

# **Nu wij dan een hogepriester hebben...**

Een onderzoek naar de offerterminologie van Hebreeën op basis van  
Heb 9:11-12 en Heb 13:11-13

Scriptie aangeboden aan:

Dr. H.L.M. Ottenheijm

Dr. A.B. Merz

**Faculteit Geesteswetenschappen**

**Departement Godgeleerdheid**

**Universiteit Utrecht**

Scriptie ter afronding van de Master

Theologie en Kerkelijke gemeente

Benjamin Jacob van Assen

0233838

4 december 2009

# Inhoudsopgave

<b>Inhoudsopgave</b>	2
<b>Woord vooraf</b>	3
<b>Inleiding</b>	4
<b>Hoofdstuk 1 Plaats van de offerterminologie in Hebreeën</b>	6
1.1. Auteur, adressanten en datering	6
1.1.1 Auteur	6
1.1.2 Adressanten	8
1.1.3 Datering	10
1.2 Structuur van Hebreeën	12
1.3 Werkvertaling	18
1.4 offerterminologie in Heb 9:11-12 en Heb 13:11-13	19
<b>Hoofdstuk 2 Offerterminologie in de Tenach</b>	35
2.1 Offers en verzoening	35
2.2 Grote Verzoendag nader bekeken	37
2.2.1 Brandoffers	38
2.2.2 Zondeoffers	39
2.2.3 De azazelbok	42
2.3 Continuïteit en discontinuïteit in Hebreeën	44
<b>Hoofdstuk 3 Interteksten van de offerterminologie van Hebreeën</b>	49
3.1 Qumran en hogepriesterschap	50
3.2 Philo van Alexandrië	54
3.3 Synagogale martelaarstheologie	58
<b>Hoofdstuk 4 De invloed van de offerterminologie op de ecclesiologie</b>	61
4.1 Offerterminologie als correctie	62
4.2 Offerterminologie als troost	62
4.3 Offerterminologie als vermaning tot navolging	63
<b>Conclusie</b>	64
<b>Bibliografie</b>	66

## Woord vooraf

In de zomer van 2009 begon ik met het hier geboden onderzoek naar de offerterminologie van Hebreeën. Bij de keuze van dit onderwerp hebben een aantal factoren een rol gespeeld.

Na de afstudeerverhandeling voor de kerkelijke opleiding die ik in maart 2009 afrondde over het nieuwe Paulusonderzoek, bleven bij mij een aantal vragen liggen met betrekking tot de bijbelse betekenis van offers. Deze betekenis is relevant voor een goed verstaan van het offer van Christus.

Destijds heb ik voor het eerst een preek geschreven over Hebreeën. Mijn ervaring is dat weinig door predikanten uit dit bijbelboek wordt geprekt. Dat zal mede komen door de complexiteit van het boek. Mijn voorkeur voor exegetische NT heeft zich in de loop van de studie verstevigd. Het leek mij dan ook een uitdaging om mij te verdiepen in de offerterminologie van Hebreeën. De verdieping in de offerterminologie van Hebreeën zal tegelijkertijd leiden tot een beter verstaan van de brief als geheel.

Mijn hoop is dat dit onderzoek vruchtbaar zal blijken te zijn voor het werk als predikant dat ik D.V. in de toekomst mag gaan uitoefenen. Op deze plaats wil ik dr. Ottenheijm hartelijk bedanken voor de goede begeleidende gesprekken die hij over de afgelopen maanden met mij heeft gevoerd. Hij zette mij daarbij vaak op het goede spoor zodat een goede aankomst verzekerd was. Daarnaast dank ik ook dr. Merz voor de bereidheid om als tweede begeleider mijn scriptie te beoordelen.

Tenslotte wil ik mijn verloofde bedanken die veel geduld met mij heeft gehad. Het was soms moeilijk om prioriteiten te stellen maar het is dan toch gelukt. Ook mijn ouders dank ik vanaf deze plaats voor het feit dat zij mij bleven motiveren om de scriptie af te ronden.

Benjamin van Assen

Zwolle, december 2009

## Inleiding

De relevantie van dit onderzoek is gelegen in het feit dat een goed begrip van de offerterminologie belangrijk is voor het verstaan van het boek Hebreëen. Het onderzoek zal inzicht bieden in de wijze waarop de Hebreëenschrijver argumenteert. Het onderzoek komt ten goede aan de kerkelijke praktijk waarin men vaak moeite heeft met een goed verstaan van Hebreëen. Dat geldt niet enkel voor gemeenteleden maar ook voor predikanten die willen preken uit dit bijbelboek. Een goed verstaan van de offerterminologie is dan ook onmisbaar.

De offerterminologie van Hebreëen omvat vele facetten. Het is daarom noodzakelijk dat wij een uitgangspunt hebben van waaruit op een constructieve wijze hierover nagedacht kan worden. Daarom is gekozen om twee voornamelijk facetten, het hogepriesterschap van Christus en zijn offer, eruit te lichten. Dat doen wij aan de hand van de teksten uit Heb 9:11-12 en Heb 13:11-13 die respectievelijk de nadruk leggen op Christus' hogepriesterschap en zijn offer. Vanuit deze dubbele en schijnbaar moeilijk te verenigen typering van Jezus willen wij de achtergrond en samenhang van de offerterminologie in Hebreëen op het spoor komen.

De onderzoeksvraag van deze scriptie luidt als volgt: "Hoe functioneert de offerterminologie, daarbij uitgaande van het spreken over Jezus zowel als hogepriester en als offer, in het discours van de Hebreëenschrijver?"

Het geheel is onderverdeeld in vier hoofdstukken. Aan de basis staat hoofdstuk 1 met een onderzoek naar inleidingsvragen van de brief. Daarnaast zullen wij op grond van een werkvertaling van Heb 9:11-12 en Heb 13:11-13 de offerterminologie van Hebreëen nader uiteenzetten. Ook wordt een structuuranalyse geboden die ervoor moet zorgen dat wij de genoemde teksten kunnen plaatsen binnen het geheel van de brief.

Hoofdstuk 2 gaat vervolgens in op de betekenis van relevante offerterminologie uit de Tenach voor Hebreëen. Het onderzoek zal zich hier toespitsen op de vraag welk licht deze offerterminologie werpt op een beter verstaan van de offerterminologie van Hebreëen. De Hebreëenschrijver maakt voor zijn verwijzingen naar het OT gebruik van de Septuagint. Een aantal keer wordt deze vertaling dan ook aangehaald.

In het 3<sup>de</sup> hoofdstuk richten wij ons tot de Umwelt van Hebreëen. Daarbij kiezen wij voor een Joodse gesprekspartner, Qumran, en een joodshellenistische gesprekspartner, Philo van Alexandrië. Deze keuze is ingegeven door het feit dat de meeste commentaren deze gesprekspartners een grote rol toekennen voor het verstaan van de denkwereld van Hebreëen. Afgezien van de vraag van directe of indirecte literaire afhankelijkheid, krijgen wij hierdoor

meer inzicht in de denkwereld uit de tijd van de Hebreeënschrijver. In welk geestelijk klimaat bevond hij zich en zijn er sporen van andere tradities in zijn betoog aan te wijzen? Dit zal ook aantonen waar de Hebreeënschrijver een eigen weg gaat met zijn eigen christologische vooronderstellingen. Aan het slot van dit hoofdstuk richten wij ons tot de synagogale martelaarstheologie. Deze theologie kan een dieper inzicht geven in de vraag waarom de Hebreeënschrijver over Christus' offer spreekt in termen van verzoening.

Het 4<sup>de</sup> en laatste hoofdstuk handelt over de vraag welke implicaties de offerterminologie heeft voor de adressanten van de brief. Om dit hoofdstuk hanteerbaar te maken is gekozen voor drie hermeneutische perspectieven die omschrijven welk doel de Hebreeënschrijver met de door hem gehanteerde offerterminologie heeft gehad.

In een afsluitende conclusie wordt een antwoord geformuleerd op de hoofdvraag op basis van het gedane onderzoek. Rest ons alleen nog de vermelding dat voor de vertaling van bijbelse passages is gekozen voor de Willibrordvertaling van 1995. Wanneer dit niet het geval is, wordt dit er uitdrukkelijk bij vermeld.

# Hoofdstuk 1 Plaats van de offerterminologie in Hebreeën

## 1.1. Auteur, adressanten en datering

### 1.1.1. Auteur

Er bestaat in de huidige wetenschap geen consensus over de vraag wie de auteur is van de Hebreeënbrief. De brief kent geen expliciete verwijzing naar de identiteit van de auteur. Er is geen aanhef met groet zoals wij die bijvoorbeeld aantreffen in de brieven van Paulus.

In de geschiedenis zijn vele namen genoemd als mogelijke auteurs van de brief. Tradities van de vroege kerk noemen namen zoals Paulus, Barnabas, Lukas of Clemens van Rome.<sup>1</sup> In het huidige onderzoek worden namen genoemd zoals Apollos, Silvanus, de diaken Filippus, Priscilla en Aquila en Judas.<sup>2</sup>

De gedachte dat de apostel Paulus de auteur van de brief was, is vooral in de oosterse kerk in Alexandrië ontstaan.<sup>3</sup> In de oudste nog bestaande papyrus met tekst van Hebreeën<sup>4</sup> volgt Hebreeën op de Romeinenbrief als een brief van Paulus. Door de geschiedenis heen is er voortdurend verzet geweest tegen de gedachte dat Paulus de auteur zou zijn. In het huidige onderzoek is deze gedachte de consensus geworden. Daarvoor is een aantal redenen te noemen. Zijn vocabulaire<sup>5</sup> en zijn zinsconstructies zijn superieur aan die van Paulus. Daarnaast gebruikt hij veel beelden die niet bij Paulus voorkomen evenals veel begrippen die betrekking hebben op het priesterschap en offers, die wij eveneens bij Paulus niet aantreffen.<sup>6</sup> In Heb 2:3 betoogt de auteur dat het evangelie hem en de adressanten bekend is geworden *door mensen*. Iets wat Paulus in Gal 1 en 2 juist ontkent.

Hoewel de identiteit van de auteur moeilijk te achterhalen is, brengt een aantal passages eigenschappen van hem aan het licht. Zo rekent hij zichzelf in Heb 2:3-4 tot de gemeente, blijkens de eerste persoon pluralis. Ook in Heb 13:19 suggereert hij een band te hebben met de gemeente.<sup>7</sup> Hij is te bestempelen als een charismatisch leider die zijn geloofwaardigheid niet baseert op een ambt of op een titel maar op de kracht van zijn

---

<sup>1</sup> R.P. Martin & P.H. Davids, *Dictionary of the Later New Testament & Its Developments*, Illinois 1997, 444.

<sup>2</sup> W.L. Lane, *Hebrews 1-8*, Nashville 1991, xlix.

<sup>3</sup> F.F. Bruce, *The Epistle to the Hebrews*, Michigan 1990, 14.

<sup>4</sup> R.P. Gordon, *Hebrews*, Sheffield 2008, 10. Het gaat hier om de Chester Beatty Papyrus 46 (200 C.E.).

<sup>5</sup> 169 woorden worden alleen in Hebreeën aangetroffen.

<sup>6</sup> R.P. Martin & P.H. Davids, *Dictionary of the Later New Testament*, 444.

