Commentary on the Epistle to the Hebrews*. Grand Rapids: Eerdmans, 1977.
- Isaacs, Marie E. *Reading Hebrews & James: A Literary and Theological Commentary*. Macon: Smyth & Helways, 2002.

- \_\_\_\_\_. *Sacred Space: An Approach to the Theology of the Epistle to the Hebrews*. Red. Stanley E. Porter. JSNTSup 73. Sheffield: JSOT Press, 1992.
- Jackson, Pamela. "John Chrysostom's Use of Scripture in Initiatory Preaching". *GOTR*, 35 (1990): 345–366.
- Jauss, Hans Robert. *Toward an Aesthetic of Reception*. Översatt av Timothy Bahti. Red. Hans Robert Jauss, vol 2 av *Theory and History of Literature*. Red. Wlad Godzich och Jochen Schulte-Sasse. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982.
- Jones, Brian W. *The Emperor Domitian*. New York: Routledge, 1992.
- Kannengiesser, Charles. "'Clothed with Spiritual Fire': John Chrysostom's Homilies on the Letter to the Hebrews". I *Christology, Hermeneutics, and Hebrews*. Red. John C. Laansma och Daniel J. Treier. London, New York: T&T Clark International, 2012.
- Kasemann, E. *The Wandering People of God: An Investigation of the Letter to the Hebrews*. Översatt av R. A. Harrisville och I. L. Sandberg. Minneapolis: Augsburg, 1984.
- Kelly, J.N.D. *Golden Mouth: The Story of John Chrysostom, Ascetic, Preacher, Bishop*. Ithaca: Cornell University Press, 1995.
- Kessler, Edward och Neil Wenborn. Red. *A Dictionary of Jewish-Christian Relations*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Kim, Lloyd. *Polemic in the Book of Hebrews: Anti-Judaism, Anti-Semitism, or Supersessionism*. Vol. 64 av *Princeton Theological Monograph Series*. Red. K.C. Hanson. Eugene: Pickwick Publications, 2006.
- Kittel, Gerhard och Gerhard Friedrich, red. *Theological Dictionary of the New Testament*. Översatt av Geoffrey W. Bromiley. 10 vol. Grand Rapids: Eerdmans, 1964–1976.
- Klancher, Nancy. "A Genealogy for Reception History". *BibInt* 21:1, 2013: 99–129.
- Lane, W. L. *Hebrews 1–8*. WBC. Grand Rapids: Zondervan, 1991. Apple Books.
- Lehne, Susanne. *The New Covenant in Hebrews*. JSNTSup 44. Sheffield: JSOT Press, 1990.
- Lindars, B. *The Theology of the Letter to the Hebrews*. New York: Cambridge University Press, 1991.
- Lohse, Bernhard. *Martin Luther's Theology: Its Historical and Systematic Development*. Red. och övers. Roy A. Harrisville. Minneapolis: Fortress Press, 2006.
- Luther, Martin. *Detta löfte gäller alla: Företal till Bibeln*. Övers. Carl Axel Aurelius. 2a uppl. Skellefteå: Artos och Norma bokförlag, 2010 (1999).

- Mattox, Mickey L. "Christology in Martin Luther's Lectures on Hebrews". I *Christology, Hermeneutics, and Hebrews*. Red. John C. Laansma och Daniel J. Treier. London, New York: T&T Clark International, 2012.
- Maxwell, Jaclyn L. *Christianization and Communication in Late Antiquity: John Chrysostom and His Congregation in Antioch*. Cambridge, New York: Cambridge University Press. 2006.
- McKibbens, Thomas. "The Exegesis of John Chrysostom: Homilies on the Gospels". The Expository Times 93, 1982.
- McKnight, Edgar V. "Reader-Response Criticism". Sidorna 230–52 i *To each Its Own Meaning: An Introduction to Biblical Criticism and Their Application*. Red. Steven L. McKenzie och Stephen R. Haynes, rev. och exp.. Louisville: Westminster, 1999.
- Metzinger, Bruce M. *Textual Commentary on the Greek New Testament*. London: United Bible Societies, 1971.
- Mitchell, Alan C. "'A Sacrifice of Praise': Does Hebrews Promote Supersessionism?". Sidorna 251–267 i *Reading the Epistle to the Hebrews: A resource for Students*. Redigerad av Eric F. Mason och Kevin B. McCrudden. Atlanta: SBL, 2011.
- Moffatt, James. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Hebrews*. ICC. New York: Charles Scribner's Sons, 1924.
- Novak, David. "Supersessionism Hard and Soft". *First Things* 290 (2019): 27–31.
- Nyström, Jennifer. *Reading Romans, Constructing Paul(s): A Conversation between Messianic Jews in Jerusalem and Paul within Judaism Scholars*. Lund: Lunds universitet, 2021.
- O' Brien, P. T. *The Letter to the Hebrews*. PNTC. Grand Rapids, Nottingham: Eerdmans, Apollos, 2010. Apple Books.
- Palmer, Richard E. *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*. Red. John Wild. I *Northwestern University Studies in Phenomenology and Existential Philosophy*. Evanston: Northwestern University Press, 1969.
- Parris, David Paul. *Reading the Bible with Giants: How 2000 Years of Biblical Interpretation Can Shed New Light on Old Texts*. Eugene: Pickwick Publications, 2015.