<sup>7</sup> W.L. Lane, *Hebrews 1-8*, xlix.

argumentatie.<sup>8</sup> Hij is pastoraal waarbij hij niet alleen de geadresseerden vermaant maar hen ook versterkt in het geloof.<sup>9</sup>

Wanneer hij het Oude Testament citeert, gebruikt hij de Septuagint.<sup>10</sup> Het voortdurend verwijzen naar de joodse cultus en de afwezigheid van verwijzingen naar de heidense offers, geeft aan dat hij een joodse achtergrond heeft.<sup>11</sup> Niettemin maakt hij veel gebruik van typisch hellenistische metaforen.<sup>12</sup> Het Grieks dat hij hanteert is ongeëvenaard door andere auteurs in het Nieuwe Testament.<sup>13</sup> Zijn argumentatieve vaardigheden worden breed erkend.<sup>14</sup> Gezien zijn retorische vaardigheden is het waarschijnlijk dat hij opgeleid is naar hellenistische maatstaven. Zijn onderwijsniveau kan vergeleken worden met dat van Philo van Alexandrië.<sup>15</sup>

Achter de vele hellenistische metaforen gaat een wereldbeeld schuil dat overeenkomsten vertoont met dat van Plato.<sup>16</sup> In Plato's denken vormt de aardse wereld een afspiegeling van de wereld van de vormen en ideeën.<sup>17</sup> Deze laatste wereld geeft de oorspronkelijke aard van alle aardse materie aan. De wereld van de vormen en ideeën is onveranderlijk terwijl de aardse wereld veranderlijk is. De aardse wereld is inferieur in die zin dat zij niet meer is dan een afglans van de wereld van de vormen en ideeën. Dit denken in een aardse wereld die een afglans vormt van een hogere wereld komen wij ook tegen bij de auteur van Hebreeën.<sup>18</sup> Hoe de schrijver dit denken verwerkt in zijn boodschap zal verderop duidelijk worden.

---

<sup>8</sup> W.L. Lane, *Hebrews 1-8*, li.

<sup>9</sup> R.P. Martin & P.H. Davids, *Dictionairy of the Later New Testament*, 450.

<sup>10</sup> Voor een uitvoerige lijst van alle OT-citaten uit Hebreeën, zie: R.P. Martin & P.H. Davids, *Dictionairy of the Later New Testament*, 846-849.

<sup>11</sup> W.L. Lane, *Hebrews 1-8*, l.

<sup>12</sup> L.T.J. Johnson, *Hebrews, A Commentary*, Louisville-London 2006, 15. Johnson geeft de volgende opsomming van hellenistische metaforen: wetsmetaforen (Heb 2:3-4;6:16;7:12), metaforen van bezit (Heb 2:14;3:1;6:13-18;7:4-10;9:16-22;10:34;11:1), uit de landbouw (Heb 6:7-8;12:11), uit de architectuur (Heb 6:1;11:10), uit de zeevaart (Heb 6:19), uit de atletiek (Heb 5:14;12:1-3,11-13) en uit het onderwijs (Heb 5:12-14;12:7-11).

<sup>13</sup> E.F. Mason, *You Are a Priest Forever, Second Temple Jewish Messianism and the Priestly Christology of the Epistle to the Hebrews*, Leiden / Boston 2008, 2. Voor een vergelijking met Philo, zie hoofdstuk 2.2.

<sup>14</sup> W.L. Lane, *Hebrews 1-8*, xlix. Lane spreekt van een 'architectural mind'. Hiermee doelt hij op het feit dat de auteur van Hebreeën argumenteert volgens het volgende patroon: hij poneert een these en werkt die vervolgens uit door die van een grondige analyse te voorzien.

<sup>15</sup> R.P. Martin & P.H. Davids, *Dictionairy of the Later New Testament*, 444. Voor de overeenkomsten tussen Philo en de auteur van Hebreeën, zie hoofdstuk 2.2.

<sup>16</sup> L.T.J. Johnson, *Hebrews, A Commentary*, 17.

<sup>17</sup> Idem, 18.

<sup>18</sup> Bijvoorbeeld in Heb 1:3 "Hij is de afstraling van Gods heerlijkheid en het evenbeeld van zijn wezen." Zie ook Heb 8:5 waar wordt gezegd dat de dienst van de Joodse priesters slechts een afbeelding en een schaduw is van de hemelse dienst.

### 1.1.2. Adressanten

Ook over de vraag naar de sociale en historische context van de adressanten is geen consensus bereikt. Iedere poging helderheid te verkrijgen over deze adressanten moet dan ook als een werkvoorstel gezien worden.<sup>19</sup> De argumenten zullen uit de tekst zelf aangedragen moeten worden.<sup>20</sup>

De locatie van de adressanten is onduidelijk. Er zijn veel locaties genoemd gedurende de kerkgeschiedenis.<sup>21</sup> De adressanten bevonden zich in een stad. Deze gedachte wordt ondersteund door Heb 13:1-6 waar een opsomming wordt gegeven van thema's die in een stadssetting thuishoren.<sup>22</sup> In Heb 13:14 zegt de auteur dat de adressanten 'hier geen blijvende stad hebben.' Om welke stad het precies gaat is niet duidelijk.

Er zijn goede redenen om de stad Rome aan te wijzen. In Heb 13:24b brengt de auteur de groeten over van hen 'die van Italië zijn'.<sup>23</sup> Deze woorden vinden een parallel in Hand 18:2 waar ze betrekking hebben op Priscilla en Aquila die vanuit Italië komen en in Korinthe verblijven. Met 'Italië' wordt daar Rome bedoeld wat in Heb 13:24b ook het geval kan zijn. Een ander argument betreft de verwijzingen van Clemens van Rome naar de Hebreeënbrieff.<sup>24</sup> Daarnaast zijn er veel overeenkomsten tussen Hebreeën en 1 Petrus, een brief die vanuit Rome geschreven moet zijn.<sup>25</sup> Of de locatie daadwerkelijk Rome is, blijft een hypothese maar het geeft wel een kader aan de brief.<sup>26</sup> Hierdoor kan in het onderzoek betrokken worden wat wij weten over de joodse gemeenschap en de huiskerken in Rome.<sup>27</sup>

De achtergrond van de adressanten is op basis van de tekst beter vast te stellen dan de locatie. De adressanten zijn ongetwijfeld christenen.<sup>28</sup> Zij zijn op basis van Heb 2:3 te

---

<sup>19</sup> W.L. Lane, *Hebrews 1-8*, liii.

<sup>20</sup> H.W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews, A Commentary on the Epistle of the Hebrews*, Philadelphia 1989, 12. Daarbij gaat het volgens Attridge om argumenten die zich baseren op de christologie en de vermanende gedeeltes van Hebreeën.

<sup>21</sup> Idem, 10. Attridge geeft de volgende opsomming: Samaria, Antiochië, Korinthe, Cyprus, Efeze, Bithynië, Pontus en Kolosse.

<sup>22</sup> Het betreft hier zaken als: gastvrijheid aan reizigers, gevangenen en andere christenen die slecht behandeld worden, heiligheid voor het huwelijk en seksuele verantwoordelijkheid, gierigheid en materialisme.

<sup>23</sup> W.L. Lane, *Hebrews 1-8*, lviii. Het gaat om de woorden: 'από τῆς Ἰταλίας'.

<sup>24</sup> H.W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews*, 10. Het betreft hier zijn brief 1 Clemens die hij vanuit Rome schreef aan de gemeente van Korinthe. De brief dateert uit het einde van de 1<sup>ste</sup> eeuw of het begin van de 2<sup>de</sup> eeuw C.E.

<sup>25</sup> In 1 Petr 5:13 maakt de auteur melding van verblijf in 'Babylon', een naam die gebruikt werd voor de stad Rome.

<sup>26</sup> W.L. Lane, *Hebrews 1-8*, lix.

<sup>27</sup> Idem, lviii.

<sup>28</sup> H.W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews*, 12. Zij waren al een tijdje christen (5:12) en hadden basisinstructie ontvangen (Heb 6:1-2). Hun toetreden tot de gemeenschap (Heb 6:4-5) kende een dooprite (Heb 10:22).



typeren als christenen van de 2<sup>de</sup> generatie.<sup>29</sup> Volgens Lane gaat het om joodse christenen uit de joodse diaspora die sterk beïnvloed zijn door gedachtegangen die wij ook aantreffen bij joden die deel uitmaakten van de hellenistische synagoge.<sup>30</sup> Die beïnvloeding wordt bijvoorbeeld zichtbaar wanneer in Heb 1:3 naar Jezus wordt verwezen in categorieën die komen uit de joods-hellenistische wijsheidstraditie. Blijkbaar waren deze categorieën belangrijk voor de gemeente. Ook de combinatie van de engelen en de wet in Heb 2:2 wijzen op joods-hellenistisch gedachtegoed.<sup>31</sup>

Op basis van deze argumenten vermoeden wij een joodshellenistische achtergrond van de adressanten. Wanneer wij dit doen vallen ook andere zaken op zijn plaats zoals de grote bewondering voor de persoon van Mozes in de Hebreeënbrief. Het hellenistische Jodendom ziet in hem het ultieme voorbeeld van perfectie voor wat betreft zijn verhouding tot God. Als de adressanten hellenistische joden waren, valt ook te verklaren waarom Jezus met Mozes wordt vergeleken.<sup>32</sup> Dit laatste argument heeft echter wel relatieve waarde omdat ook het Palestijnse Jodendom deze waarde aan Mozes toekende.

De adressanten maakten waarschijnlijk deel uit van een specifieke huisgemeente.<sup>33</sup> De gemeente liep blijkens Heb 10:25 in aantal achteruit. Het elkaar dagelijks vermanen in Heb 3:13 kan erop wijzen dat de gemeente normaliter iedere dag bijeen kwam.<sup>34</sup> Het onderliggende probleem van de gebrekkige kerkgang is voor een groot deel te verklaren door de angst voor vervolging waar de gemeente mee bekend moet zijn geweest.<sup>35</sup> De dreiging van vernedering en lijden bepaalde het gedrag van de gemeente.<sup>36</sup> De auteur plaatst hier Heb 10:32-34 tegenover waarin hij refereert aan de trouw aan Christus die de gemeente in het verleden heeft getoond. Deze trouw moet ook nu het gedrag van de gemeente bepalen.

---

<sup>29</sup> In Heb 2:3 schaarde ook de auteur zelf zich onder hen die het evangelie gehoord hebben van hen die getuigen zijn geweest van Jezus.

<sup>30</sup> W.L. Lane, *Hebrews 1-8*, liv.

<sup>31</sup> Idem, liv. Engelen werden door hellenistische joden al voor de 2<sup>de</sup> eeuw B.C.E. gezien als bemiddelaars van het oude verbond. In de LXX wordt in Deutr 33:2 in deze zin verwezen naar engelen als het gaat over de wet die op Sinai gegeven is. Volledigheidshalve moet echter wel vermeld worden dat ook in het vroegjoodse boek Jubileeën de gedachte aanwezig is dat engelen als middelaars van het verbond fungeren.

<sup>32</sup> Idem, lv. Zie bijvoorbeeld Heb 3:1-6, 8:3-5, 12:18-19, 13:20.

<sup>33</sup> H.W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews*, 9. Hij stelt op basis van Heb 10:32-34 dat het om een specifieke gemeente moet gaan. Maar zie ook W.L. Lane, *Hebrews 1-8*, liii, die Heb 13:17, 24 aanhaalt waar een onderscheid wordt gemaakt tussen de gemeente en diens voorgangers.

<sup>34</sup> W.L. Lane, *Hebrews 1-8*, lvi.

<sup>35</sup> H.W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews*, 12. Attridge combineert in dit kader Heb 10:32-34 en Heb 12:4. Uit Heb 10:32-34 blijkt dat de gemeente vervolging heeft gekend. In Heb 12:4 zegt de auteur echter dat zij geen vervolging 'tot bloedens toe' hebben doorgemaakt.

<sup>36</sup> W.L. Lane, *Hebrews 1-8*, lvii. Lane haalt Heb 5:13 aan waar gesproken wordt over 'de rechte leer' waar de gemeente niet in thuis zou zijn. Volgens Lane gaat het bij deze uitdrukking om de kosten die een christen moet betalen voor het discipelschap.

Maar de gemeenschap kende niet alleen een geloofscrisis door het verlies aan moed, hoewel dat een groot probleem is in de brief.<sup>37</sup> Er was ook de moeite om de belijdenis van het geloof vast te houden.<sup>38</sup> Op grond van Heb 2:4 kan geconcludeerd worden dat er alleen tekenen en wonderen hebben plaatsvonden in de begintijd van de gemeente, toen zij zich bekeerden tot het christelijk geloof. Ook had de gemeente moeite met het uitblijven van de wederkomst van Christus. Daarom wijst de auteur de gemeente in Heb 12:22-24 op wat zij nu al in bezit heeft.

Uit de brief wordt tot slot ook duidelijk dat er spanningen waren tussen de voorgangers en de gemeenteleden. In Heb 13:7 wordt de gemeente opgeroepen trouw te blijven aan haar voorgangers. Op basis van het voorgaande concluderen wij dat het gaat om een huisgemeente van joods-hellenistische afkomst, vermoedelijk te Rome, die zich bevond te midden van een diepingrijpende geloofscrisis.

### 1.1.3. Datering

In de discussies aangaande de datering van Hebreeën overheerst de zoektocht naar een *terminus a quo* en een *terminus ad quem*. Een specifieke datering wordt bemoeilijkt vanwege de onzekerheid over de identiteit van de auteur en de adressanten.<sup>39</sup> Toch wordt er in de brief wel verwezen naar een aantal specifieke historische gebeurtenissen die wat meer duidelijkheid kunnen bieden.<sup>40</sup>

In Heb 10:32-34 wordt verwezen naar een fase van vervolging in het leven van de gemeente. Hierbij vermeldt de auteur in Heb 12:4 dat de gemeente nog niet ‘tot bloedens toe’ heeft geleden. Als Rome daadwerkelijk de locatie van de adressanten is, kan gedacht worden aan de vervolgingen ten tijde van keizer Nero rond 64 C.E.<sup>41</sup> De opmerking van Heb 12:4 betekent echter niet dat de brief per se geschreven moet zijn vóór 64 C.E. Het kan immers ook gaan om christenen uit Rome die aan de vervolgingen van Nero ontkomen zijn of die na

---

<sup>37</sup> R.P. Gordon, *Hebrews*, 16-17. Hij wijst erop dat angst voor de dood hierbij een belangrijke rol speelde. Als voorbeeld haalt Gordon Heb 2:14-15 aan. Hierin vermeldt de Hebreeënschrijver dat Christus door zijn dood het zaad van Abraham bevrijd heeft van de slavernij van de angst voor de dood. Gordon draagt ook Heb 5:7 aan. Hierin wordt van het gebed van Christus in Gethsemane gezegd dat het gericht was aan God die bij machte was te redden van de dood. Het gebed van Christus werd verhoord vanwege zijn eerbiedige onderwerping. Zo moet ook de gemeente zich gehoorzaam onderwerpen aan God. En in Heb 11 zal de Hebreeënschrijver door middel van een opsomming van oudtestamentische personages duidelijk maken dat voor de gelovigen de dood overwinbaar is. Zij overwinnen door hun geloof in God.

<sup>38</sup> Zie Heb 3:6, 14:14; 10:23.

<sup>39</sup> F.F. Bruce, *The Epistle to the Hebrews*, 20.

<sup>40</sup> R.P. Gordon, *Hebrews*, 29.

<sup>41</sup> Idem, 30.

de vervolgingen in Rome zijn teruggekeerd.<sup>42</sup> Een boven- en ondergrens van de datering zijn op basis van deze vervolgingen dan ook niet met zekerheid te geven.

Een ander referentiepunt voor de datering vormt het spreken van de auteur over de tot de tempel behorende cultische praktijken in de praesensvorm.<sup>43</sup> De praesensvormen lijken te impliceren dat de cultus in Jeruzalem ten tijde van de brief nog volop aan de gang was. In 70 C.E. is de tempel door Titus verwoest.<sup>44</sup> In het geval van actieve tempeldienst moet de brief geschreven zijn vóór 70 A.D. Lane wijst er echter terecht op dat de betreffende teksten niet de tempel op het oog hebben maar de tabernakel.<sup>45</sup> In het kader van deze verwijzing naar de tabernakel moeten de praesensvormen dan ook als tijdloos gezien worden. Daarbij komt dat het voor veel auteurs uit die tijd gebruikelijk was om in de praesens te spreken over de niet meer bestaande cultus.<sup>46</sup> Ook met het oog op de verwoesting van de tempel kan dus geen boven- of ondergrens worden vastgesteld.

Voor een mogelijke bovengrens wordt vaak verwezen naar 1 Clemens, een brief van de hand van Clemens van Rome. Deze brief komt overeen met Hebreeën in thema's en vocabulaire en gebruikt Hebreeën soms ook als bron.<sup>47</sup> De consensus is dat de brief rond 96 C.E. geschreven moet zijn. De argumentatie hiervoor is echter uiterst zwak.<sup>48</sup> Daarom wordt een uiteenlopende datering voor 1 Clemens aangehouden van 70 C.E. tot 140 C.E. Ook deze theorie levert geen nauwkeurige datering op.

Een aantal kleinere aanwijzingen zouden nog genoemd kunnen worden. Aangezien Timotheüs met de auteur mee zal reizen (Heb 13:23), kan, ervan uitgaande dat hij dezelfde Timotheüs is als de reisgenoot van de apostel Paulus, een bovengrens worden vastgesteld op 100 C.E.<sup>49</sup> Het vaststellen van een exacte datering blijft echter ook dan speculatie. Een vroege datering wordt mogelijk ondersteund door de sterke verwachting van de wederkomst (Heb 10:25) waar de brief van getuigt.<sup>50</sup> De hoge christologie die wij bijvoorbeeld in Heb 1

---

<sup>42</sup> H.W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews*, 8.

<sup>43</sup> Het gaat hier om de volgende teksten: Heb 7:27-28; 8:3-5; 9:7-8, 25; 10:1-3, 8; 13:10-11.

<sup>44</sup> R.P. Martin & P.H. Davids, *Dictionary of the Later New Testament & Its Developments*, 448.

<sup>45</sup> W.L. Lane, *Hebrews 1-8*, lxiii. Zo gaat het in Heb 9:1-10 niet om de tempel maar om de tabernakel. De auteur wil hierdoor een contrast creëren tussen het oude en het nieuwe verbond. Het oude verbond wordt tot uitdrukking gebracht door de verwijzing naar de tabernakel in de woestijn waar het oude verbond is opgericht op de berg Sinäi.

<sup>46</sup> H.W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews*, 8.

<sup>47</sup> Idem, 6. Attridge haalt het belangrijkste citaat aan waaruit blijkt dat Clemens de brief van Hebreeën gebruikt heeft voor zijn uiteenzetting.

<sup>48</sup> Idem, 7. Het voornaamste argument voor deze datering is de opmerking uit 1 Clemens dat er plotselinge en herhaalde ongelukken de adressanten zijn overkomen. Deze zouden slaan op een vervolging ten tijde van keizer Domitianus.

<sup>49</sup> Idem, 9. Attridge wijst erop dat het onwaarschijnlijk lijkt dat Timotheüs na deze datum nog een hele reis met de auteur van Hebreeën zou ondernemen.

<sup>50</sup> L.T.J. Johnson, *Hebrews, A Commentary*, 39.

aantreffen, is geen argument voor een latere datering. Ook Paulus kent een hoge christologie in zijn brieven terwijl hij de vroegst christelijke schrijver van het NT is.<sup>51</sup>

Wij gaan op grond van het voorgaande uit van 2<sup>de</sup> generatie christenen te Rome. De verwijzing naar vervolging (Heb 10:32-34) doet denken aan de vervolging ten tijde van keizer Nero. Hoewel de praesensvormen met betrekking tot de cultus niet hoeven te wijzen op een datering vóór 70 C.E. ligt dit toch meer voor de hand. Het is opvallend dat de auteur met geen woord spreekt over de verwoesting van de tempel. Als de tempel daadwerkelijk al in puin lag, zou het te verwachten zijn dat de auteur in zijn spreken over het voorbijgaande oude verbond hier op zijn minst iets over zou zeggen. Bovendien is een late datering onwaarschijnlijk juist gezien het feit dat het gaat om een 2<sup>de</sup> generatie christenen die het evangelie ontvangen hebben van hen die ooggetuigen van Jezus zijn geweest (Heb 2:3).

## 1.2. Structuur van Hebreeën

Om Heb 9:11-12 en Heb 13:11-13 beter te kunnen plaatsen binnen het geheel van de Hebreeënbrief, is het van belang om de structuur van de brief te analyseren. De auteur van Hebreeën geeft veel aanwijzingen die van belang zijn voor een structuuranalyse. Het is dan ook niet zozeer het gebrek aan structurele aanwijzingen maar juist de overvloed ervan die een structuuranalyse van Hebreeën bemoeilijkt.<sup>52</sup> Mede hierdoor is er nog geen consensus bereikt over de structuur.

Een grote invloed heeft de structuuranalyse van Vanhoye uitgeoefend. De kracht van zijn structuuranalyse<sup>53</sup> is dat hij verschillende methodes hanteert voor het vaststellen van de structuur van Hebreeën binnen één model.<sup>54</sup> Volgens Vanhoye is Hebreeën concentrisch gestructureerd bestaande uit 5 hoofddelen. Deze 5 delen of bewegingen van de tekst zijn als volgt:<sup>55</sup>

---

<sup>51</sup> L.T.J. Johnson, *Hebrews, A Commentary*, 39.

<sup>52</sup> H.W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews*, 16.

<sup>53</sup> Zoals hij die uiteengezet heeft in: A. Vanhoye, *La structure littéraire de L'Épître aux Hébreux*, Paris 1963.

<sup>54</sup> W.L. Lane, *Hebrews 1-8*, lxxxvii. Vanhoye bouwt voort op de inzichten van F. Thien, R. Gillenberg, A. Deschamps en vooral L. Vaganay. Deze laatste baseerde zijn structuuranalyse vooral op het voorkomen van zogenaamde hoekwoorden in Hebreeën. Vanhoye gebruikt naast hoekwoorden nog vier andere literaire hulpmiddelen voor het vaststellen van structuureenheden: aankondiging van het onderwerp, verandering van genre, karakteristieke termen en het principe van *inclusio* waarbij herhaalde woorden of uitdrukkingen het begin en einde van een structuureenheid aangeven.

<sup>55</sup> Overgenomen uit: H.W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews*, 16.

- I Heb 1:5-2:18 De naam die superieur is aan die van de engelen (Eschatologisch)
- II Heb 3:1-5:10 Jezus: trouw en barmhartig (Ecclesiologisch)
- III Heb 5:11-10:39 De centrale uiteenzetting (Het offer)
- IV Heb 11:1-12:13 Geloof en volharding (Ecclesiologische paranese)
- V Heb 12:14-13:19 De vreedzame vrucht van de rechtvaardigheid (Eschatologisch)

Deze structuur plaatst de uiteenzetting over het hogepriesterschap van Jezus en het belang van zijn offer in het centrum van het betoog van Hebreeën. Toch kon niet iedereen zich vinden in deze structuurverdeling in vijf hoofddelen. Zo stond Nauck een verdeling in drie hoofddelen voor.<sup>56</sup> Zijn 2<sup>de</sup> hoofddeel (wat bij hem dus het centrum is) komt ongeveer overeen met het 3<sup>de</sup> hoofddeel van Vanhoye. De hoofddelen I en II en de hoofddelen IV en V van Vanhoye, worden door Nauck respectievelijk samengenomen in zijn hoofddelen I en III. Het voornaamste argument van Nauck om Hebreeën in 3 hoofddelen uiteen te laten vallen vormt de sterke parallellie tussen Heb 4:14-16 en Heb 10:19-23.<sup>57</sup> Voor de logica van een onderverdeling in 3 hoofddelen pleit ook Attridge.<sup>58</sup> Hij stelt dat de delen I en II van Vanhoye voornamelijk de christologie aan de orde stellen en de delen IV en V de toepassingen en gevolgtrekkingen van de voorafgaande dogmatische uiteenzetting weergeven.