- \_\_\_\_\_. *Reception Theory and Biblical Hermeneutics*. Princeton Theological Monograph Series. Eugene: Pickwick Publications, 2009.
- Philo. *Who is the Heir of Divine Things*. Översatt av F.H. Colson och G.H. Whitaker. 4 vol. LCL. Cambridge: Harvard University Press, 1932.
- Philo. *De Vita Mosis*. Översatt av F.H. Colson. Vol 7. LCL. Cambridge: Harvard University Press, 1935.
- Roberts, Jonathan. *The Oxford Handbook of the Reception History of the Bible*. Red. Michael Lieb, Emma Mason, Jonathan Roberts, och Christopher Rowland. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Slingerland, Dixon. "Suetonius Claudius 25.4, Acts 18, and Paulus Orosius' "Historiarum Adversum Paganos Libri VII:" Dating the Claudian Expulsion(s) of Roman Jews". *JQR* 83.1 (1992):127–144.
- Soulen, Kendall R. *The God of Israel and Christian Theology*. Minneapolis: Fortress Press, 1996.
- Stylianopoulos, Theodore. "Comments on Chrysostom, Patristic Interpretation and Contemporary Biblical Scholarship." *Greek Orthodox Theological Review* 54 (2009): 189–204.
- Suetonius. *Lives of the Caesars*. Översatt av J.C. Rolfe. 2 vol. LCL. Cambridge: Harvard University Press, 1914.
- Svartvik, Jesper. "Reading the Epistle to the Hebrews without Presupposing Supersessionism". I *Christ Jesus and the Jewish People Today: New Explorations of Theological Interrelationships*. Red. Philip A Cunningham et al.. Grand Rapids: Eerdmans, 2011. 77–91.
- \_\_\_\_\_. "Stumbling Block or Stepping Stone? On the Reception History of Hebrews 8:13\*." I *Hebrews in Contexts*. Red. Gabriella Gelardini och Harold Attridge. Vol .91 av *Ancient Judaism and Early Christianity*. Red. Cilliers Breytenbach och Martin Goodman. Leiden, Boston: Brill, 2016. 316–42.
- Swetnam, James. "On the Literary Genre of the 'Epistle' to the Hebrews" i *Novum Testamentum* 11 (1969).
- Tacitus. *The Histories and The Annals*. Översatt av Clifford H. Moore och John Jackson. 4 vol. LCL. Cambridge: Harvard University Press, 1937.



- Tapie, Matthew A. *Aquinas on Israel and the Church: The Question of Supersessionism in the Theology of Thomas Aquinas*. Eugene: Pickwick Publications, 2014.
- Thiselton, Anthony C. "Reception Theory, H. R. Jauss and the Formative Power of Scripture." *SJT* 65:3 (2012): 289–308.
- Thompson, James W. *Hebrews*. Paideia. Grand Rapids: Baker, 2008.
- Tomson, Peter J. *'If this be from Heaven': Jesus and the New Testament Authors in their Relationship to Judaism*. The Biblical Seminar 76. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001.
- Torrell, J-P. *Saint Thomas Aquinas vol. I, The Person and His Work*. Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1996.
- Weinandy, Thomas. "The Supremacy of Christ: Aquinas' Commentary on Hebrews". I *Aquinas on Scripture: An Introduction to his Biblical Commentaries*. Red. Thomas Weinandy, Daniel Keating, och John Yocum. New York: T&T Clark International, 2005.
- Weiss, Hans-Friedrich. *Der Brief an die Hebräer*. KEK 13. Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991.
- Wilken, Robert. L. *John Chrysostom and the Jew: Rhetoric and Reality in the Late 4th Century*. Vol. 4 av *The Transformation of the Classical Heritage*. Red. Peter Brown. Berkeley, Los Angeles, London: University of California press, 1983.
- Wimsatt, W.K. Jr. och M.C. Beardsley. "The Intentional Fallacy". *STRew* 54 (1946): 3.468–88.

### **Elektroniska resurser:**

- Gundacker, Jay och Sean Hallowell, "Historical Context for the Protestant Reformation", Columbia University, <https://www.college.columbia.edu/core/content/protestant-reformation-selected-readings/context>.
- Hillerbrand, Hans J. "Martin Luther", <https://www.britannica.com/biography/Martin-Luther/The-indulgences-controversy>.

McInerny, Ralph och John O'Callaghan, "Saint Thomas Aquinas" *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Red. Edward N. Zalta. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/aquinas/>.