Voor een hanteerbare en legitieme structuuranalyse is het van belang om niet alleen de hoofd- en subdelen vast te stellen maar ook om na te gaan hoe de verschillende delen logisch met elkaar samenhangen. De structuuranalyses van Lane, Guthrie en Attridge trachten dit te doen. Lane baseert zich op Guthrie die in zijn structuuranalyse sterk rekening houdt met het onderscheid in genres.<sup>59</sup> Daarmee wijst hij vooral op het gebruik van uiteenzettingen en aansporingen of vermaningen in Hebreeën.<sup>60</sup> Guthrie stelt dat de uiteenzettingen in Hebreeën de functie hebben om een bepaald thema verder te ontwikkelen. Iedere eenheid van uiteenzetting bouwt dan voort op de voorgaande eenheid. De aansporende eenheden brengen de noodzaak onder woorden om naar Gods Woord te luisteren en om de consequenties aan te geven van het eventuele falen van het luisteren naar Gods Woord.

---

<sup>56</sup> W. Nauck, *Zum Aufbau des Hebraerbriefes*, in: W. Eltester, *Judentum-Urchristentum-Kirche. Festschrift für Joachim Jeremias*, Berlin 1960, 199-206.

<sup>57</sup> W.L. Lane, *Hebrews 1-8*, lxxxviii.

<sup>58</sup> H.W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews*, 19.

<sup>59</sup> Zie voor zijn werk over de structuur van Hebreeën zijn dissertatie: G.H. Guthrie, *The structure of Hebrews: A Text-Linguistic Analysis*. Leiden 1994.

<sup>60</sup> W.L. Lane, *Hebrews 1-8*, xcvi.

Guthrie gaat dus uit van de gedachte dat ieder genre zijn eigen functie heeft. Lane neemt dit inzicht over en geeft daarbij het primaat aan de aansporende gedeeltes. De uiteenzettingen vormen volgens hem de basis waarop de aansporende gedeeltes rusten. Lanes veronderstelde rangorde is plausibel omdat de Hebreënauteur zijn brief vanuit pastorale motieven geschreven heeft. De aansporende gedeeltes waarschuwen bijvoorbeeld tegen onverschilligheid ten opzichte van het evangelie (Heb 2:1-4) en tegen ongeloof (Heb 3:7-4:13).<sup>61</sup> De uiteenzettende gedeeltes leveren de argumenten waardoor de aansporende gedeeltes ook echt hun functie kunnen vervullen.<sup>62</sup> De structuuranalyses van Guthrie en Lane leggen vijf waarschuwingen in de brief bloot die allen betrekking hebben op het (niet luisteren naar het) Woord van God.<sup>63</sup>

Hoewel hun structuuranalyses interessante vondsten opleveren, zien zij toch een aantal belangrijke details over het hoofd. Zo wordt uit hun structuren niet goed duidelijk hoe de subeenheden in elkaar zitten. Maar ook een aantal grotere lijnen worden over het hoofd gezien. Zo verdisconteren geen van beiden de eerder aangehaalde opvallende parallellie tussen Heb 4:14-16 en Heb 10:19-23. Oog voor detail in lijn met Vanhoye én aandacht voor de beweging die de tekst maakt in lijn met Guthrie en Lane, vinden wij het meest benaderd in de structuuranalyse van Attridge. Hij verdeelt de tekst net als Vanhoye in vijf hoofdeenheden waarbij het centrum ligt op wat hij noemt ‘the difficult discourse’ dat handelt over het hogepriesterschap van Christus naar aanleiding van Psalm 110 en Christus’ offer. Ieder hoofddeel ziet hij in twee delen uiteenvallen. Deze veelomvattende en richtinggevende structuur nemen wij hier over.<sup>64</sup>

### Structuurschema Hebreëen

#### **1:1-4 exordium**

#### **Hoofddeel 1:**

#### **1: 4-2:18 Christus verhoogd en vernederd, een geschikte hogepriester**

1:5-14 Christus verhoogd boven de engelen

2:1-4 aansporend intermezzo: wees standvastig

2:5-18 Christus de redder, een trouw en barmhartig hogepriester

---

<sup>61</sup> W.L. Lane, *Hebrews 1-8*, ci.

<sup>62</sup> Idem, c.

<sup>63</sup> Guthrie en Lane bakenen deze waarschuwingen echter wel anders af. Guthrie ziet de waarschuwingen in: Heb 2:1-4, 4:12-13, 5:11-6:20, 10:26-31, 12:25-29. Lane ziet de waarschuwingen in: Heb 2:1-4, 3:7-19, 5:11-6:12, 10:19-39, 12:14-19.

<sup>64</sup> H.W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews*, 19. Vertaling en cursiveringen zijn van mijn eigen hand.

## **Hoofddeel 2:**

### **3:1-5:10 Christus, trouw en barmhartig**

3:1-4:13 Een homilie over trouw

3:1-6 Introductie: de trouwe Christus en Mozes

3:7-11 Schriftcitaat: de trouweloze generatie

3:12-4:11 Uiteenzetting

3:12-19 het falen van de trouweloosheid

4:1-5 de oorsprong van de belofde 'rust'

4:6-11 treed trouw de rust binnen 'vandaag'

4:12-13 concluderende beeldtaal: Gods krachtige Woord

4:14-5:10 Christus de barmhartige hogepriester

4:14-16 aansporing: wees standvastig en treed toe

5:1-5 De kenmerken van hogepriesters

5:6-10 Christus als hogepriester 'naar de wijze van Melchizedek'

## **Hoofddeel 3:**

### **5:11-10:25 de moeilijke verhandeling<sup>65</sup>**

5:11-6:20 aansporing

5:11-6:3 ontwikkeling tot volwassenheid

6:4-12 waarschuwing en troost

6:4-8 het gevaar van mislukking

6:9-12 Hoopvolle verzekering

6:13-20 Gods eed: een zekere basis voor de hoop

7:1-28 Christus en Melchizedek

7:1-3 Introductie en Schriftcitaat

7:4-25 Uiteenzetting

7:4-10 Melchizedek superieur t.o.v. de Levieten

7:11-19 De nieuwe priester en de nieuwe orde

7:20-25 het priesterschap bevestigd met een eed

7:26-28 concluderende beeldtaal over de eeuwige hogepriester

8:1-10:18 Een exegetische homilie over Christus' offer

8:1-6 Introductie: aardse en hemelse heiligdommen

---

<sup>65</sup> Het woord 'moeilijk' slaat hier op Heb 5:11 "Over dit onderwerp hebben wij veel te zeggen dat moeilijk uit te leggen is, nu u zo traag van begrip bent geworden."

8:7-13 Schriftcitaat: een nieuw, inwendig verbond

9:1-10:10 thematische uiteenzetting

9:1-10 het oude, aardse offer

9:11-14 het nieuwe, hemelse offer

9:15-22 het nieuwe verbond en zijn offer

9:23-28 het nieuwe hemelse, unieke offer

10:1-10 het nieuwe, aards-hemelse offer

10:11-18 concluderende beeldtaal over Christus' offer

10:19-25 aansporing en toepassing: heb geloof, hoop en liefde

#### **Hoofddeel 4:**

##### **1026-12:13 aansporing tot gelovige volharding**

10:26-38 aansporing

10:26-31 een nieuwe waarschuwing tegen mislukking

10:32-38 herinnering aan gelovige volharding

11:1-40 een lofuiting aan het geloof

11:1-2 introductie van het begrip 'geloof'

11:3-7 geloof vanaf de schepping tot Noach

11:8-22 het geloof van de aartsvaders

11:8-12 het geloof van Abraham en Sara

11:13-16 doel van het geloof: een hemels thuis

11:17-22 het geloof van Izaäk, Jacob en Jozef

11:23-30 het geloof van Mozes en zijn navolgers

11:31-38 het geloof van de profeten en de martelaren

11:39-40 samenvatting: het geloof volmaakt in christenen

12:1-13 een homilie op gelovige volharding

12:1-3 Jezus de voorganger en voleinder van de wedloop van het geloof

12:4-6 Schriftcitaat

12:7-11 lijden als discipline

12:12-13 opwekking tot de wedloop



## Hoofddeel 5:

### 12:14-13:21 Concluderende aansporingen

12:14-17 Aansporing: een laatste waarschuwing tegen mislukking

12:18-29 de ernstige maar bemoedigende situatie

12:18-24 niet Sinaï, maar een hemels Sion

12:25-30 een onwankelbaar koninkrijk

13:1-21 het leven van het verbond

13:1-6 wederzijdse verantwoordelijkheden

13:7-19 de implicaties van Christus' offer

13:20-25 afsluitende zegen en groet

Dankzij de bovenstaande structuuranalyse zijn Heb 9:11-12 en Heb 13:11-13 beter te plaatsen binnen het Hebreeënboek. Heb 9:11-12 maakt deel uit van een thematische uiteenzetting binnen een korte homilie die wij vinden in Heb 8:1-10:18. Deze homilie handelt over het offer dat Christus heeft gebracht. Heb 9:11-12 vormen de eerste twee verzen na een gedeelte dat handelt over het oude aardse offer. In de structuuranalyse van Attridge wordt het offer van Heb 9:11-12 dus als een hemels offer beschouwd en als een contrast met de offers die de hogepriester bracht ten tijde van de tabernakeldienst in de woestijn.<sup>66</sup>

Heb 13:11-13 maakt deel uit van Heb 13:7-19 dat volgens de structuuranalyse handelt over de implicaties van Christus' offer. Dat gedeelte maakt op zijn beurt weer uit van Heb 13:1-21 dat gaat over het leven binnen het nieuwe verbond. De gedeeltes Heb 9:11-12 en Heb 13:11-13 volgen in zekere zin dan ook logisch op elkaar. Heb 9:11-12 beschrijft het offer van Christus' dat een noodzaak was voor het nieuwe verbond. Heb 13:11-13 vermeldt wat de implicaties van ditzelfde offer zijn voor de gemeente die vanuit het nieuwe verbond behoort te leven. Uiteenzetting en aansporing volgen hier logischerwijs op elkaar. Alvorens tot een aansporing te komen zet de auteur het nodige uiteen om tot een overtuigende aansporing te komen. In het verloop van dit eerste hoofdstuk zullen wij de twee gedeeltes Heb 9:11-12 en Heb 13:11-13 nader analyseren op woordniveau en daarbij de offerterminologie plaatsen binnen het bredere geheel van het Hebreeënboek.

---

<sup>66</sup> Hiermee veronderstelt Attridge dat het in Heb 9:11-12 om een *hemelse* offerdienst gaat. Voor de vraag of deze veronderstelling juist is, zie par. 1.4.

### 1.3. Werkvertaling

Aangezien wij de offerterminologie vanuit bovengenoemde twee teksten willen onderzoeken, volgt hier een werkvertaling van beide gedeeltes.

#### Heb 9:11-12

11 Χριστὸς δὲ παραγενόμενος ἀρχιερεὺς τῶν γενομένων<sup>67</sup> ἀγαθῶν διὰ τῆς μείζονος καὶ τελειότερας σκηνῆς οὐ χειροποιήτου, τοῦτ' ἔστιν οὐ ταύτης τῆς κτίσεως,

11 Maar Christus is gekomen als Hogepriester van de komende goede dingen, en is door een grotere en volmaaktere tabernakel, niet met handen gemaakt, dat is: niet van deze schepping,

12 οὐδὲ δι' αἵματος τράγων καὶ μόσχων διὰ δὲ τοῦ ἰδίου αἵματος εἰσῆλθεν ἐφάπαξ εἰς τὰ ἅγια αἰωνίαν λύτρωσιν εὐράμενος.

12 en niet door het bloed van bokken en kalveren, maar door Zijn eigen bloed eens en voor altijd binnengegaan in het heiligdom, heeft een eeuwige verlossing verworven.

#### Heb 13:11-13

11 ὧν γὰρ εἰσφέρεται ζῶων τὸ αἷμα περὶ ἁμαρτίας εἰς τὰ ἅγια διὰ τοῦ ἀρχιερέως, τούτων τὰ σώματα κατακαίεται ἔξω τῆς παρεμβολῆς.

11 want van de dieren waarvan het bloed voor de zonden door de hogepriester binnengedragen wordt in het heiligdom, worden de lichamen buiten het kamp verbrand.

12 Διὸ καὶ Ἰησοῦς, ἵνα ἀγιάσῃ διὰ τοῦ ἰδίου αἵματος τὸν λαόν, ἔξω τῆς πύλης<sup>68</sup> ἔπαθεν.

12 Daarom heeft ook Jezus, opdat hij door zijn eigen bloed het volk zou heiligen, buiten de poort geleden.

13 τοίνυν ἐξερχώμεθα πρὸς αὐτὸν ἔξω τῆς παρεμβολῆς τὸν ὀνειδισμὸν αὐτοῦ φέροντες·

13 Laten wij daarom tot hem uitgaan buiten het kamp en zijn smaad dragen.

---

<sup>67</sup> Hoewel een aantal andere handschriften hier μελλόντων lezen, heeft γενομένων betere papieren. De handschriften die deze lezing ondersteunen zijn doorgaans ouder en meer divers. Zie B.M. Metzger, *A Textual Commentary On The Greek New Testament*, Stuttgart 1994, 598.

<sup>68</sup> Een aantal handschriften lezen hier παρεμβολῆς. Vermoedelijk betreft dit een harmonisatie met ditzelfde woord in de verzen 11 en 13. De moeilijkste lezing is waarschijnlijk het meest authentiek vandaar dat wij hier kiezen voor πύλης.

#### 1.4. offerterminologie in Heb 9:11-12 en Heb 13:11-13

Nu plaatsen wij een aantal kernbegrippen die betrekking hebben op de offerterminologie van Hebreeën binnen het geheel van het boek. Wij zoeken naar de betekenis van deze begrippen en zo wordt de basis gevormd voor een vergelijking met de offerterminologie in de Tenach en voor de analyse van hoofdstuk 3. Het betreft hier de volgende woorden: ἀρχιερεὺς (hogepriester), ἅγια (heiligdom), σκηνῆς (tabernakel), ἁγιάζω (heiligen), παρεμβολῆς (kamp), πύλης (poort), αἵματος (bloed), ἀμαρτίας (zonden).

ἀρχιερεὺς (hogepriester)

In tegenstelling tot andere nieuwtestamentische geschriften wordt Jezus in de Hebreeënbrieff expliciet als hogepriester getypeerd.<sup>69</sup> Dat is opmerkelijk aangezien Jezus helemaal geen (hoge)priester was. In Heb 8:1 zegt de Hebreeënschrijver dat de hoofdsom (κεφάλαιον) van zijn betoog is dat wij een hogepriester hebben die zit aan de rechterhand van God in de hemel.<sup>70</sup> Het zitten van Christus aan de rechterhand van God ontleent Hebreeën aan Psalm 110:1.<sup>71</sup> Daar aan de rechterhand van God is Jezus volgens de Hebreeënschrijver de middelaar van een nieuw verbond geworden, nadat hij met zijn dood het volmaakte offer had gebracht.<sup>72</sup>

Roukema ziet in deze lokalisering van Jezus aan Gods rechterhand een tweeledige functie in Hebreeën. Enerzijds wordt Jezus daarmee boven de engelen geplaatst, een punt dat benadrukt wordt in Heb 1 en 2.<sup>73</sup> Daarnaast is Jezus daar om zijn taak te kunnen vervullen als verlosser, voorspraak en helper van de gelovigen.<sup>74</sup> Jezus is middelaar van het nieuwe verbond. De vraag blijft dan echter wel waarom de Hebreeënschrijver de aanduiding ‘hogepriester’ met betrekking tot Christus gebruikt?

---

<sup>69</sup> F.F. Bruce, *The Epistle to the Hebrews*, 29.

<sup>70</sup> Heb 8:1 Κεφάλαιον δὲ ἐπὶ τοῖς λεγομένοις, τοιοῦτον ἔχομεν ἀρχιερέα, ὃς ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τοῦ θρόνου τῆς μεγαλωσύνης ἐν τοῖς οὐρανοῖς “De hoofdsom van ons betoog is dat wij zo’n hogepriester hebben. Gezeten aan de rechterkant van de troon van de majesteit in de hemel”

<sup>71</sup> Psalm 110:1 “Godsspraak van de HEER tot U mijn Heer: “Ga zitten aan mijn rechterhand en Ik leg uw vijanden als een voetbank voor uw voeten.”

<sup>72</sup> R. Roukema, *De Messias aan Gods rechterhand*, in: G.C. den Herog en S. Schoon (red.), *Messianisme en eindtijdverwachting bij joden en christenen*, Zoetermeer 2006, 98.

<sup>73</sup> Idem, 101.

<sup>74</sup> Idem, 100.

Het antwoord moet vermoedelijk gezocht worden in de situatie waarin de adressanten van de brief zich bevonden.<sup>75</sup> Het betrof zoals gezegd hellenistische joden die dreigden van het geloof af te vallen. Gezien de vele verwijzingen van de auteur naar de joodse offercultus en het oude verbond, is het waarschijnlijk dat de adressanten op het moment van schrijven nog een sterke binding hadden met het Jodendom. Dan wordt ook duidelijk waarom de Hebreeënschrijver de oude cultus als referentiepunt gebruikt en daartegenover het offer van Christus plaatst. De Hebreeënschrijver spreekt niet over Jezus als hogepriester en over de cultus omdat deze aanduidingen het beste recht doen aan zijn bedoelingen. Hij spreekt erover omdat het hogepriesterschap en de cultus een voorname plaats innemen in het referentiekader van de adressanten.<sup>76</sup>

De vraag is dan echter hoe de Hebreeënschrijver het hogepriesterschap van Christus legitimeert. In zijn uiteenzetting van het hogepriesterschap spreekt de Hebreeënschrijver eerst over Israëls hogepriesters in het algemeen (Heb 5:1-4). Een hogepriester werd uit het volk door God gekozen (Heb 5:1). Hij had de taak om gaven te offeren en slachtoffers voor de zonden van het volk. In tegenstelling tot andere priesters bleef zijn dienst niet beperkt tot ‘de eerste tent’ (Heb 9:6), ofwel het heilige, maar betrad hij ook een maal per jaar ‘de tweede tent’ (Heb 9:7), ofwel het heilige der heilige.

Nu is het probleem dat Christus niet uit het volk werd gekozen (en ook niet kón worden) tot hogepriester. Om toch dit beeld van hogepriesterschap op Christus toe te kunnen passen, noemt de Hebreeënschrijver Christus, met een verwijzing naar Psalm 109:4 (LXX), een hogepriester naar de wijze van Melchizedek.<sup>77</sup> Hieronder volgt het betreffende gedeelte in Hebreeën en de aangehaalde Psalm uit de Septuagint:

Heb 5:6 καθώς και ἐν ἑτέρῳ λέγει· σὺ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν τάξιν  
Μελχισέδεκ

Psalm 109:4 (LXX) ὤμοσεν κύριος καὶ οὐ μεταμεληθήσεται σὺ εἶ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα  
κατὰ τὴν τάξιν Μελχισέδεκ

Deze Melchizedek was net als Christus geen priester van geboorte.<sup>78</sup> In plaats van aangesteld te zijn door het principe van erfelijkheid is hij door God zélf aangesteld. Psalm

<sup>75</sup> Zie hoofdstuk 1.1.2.

<sup>76</sup> A.N. Chester, *Hebrews: The Final Sacrifice*, in: S.W. Sykes, *Sacrifice and Redemption, Durham essays in Theology*, Cambridge 1991, 59.

<sup>77</sup> Zie Heb 5:6, 10, 6:20, 7:11, 17.

<sup>78</sup> Van hem zegt Heb 7:3 zelfs dat hij zonder vader, zonder moeder, zonder stamboom (ἀπάτωρ ἀμήτωρ ἀγενεαλόγητος) was. Zijn leven heeft geen begin en geen einde (μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν μήτε ζωῆς τέλος ἔχων).

109:4 (LXX) verwacht een priester die in dezelfde lijn als Melchizedek staat en wiens priesterschap eeuwigdurend is. Door deze tekst op Christus te betrekken leest de Hebreëenschrijver deze Psalm duidelijk Messiaans.<sup>79</sup> Bovendien sluit deze tekst goed aan op zijn spreken over Christus' zoonschap van God in Heb 5:5. Dit zoonschap wordt door de Hebreëenschrijver teruggevoerd op Psalm 2:7 (LXX). Hieronder volgt het betreffende gedeelte in Hebreëen en de aangehaalde Psalm uit de Septuagint:

Heb 5: 5 οὕτως καὶ ὁ Χριστὸς οὐχ ἑαυτὸν ἐδόξασεν γενηθῆναι ἀρχιερέα ἀλλ' ὁ  
λαλήσας πρὸς αὐτόν· υἱὸς μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε

Psalm 2:7 (LXX) διαγγέλλων τὸ πρόσταγμα κυρίου κύριος εἶπεν πρὸς με υἱὸς μου εἶ σύ  
ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε

Christus voldoet volgens de Hebreëenschrijver dus aan de woorden van Psalm 109:4 (LXX) omdat hij de zoon van God is, zoals het citaat van Psalm 2:7 (LXX) aangeeft. Het is deze zoon tot wie God in Heb 1:13 zegt, met de woorden van Psalm 109:1 (LXX), dat hij aan zijn rechterhand moet gaan zitten totdat God zijn vijanden als een voetbank voor zijn voeten gelegd zal hebben.<sup>80</sup>

Anderson merkt in zijn studie naar het voorkomen van de koning-priester van Psalm 110 (Psalm 109 LXX) in Hebreëen op dat in het NT alleen de Hebreëenschrijver zowel vers 1 als vers 4 van Psalm 110 op Jezus betreft.<sup>81</sup> Psalm 110:4 is de meest aangehaalde tekst in Hebreëen uit de Septuagint.<sup>82</sup> Met Lane kunnen wij daarom met enige zekerheid zeggen dat het hogepriesterschap van Christus naar de wijze van Melchizedek op basis van Psalm 110:4 de belangrijkste term is voor de priesterlijke christologie van de Hebreëenschrijver.<sup>83</sup>

De auteur wil met de verzen 1 en 4 van psalm 110 de superioriteit van Christus en zijn hogepriesterschap aantonen.<sup>84</sup> Het is dit nieuwe priesterschap dat een vervanging van het

---

<sup>79</sup> W.L. Lane, *Hebrews 1-8*, cxli.

<sup>80</sup> Heb 1:13 "Ga zitten aan mijn rechterhand, totdat Ik uw vijanden als een voetbank voor uw voeten heb gelegd." κάθου ἐκ δεξιῶν μου, ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου

<sup>81</sup> D.R. Anderson, *The King-Priest of Psalm 110 in Hebrews*, New York 2001, 137.

Psalm 110:1 komt in het NT naast Hebreëen voor in Mat 22:44, 26:64, Mark 12:36, 14:62, 16:19, Luk 20:42, 22:69, Hand 2:34, Rom 8:34, 1 Kor 15:25, Ef 1:20, Kol 3:1, 1 Pet 3:22.

Psalm 110:4 komt in het NT naast Hebreëen niet voor.

<sup>82</sup> Heb 5:6, 7:17, 21 en maar liefst acht allusies in de hoofdstukken 5-7.

<sup>83</sup> W.L. Lane, *Hebrews 1-8*, cxli-cxlii. Juist het belang van het hogepriesterschap in Hebreëen geeft aan dat de term voor de adressanten van de Hebreëenbrief veel waarde had.

<sup>84</sup> D.R. Anderson, *The King-Priest of Psalm 110 in Hebrews*, 207. Hier wordt opnieuw duidelijk dat de gemeente goed thuis moet zijn geweest in het OT. De auteur veronderstelt kennis over zoonschap en priesterschap wat de gedachte ondersteunt dat de achtergrond van de adressanten in het Jodendom gezocht moet worden.

oude Levitische priesterschap is.<sup>85</sup> Het Levitische priesterschap was ontoereikend in zijn doel en daarmee aan vervanging toe.<sup>86</sup>

Zoals gezegd vergelijkt de Hebreeënschrijver Christus met Melchizedek die ook geen priesterlijke afkomst heeft. De Hebreeënschrijver wijst in Heb 5:4 Aäron aan als degene die door God is aangesteld tot hogepriester. De nazaten van Aäron golden vervolgens als erfgenamen. Aan de basis stelt de Hebreeënschrijver echter de roeping van God. Daarmee komt ook Christus als hogepriester in beeld. De Hebreeënschrijver maakt via het Messiaans verstaan van Psalm 109:4 (LXX) duidelijk dat Christus door God is aangesteld tot een hogepriester naar de wijze van Melchizedek. De roeping tot hogepriester geldt daarmee ook Christus, want ‘niemand kan zich die eer aanmatigen’ (Heb 5:4).<sup>87</sup> Deze roeping van Godswege komt volgens Lane alleen al tot uiting door het gebruik van het Griekse ὁ Χριστός in Heb 5:5.<sup>88</sup> In Heb 5:10 wordt nog eens expliciet gezegd dat Christus door God tot hogepriester is benoemd (προσαγορεύω) op de wijze van Melchizedek.

De Hebreeënschrijver gaat zelfs nog verder wanneer hij in Heb 7:21 niet alleen Christus als geroepen hogepriester afbeeldt, maar als een hogepriester wiens hogepriesterschap, in tegenstelling tot de hogepriesters van het oude verbond, door God zelf met een eed (ὄρκωμοσία) bevestigd is. Hiervoor verwijst de Hebreeënschrijver opnieuw naar Psalm 109:4 (LXX) waar God volgens hem met het oog op Christus zweert (ὀμνύω) dat hij voor eeuwig priester zal zijn.<sup>89</sup> Het is deze eed waarop de gemeente vast kan vertrouwen. De Hebreeënschrijver laat de betrouwbaarheid van deze eed zien aan de hand van de eed die God aan Abraham heeft gegeven toen God zijn belofte gaf aan Abraham (Heb 6:13-17).<sup>90</sup> Deze eed is niet tevergeefs geweest. Dat geldt ook voor de eed die God in Psalm 109:4 (LXX) gegeven heeft met oog op Christus’ eeuwige priesterschap.

Door de vergelijking van Christus met Melchizedek kan de Hebreeënschrijver ook op een andere manier de superioriteit van Christus’ hogepriesterschap aantonen. Van Melchizedek zegt de Hebreeënschrijver met een beroep op Genesis 14:20 dat hij tienden

---

<sup>85</sup> W.L. Lane, *Hebrews 1-8*, cxxxi.

<sup>86</sup> Zie het contrast tussen Christus en de Levitische priesters bijvoorbeeld in Heb 10:11-12. Over de ontoereikendheid van het oude priesterschap komen wij straks te spreken.

<sup>87</sup> Heb 5:4 ...οὐχ ἑαυτῷ τις λαμβάνει τὴν τιμὴν...

<sup>88</sup> W.L. Lane, *Hebrews 1-8*, 118.

<sup>89</sup> Heb 7:21 “...maar Hij (Christus BJ) met een eed door Hem (God BJ) die Hem gezworen heeft, toen Hij zei: De Heer heeft het gezworen en zal het niet herroepen: U bent priester voor eeuwig.” ὁ δὲ μετὰ ὄρκωμοσίας διὰ τοῦ λέγοντος πρὸς αὐτόν· ὤμοσεν κύριος καὶ οὐ μεταμεληθήσεται· σὺ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα.

Psalm 109:4 (LXX) ὤμοσεν κύριος καὶ οὐ μεταμεληθήσεται σὺ εἶ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα (κατὰ τὴν ἀξίην Μελχισεδεκ) De gegeven vertaling is van eigen hand aangezien de Willibrordvertaling in dit vers ons inziens een te vrije vertaling geeft.

<sup>90</sup> W.L. Lane, *Hebrews 1-8*, 187.

(δεκάτη) van de patriarch (πατριάρχης)<sup>91</sup> Abraham ontvangen heeft (Heb 7:2).<sup>92</sup> Met een beroep op Genesis 14:18 noemt hij Melchizedek een priester van de allerhoogste God (Heb 7:1).<sup>93</sup> In Heb 7:5-6 maakt hij vervolgens een vergelijking tussen Melchizedek en de Levitische priesters. Deze Levitische priesters ontvingen tienden naar de wet van hun eigen volk dat van Abraham afstamde (Heb 7:5).<sup>94</sup> Melchizedek die geen geslachtsregister had, heeft Abraham zélf gezegend en tienden van hem ontvangen (Heb 7:6). Door Christus met deze Melchizedek te vergelijken benadrukt de schrijver wederom de superioriteit van Christus ten opzichte van het Levitische priesterschap.

Er bestaat geen consensus over de vraag wanneer Christus volgens de Hebreeënschrijver als hogepriester is te typeren. Het zoonschap van Christus wordt door de Hebreeënschrijver geassocieerd met Christus' status na zijn opstanding in de hemel. Attridge stelt dat er zowel teksten zijn die spreken over Christus' hogepriesterschap vóór en ná Zijn sterven en opstanding.<sup>95</sup> Volgens hem was de Hebreeënschrijver niet erg geïnteresseerd in de vraag wanneer Christus hogepriester werd. Veel belangrijker is de vraag hoe het beeld van het hogepriesterschap de belijdenis van Christus' zoonschap herinterpreteert.<sup>96</sup> Door over het zoonschap in termen van priesterschap te spreken, kan de Hebreeënschrijver zijn adressanten laten zien hoe hij hen kan helpen in hun omstandigheden.<sup>97</sup> Dit geeft de adressanten echter tegelijk een hernieuwde grip op de betekenis van hun belijdenis dat Jezus de zoon van God is.

Een belangrijke notie met betrekking tot het hogepriesterschap is dat Christus als hogepriester in tegenstelling tot Levitische hogepriesters volmaakte redding tot stand bracht (Heb 7:1-25). Zijn offer is een eenmalig offer dat eens en voor altijd (ἐφάπαξ) gebracht is. Volgens de Hebreeënschrijver gold de noodzaak tot het brengen van offers voor de zonden ook voor de hogepriester zelf die net als alle andere mensen te kampen had met de zwakheid

---

<sup>91</sup> Deze aanduiding geeft de Hebreeënschrijver Abraham in Heb 7:4 waar hij stelt dat Melchizedek wel heel groot (πηλίκος) moet zijn geweest dat zelfs de patriarch Abraham hem tienden heeft gegeven.

<sup>92</sup> Heb 7:2 ὃ καὶ δεκάτην ἀπὸ πάντων ἐμέρισει Ἀβραάμ “...en Abraham droeg hem van alles een tiende deel af.” In tegenstelling tot de Willibrordvertaling kiezen wij hier voor het vertalen van ἐμέρισει met ‘afdragen’. De Willibrordvertaling vertaalt met ‘geven’. Het gaat hier de Hebreeënschrijver echter niet om het feit dat Abraham van alles tienden aan Melchizedek gaf, maar dat hij dat verplicht moest doen omdat Melchizedek een priester was. Daarom volgt de Hebreeënschrijver in zijn weergave van Gen 14:20 niet de Septuagint, aangezien die spreekt over ἔδωκεν. Het woord ἔδωκεν kan immers wel met ‘geven’ vertaald worden.

<sup>93</sup> Heb 7:1 Μελχισέδεκ, βασιλεὺς Σαλήμ, ἱερεὺς τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου “Melchisedek, koning van Salem, priester van de allerhoogste God”

<sup>94</sup> Het afstammen wordt hier vrij vertaald weergegeven voor ἐξελθούσας ἐκ τῆς ὀσφύος (Heb 7:5).

<sup>95</sup> H.W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews*, 146. Hij noemt als teksten ná Christus' sterven en opstanding Heb 1:13, 2:17, 4:14-16 en 5:9-10. Als teksten vóór Christus' sterven en opstanding gelden: Heb 9:14, 23, 26, 10:10.

<sup>96</sup> H.W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews*, 147.

<sup>97</sup> W.L. Lane, *Hebrews 1-8*, cxlii.

van de mens. In Heb 7:27 wordt duidelijk dat Christus' hogepriesterschap hierin uniek is. Hij hoefde niet eerst voor Zijn eigen zonden een offer te brengen.

De Hebreeënschrijver rekende het als een eigenschap van een hogepriester dat hij medelijden kon hebben met mensen die dwaalden en onwetend waren (Heb 5:2a). Iets wat Christus ten volle deed (Heb 4:15). Het dwalen en onwetend zijn slaat op hen die de wet hadden overtreden vanwege hun menselijke zwakte.<sup>98</sup> De auteur lijkt hiermee te denken in termen van Numeri 15:22-31 waar een onderscheid gemaakt wordt tussen zonden die uit onwetendheid worden begaan en waarvoor verzoening kon plaatsvinden en hoogmoedige zonden waarvoor geen offer gebracht kon worden.<sup>99</sup>

In hoofdstuk 3 zullen wij zien hoe anderen uit de cultuur ten tijde van de Hebreeënschrijver spraken over het hogepriesterschap. Nu richten wij ons eerst tot het heiligdom, de plaats waar de hogepriester dienst deed.

ἅγια (heiligdom)

De woorden σκηνῆς en ἅγια lijken in Hebreeën synoniemen van elkaar te zijn.<sup>100</sup> Zo kunnen zij beiden betrekking hebben op een deel van de tabernakel, namelijk het 'heilige' en het 'heilige der heiligen'. Een voorbeeld is Heb 9:2-3 waar gesproken wordt over de eerste en de tweede tabernakel waarbij de eerste tabernakel refereert aan het heilige en de tweede tabernakel aan het heilige der heiligen. Hoewel er een overlapping bestaat met het woord σκηνῆς behandelen wij hier ἅγια afzonderlijk.

Het woord ἅγια komt vooral voor in Heb 9.<sup>101</sup> Daar kan het woord vertaald worden met 'heiligdom' (Heb 9:1,8,12,24,25), 'heilige' (Heb 9:2) of met 'heilige der heilige' (Heb 9:3). Wanneer het over het heiligdom gaat, betreft het met name het binnenste heiligdom van de tabernakel, het heilige der heilige.<sup>102</sup> Het betreft hier het heilige der heilige waar de aardse hogepriester en zijn hemelse tegenhanger binnengingen.<sup>103</sup> Heb 9:1 vormt een uitzondering waar het gaat over het 'wereldse heiligdom', ἅγιον κοσμικόν. Het gaat hier niet om het idee dat de wereld een heiligdom is maar om een afzwakking van de aardse offercultus door het

---

<sup>98</sup> R.P. Gordon, *Hebrews*, Sheffield 2008, 85.

<sup>99</sup> Zie ook Heb 9:7 waar ἀγνοημάτων slaat op zonden die begaan zijn uit onwetendheid. Zie voor een nadere uitwerking hiervan hoofdstuk 2.

<sup>100</sup> T.J. Johnson, *Hebrews, A Commentary*, 199. Zie bijvoorbeeld Heb 8:2 τῶν ἁγίων λειτουργὸς καὶ τῆς σκηνῆς τῆς ἀληθινῆς, ἣν ἐπηξεν ὁ κύριος, οὐκ ἄνθρωπος, "bedient Hij het heiligdom, de waarachtige tent, die de Heer zelf heeft opgericht, en niet een mens."

<sup>101</sup> ἅγια in Heb 9:1,2,3,8,12,24,25.

<sup>102</sup> Zo in Heb 9:8, 12, 24, 25 maar ook bijvoorbeeld Heb 10:19, 13:11.

<sup>103</sup> H.W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews*, 218.



bijvoeglijk naamwoord κοσμικόν. Het wereldse heiligdom staat in Hebreeën namelijk tegenover het hemelse heiligdom. Naar het hemelse heiligdom verwijst de Hebreeënschrijver vervolgens in Heb 9:11-12.<sup>104</sup>

Het aardse heiligdom ziet de Hebreeënschrijver uiteenvallen in een eerste en tweede tabernakel (Heb 9:6-7). De eerste tabernakel verwijst naar het heilige en de tweede naar het heilige der heiligen. In deze laatste mocht alleen de hogepriester eenmaal per jaar komen (Heb 9:7). De Hebreeënschrijver ziet deze onderverdeling van de tabernakel in een heilige en heilige der heilige als een middel waarmee de Heilige Geest kenbaar wilde maken dat de weg naar het heiligdom (ἀγίωv) nog niet openbaar (φανερῶv) was (Heb 9:8). Ook in Heb 9:8 wordt duidelijk dat de Hebreeënschrijver met het woord ἄγια het heilige der heilige op het oog heeft. De hogepriesterlijke toegang tot het heiligdom onderstreept niet de mogelijkheid van toenadering van het heilige maar juist het exceptionele van die mogelijkheid.<sup>105</sup> Het is juist het offer van Christus die deze toenadering van het heilige volkomen mogelijk heeft gemaakt.<sup>106</sup>

Het beeld van de weg, ὁδός, met betrekking tot de toegang tot het heiligdom, speelt in Hebreeën een belangrijke rol. Onder het oude verbond was die weg niet openbaar (Heb 9:8) maar onder het nieuwe verbond heeft Christus volgens Heb 10:20 een nieuwe (πρόσφατον) en levende (ζῶσαν) weg gebaad door middel van het voorhangsel (καταπέτασματος) van zijn vlees (σαρκός). Het woord σὰρξ refereert aan het bloed van Jezus (αἷματι Ἰησοῦ) van Heb 10:19. Het voorhangsel van het vlees van Jezus slaat dan ook op zijn offer. Dat is de manier waarop de nieuwe en levende weg gebaad is naar het heiligdom. De door Christus geopende weg naar het heiligdom impliceert vrije toegang tot Gods aanwezigheid voor een ieder die via die weg tot God nadert.<sup>107</sup>

σκηνῆς (tabernakel)

---

<sup>104</sup> Dit wordt ook duidelijk aan onze structuuranalyse waar Heb 9:1-10 handelt over het oude aardse offer en Heb 9:11-14 handelt over het nieuwe hemelse offer.

<sup>105</sup> H.W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews*, 240.

<sup>106</sup> Zie in dit verband bijvoorbeeld:

Heb 4:16 προσερχώμεθα οὖν μετὰ παρρησίας τῷ θρόνῳ τῆς χάριτος, ἵνα λάβωμεν ἔλεος καὶ χάριν εὐρωμεν εἰς εὐκαιρον βοήθειαν “Laten wij daarom vrijmoedig naderen tot de troon van Gods genade, om barmhartigheid en genade te vinden en zo hulp te krijgen op de juiste tijd.”

Maar ook Heb 10:19-20 :Econtej ou=n( avdelfoi,( parrhsi,an eivj th.n ei;sodon tw/n a`gi,wn evn tw/| ai[mati VIhsou/( h]n evnekai,nisen h`mi/n o`do.n pro,sfaton kai. zw/san dia. tou/ katapeta,smatoj( tou/tV e;stin th/j sarko.j avvtou “Broeders, door het bloed van Jezus hebben wij vrije toegang gekregen tot het heiligdom. Hij heeft voor ons een nieuwe, levende weg gebaad door het voorhangsel heen, dat is zijn aardse gestalte.”

<sup>107</sup> H.W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews*, 287.

Het woord σκηνης wordt gebruikt met betrekking tot de aardse tabernakel ten tijde van Mozes en het hemelse heiligdom. Het woord komt net als het woord ἄγια vooral voor in Heb 9.<sup>108</sup> Uit de bovenstaande structuuranalyse wordt duidelijk dat de term voorkomt in een gedeelte dat het oude en het nieuwe verbond tegenover elkaar zet.<sup>109</sup> Met Lehne doen wij er daarom goed aan om de term te verstaan tegen de achtergrond van de uiteenzetting van de twee verbonden.<sup>110</sup> Het beeld van de twee tabernakelen (σκηνης) wordt door de Hebreeënschrijver gebruikt om de verschillen en overeenkomsten tussen het oude en het nieuwe verbond en hun respectievelijk aardse en hemelse cultische orde aan de orde te stellen. De aardse tabernakel is volgens Heb 8:5 slechts een schaduw van de hemelse ware tabernakel. Uit Heb 9:11-12 volgt dat de dienst van Christus superieur is aan die van de hogepriesters op de Grote Verzoendag omdat Christus door ‘een grotere en volmaktere tabernakel, niet met handen gemaakt’ een uniek heiligdom betrad en een uniek offer bracht.

De vraag is echter hoe de combinatie van de verzen 11 en 12 moet worden verstaan. Christus’ moest door de tabernakel (σκηνης vs 11) heen gaan om binnen te komen in het heiligdom (ἄγια vs 12). Volgens Lane zit hier de gedachte achter dat de aardse tabernakel met zijn twee compartimenten ook in de hemel bestond wat zoals gezegd model stond voor het aardse heiligdom.<sup>111</sup> In Heb 9:8 wordt het woord σκηνης gehanteerd met het oog op het eerste compartiment van de tabernakel, het heilige. Het ligt voor de hand om σκηνης in Heb 9:11 dan ook zo te verstaan. In Heb 9:11 wordt de hemelse tabernakel waar Christus doorging groter en meer volmaakt genoemd omdat in deze tabernakel het heilige volmaakter zijn functie heeft vervuld.<sup>112</sup> Het heilige bracht Christus en Zijn volgelingen in de aanwezigheid van God.<sup>113</sup> Het ἄγια in Heb 9:12 moet dan slaan op het heilige der heilige.<sup>114</sup>

---

<sup>108</sup> σκηνης in Heb 9:2,3,6,8,11,21.

<sup>109</sup> De Hebreeënschrijver gebruikt het woord διαθήκη ‘verbond’ geregeld. Vooral in Heb 7-10. Zie bijv. Heb 7:22, 8:6, 8, 9, 10, 9:4, 15, 16, 17, 20, 10: 16, 29.

<sup>110</sup> S. Lehne, *The New Covenant in Hebrews* in: D. Hill & D.E. Horton, *Journal for the study of the New Testament Supplement Series*, Sheffield 1990, 101.

<sup>111</sup> W.L. Lane, *Hebrews 1-8*, 237. Lane stelt dat Heb 9:1-10 tegenover Heb 9:11-12 staat. In Heb 9:1-10 gaat het over de dienst van de hogepriester op de Grote Verzoendag. Heb 9:11-12 laat zien waarom Christus’ hogepriesterschap superieur is. Lane ziet daarvoor uit de chiastische structuur van Heb 9:11b-12a twee argumenten naar voren komen: Christus betrad een uniek heiligdom en bracht een uniek offer.

<sup>112</sup> W.L. Lane, *Hebrews 1-8*, 238.

<sup>113</sup> Zie Heb 10:19-20 waar de Hebreeënschrijver tegen de adressanten zegt dat zij door Jezus binnen mogen gaan in het heiligdom.

<sup>114</sup> R.P. Gordon, *Hebrews*, 119.

Toch ligt het niet voor de hand dat de auteur hier zo ruimtelijk denkt over het hemelse heiligdom. Het offer is door Christus op Golgotha eens en voor altijd<sup>115</sup> gebracht. Terecht merkt Gordon op dat dit iets anders is dan de voorstelling dat Christus na Zijn sterven nog allerlei handelingen moest verrichten tot aan Zijn verschijning voor God.<sup>116</sup> Ook Attridge komt, hoewel openstaand voor de mogelijkheid dat de Hebreëenschrijver hier een ruimtelijke voorstelling van zou kunnen hebben,<sup>117</sup> tot de conclusie dat Hebreëen ten diepste geïnteresseerd is “not so much with a realistically conceived heavenly journey made by Christ as with the significance of entry into the realm where God is truly worshiped.”<sup>118</sup> Hiervoor is nodig dat het offer een eenmalig volmaakt offer is in tegenstelling tot het herhaaldelijke onvolmaakte offer van de Levitische priesters.

Het woord σκηνης wordt door de Hebreëenschrijver dus gebruikt als metafoor waarmee hij de overeenkomsten en tegenstellingen tussen het oude en het nieuwe verbond beter in beeld kan brengen. Het gaan van Christus door “de grotere en meerdere tabernakel” (Heb 9:11) tot in het heiligdom (Heb 9:12), het heilige der heilige, is dan ook niet een teken dat het verzoenende werk van Christus aan het kruis nog niet compleet was.<sup>119</sup> Aan het kruis op Golgotha verricht Christus wat Aäron en zijn opvolgers verrichtten op de Grote Verzoendag. Bij beiden is er sprake van een tweevoudige handeling waarbij het slachtoffer wordt gedood en diens bloed in het heilige der heilige wordt gebracht.<sup>120</sup>

ἀγιάζω (heiligen)

Het woord ἀγιάζω staat in Heb 9:13 in de context van de heiliging van het volk onder het oude verbond.<sup>121</sup> Naast de verwijzing van stieren en bokken die op de Grote Verzoendag als zondeoffers werden aangedragen, haalt de Hebreëenschrijver ook het offer van de rode koe

---

<sup>115</sup> Aangeduid door het woord ἐφάπαξ. Het woord komt ook voor in Heb 10:10 met betrekking tot de eenmaligheid van het offer. In Heb 9:12 wordt met ἐφάπαξ Heb 7:27 in herinnering geroepen waar gesteld wordt dat Christus niet voor zijn eigen zonden eerst slachtoffers hoefde te brengen.

<sup>116</sup> R.P. Gordon, *Hebrews*, 120.

<sup>117</sup> De gedachte bijvoorbeeld dat er meerdere hemelsferen waren waar men door moest gaan alvorens bij God uit te komen.

<sup>118</sup> H.W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews*, 248.

<sup>119</sup> F.F. Bruce, *The Epistle to the Hebrews*, 213. Bruce stelt dat dit een overvragen is van de gehanteerde metaforen.

<sup>120</sup> Idem, 214.

<sup>121</sup> Heb 9:13 εἰ γὰρ τὸ αἷμα τράγων καὶ ταύρων καὶ σποδὸς δαμάλεως ῥαντίζουσα τοὺς κεκοινωμένους ἀγιάζει πρὸς τὴν τῆς σαρκὸς καθαρότητα “Want als het bloed van bokken en stieren en het besprenkelen met de as van een vaars de verontreinigden kan heiligen zodat zij uiterlijk rein worden...”

aan.<sup>122</sup> In Num 19:9 wordt dit offer expliciet  $\text{זֶבַח}$  (zondeoffer) genoemd, in de Septuagint een ἄγνισμα (zuivering).<sup>123</sup> Met het beeld van de rode koe kan de Hebreeënschrijver vervolgens over het ‘besprenkelen’ van de ‘onreinen’, de  $\text{κεκοινωμένους}$ , spreken. Het gaat daarbij om hen die cultisch onrein zijn. Door het besprenkelen middels het met as van de rode koe vermengde water en het bloed van stieren en bokken kunnen zij geheiligd (ἀγιάζω) worden.

In Heb 9:13 wordt de heiliging van het volk beperkt tot de uiterlijke reiniging, καθαρίζω, van het lichaam.<sup>124</sup> Daartegenover staat de reiniging van het geweten dat het offer van Christus bewerkt (Heb 9:14). De heiliging omvat onder het nieuwe verbond vooral het innerlijke leven. In Heb 9:14 wordt dat duidelijk aan het feit dat Christus een smetteloos (ἄμωμος) offer wordt genoemd. De Septuagint gebruikt het woord ἄμωμος tevens met het oog op de smetteloosheid van offers.<sup>125</sup> De heiliging door het offer van Christus is volgens Hebreeën echter meer dan de heiliging die bewerkt wordt door offers van bokken en stieren en de as van de rode koe, omdat het offer van Christus het geweten reinigt. Het geweten heeft in Hebreeën een interne morele functie.<sup>126</sup> Het door de Hebreeënschrijver gehanteerde woord συνείδησις had een morele spits om het bewustzijn van overtredingen aan te duiden.

Onder het oude verbond werden de zonden door de offers echter steeds weer in herinnering gebracht (Heb 10:3).<sup>127</sup> Het is daarom in de ogen van de Hebreeënschrijver onmogelijk dat het bloed van stieren en bokken de zonde wegneemt (Heb 10:4). In Heb 10:5-10 blijkt dat de heiliging onder het nieuwe verbond tot stand komt door het doen van de wil van God (Heb 10:9-10).<sup>128</sup> Om aan te tonen dat volkomen heiliging werkelijk plaatsvindt door gehoorzaamheid aan God en niet door offers, verwijst de Hebreeënschrijver naar Psalm 39:7-9 (LXX) in Heb 10:5-7:

---

<sup>122</sup> Hierover handelt Numeri 19.

<sup>123</sup> Zie hoofdstuk 2.3 voor een nadere analyse van het gebruik van dit offer in Hebreeën.

<sup>124</sup> F.F. Bruce, *The Epistle to the Hebrews*, 215.

<sup>125</sup> Zie bijv. Lev 1:3 (LXX) ἐὰν ὀλοκαύτωμα τὸ δῶρον αὐτοῦ ἐκ τῶν βοῶν ἄρσεν ἄμωμον “Wil hij een rund als brandoffer aanbieden, dan moet hij een smetteloos mannelijk dier nemen...”

<sup>126</sup> H.W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews*, 242.

<sup>127</sup> Voor herinnering wordt het woord ἀνάμνησις gebruikt. Hetgeen hier wordt gesteld, vinden wij ook terug in de Paulinische theologie.

<sup>128</sup> Heb 10:9 τότε εἶρηκεν· ἰδοὺ ἦκω τοῦ ποιῆσαι τὸ θέλημά σου. ἀναίρει τὸ πρῶτον ἵνα τὸ δεύτερον στήσῃ “En dan zegt Hij: Hier ben Ik, Ik ben gekomen om uw wil te doen. Hij schaft dus het eerste af om het tweede te laten gelden.”

Heb 10:10 ἐν ᾧ θελήματι ἡγιασμένοι ἐσμεν διὰ τῆς προσφορᾶς τοῦ σώματος Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐφάπαξ. “Door die wil zijn wij geheiligd, eens en voorgoed, door het offer van het lichaam van Jezus Christus.”

Heb 10:5      θυσίαν καὶ προσφορὰν οὐκ ἠθέλησας, σῶμα δὲ κατηρτίσω μοι  
Psalm 39:7    θυσίαν καὶ προσφορὰν οὐκ ἠθέλησας σῶμα<sup>129</sup> δὲ κατηρτίσω μοι

Heb 10:6      ὀλοκαυτώματα καὶ περὶ ἁμαρτίας οὐκ εὐδόκησας.  
Psalm 39:7b   ὀλοκαύτωμα καὶ περὶ ἁμαρτίας οὐκ ἤτησας

Heb 10:7a     τότε εἶπον· ἰδοὺ ἦκω, ἐν κεφαλίδι βιβλίου γέγραπται περὶ ἐμοῦ,  
Psalm 39:8    τότε εἶπον ἰδοὺ ἦκω ἐν κεφαλίδι βιβλίου γέγραπται περὶ ἐμοῦ

Heb 10:7b     τοῦ ποιῆσαι ὁ θεὸς τὸ θέλημά σου.  
Psalm 39:9    τοῦ ποιῆσαι τὸ θέλημά σου ὁ θεός μου

Hebreeën kent net als de Septuagint de zinsnede uit Psalm 39:7 dat God de Psalmist een lichaam heeft toebereid. Hierin bestaat de grootste afwijking van beiden ten opzichte van de MT die leest: “oren hebt U mij gegeven.”<sup>130</sup> De Hebreeënschrijver gebruikt deze zinsnede uit de Septuagint met het oog op Christus. Hij neemt hier de plaats in van de Psalmist. Hij doet in volle gehoorzaamheid de wil van God. Die gehoorzaamheid vormt daarmee volgens de Hebreeënschrijver de kern van Gods wil, niet de offercultus van het oude verbond.<sup>131</sup> Aangezien Christus die wil in de ogen van de Hebreeënschrijver heeft volbracht, kan hij in Heb 10:10 zeggen dat men in die wil geheiligd is door het offer van Christus' lichaam.

Het woord ἀγιάζω komt voor de laatste keer voor in Heb 13:12. Christus heeft buiten de poort geleden om het volk te heiligen door zijn bloed. Reeds eerder stelden wij dat in Hebreeën het offer van Christus op Golgotha plaatsvindt en dat dit waarschijnlijk het moment is waarop Christus volgens de Hebreeënschrijver het heilige der heilige van het hemelse heiligdom betreedt.<sup>132</sup> Daarbij wordt de link gelegd tussen de hogepriester die op de Grote Verzoendag het bloed het heiligdom binnenbrengt en het offer van Christus. In Heb 13:11-13 wordt echter de parallel verder doorgetrokken door het offer van Christus op Golgotha te

---

<sup>129</sup> Hier wordt het woord σῶμα weergegeven zoals de voornaamste handschriften **Σ**, **B** en **A** ook doen.

<sup>130</sup> אָזְנַיִם פָּרַתָּ לִּי. In de tekst geef ik een eigen vertaling omdat de Willibrord '95 hier mijns inziens te vrij vertaalt met: “om te luisteren hebt U mij oren gegeven”.

<sup>131</sup> In Psalm 39:7 (LXX) worden vrijwel alle mogelijke offers genoemd die er waren in de offercultus ten tijde van de tabernakel.

<sup>132</sup> Zie pag. 27 van dit onderzoek in het kader van de bespreking van de term σκηνης.

vergelijken met de verbranding van de ‘dieren’ uit vers 11, de ζώων<sup>133</sup>, wiens lichamen buiten het kamp (ἔξω τῆς παρεμβολῆς) werden verbrand.<sup>134</sup>

De opdracht tot het verbranden van de kalveren en stieren had ten doel dat de priesters deze lichamen niet als voedsel konden gebruiken.<sup>135</sup> Van de christenen zegt de Hebreëenschrijver dat ook zij een altaar hebben waarvan zij die dienst doen in de tabernakel niet mogen eten (Heb 13:10).<sup>136</sup> Zij die dienst doen in de tempel zijn al diegenen die nog denken volgens het oude verbond.<sup>137</sup> In Heb 13:9 wordt gezegd dat het hart door genade, niet door voedsel, gesterkt moet worden.<sup>138</sup>

Dankzij de link die de Hebreëenschrijver legt tussen het lijden van Christus op Golgotha en de verbranding van de offerdieren, kan hij in Heb 13:12 een vergelijking maken tussen het bloed van de offerdieren en het bloed van Christus. Zo wordt een executieplaats (Golgotha) buiten de heilige stad, dus onheilig gebied, de plaats wordt waar Christus leed om het ‘volk’<sup>139</sup> te heiligen.<sup>140</sup> Waarschijnlijk hangt hiermee samen dat in Heb 13:13 sprake is van smaad, ὀνειδισμόν, die eenieder ten deel valt onder het nieuwe verbond.<sup>141</sup> De heiliging betreft in Heb 13:12 dus eenieder die behoort tot hen die hun hart sterken door de genade (Heb 13:9) en niet door de offercultus van het oude verbond. Dit laten heiligen door Christus impliceert het dragen van smaad.

παρεμβολῆς (kamp)

Er is vaak op gewezen dat παρεμβολῆς in Hebreëen 13:13 staat voor het Jodendom. De Hebreëenschrijver zou dan willen stellen dat volgelingen van Christus het kamp moeten

---

<sup>133</sup> De Hebreëenschrijver heeft het hier niet expliciet over stieren en bokken. Wellicht om ook een offer als dat van de rode koe hierbij te betrekken.

<sup>134</sup> Zie voor de noodzaak van deze verbranding Lev 16:27 “Als met het bloed van de stier en van de bok van het zondeoffer in het heiligdom de verzoeningsrite is voltrokken, moeten de dieren buiten het kamp worden gebracht. De huid, het vlees en de darmen moet men verbranden.”

<sup>135</sup> R.P. Gordon, *Hebrews*, 191.

<sup>136</sup> Heb 13:10 ἔχομεν θυσιαστήριον ἔξ ὧν φαγεῖν οὐκ ἔχουσιν ἐξουσίαν οἱ τῆ σκηνῆ λατρεύοντες. “Wij hebben een altaar waarvan zij die dienst doen in de tent, niet mogen eten.”

<sup>137</sup> W.L. Lane, *Hebrews 9-13*, Nashville 1991, 539.

<sup>138</sup> Heb 13:9 καλὸν γὰρ χάριτι βεβαιοῦσθαι τὴν καρδίαν, οὐ βρώμασιν “Want het is goed, dat het hart gesterkt wordt door genade, niet door spijzen” Hier geef ik een eigen vertaling omdat de WB ’95 hier te vrij vertaald.

<sup>139</sup> Heb 13:12. Waarschijnlijk wordt hier ‘volk’ weergegeven om in lijn te blijven met het beeld van de Grote Verzoendag waar het volk bij betrokken was.

<sup>140</sup> R.P. Gordon, *Hebrews*, 192.

<sup>141</sup> Deze smaad heeft in Heb 13:13 betrekking op het volgen van Jezus Christus. De adressanten, die zich temidden van vervolgingen bevinden, horen bijvoorbeeld in Heb 12:2 over Jezus die de schande (αἰσχύνη) van het kruis heeft veracht (καταφρονέω). De adressanten worden aangespoord om zelf de weg van Jezus te gaan, zelfs als die weg de dood tot gevolg heeft. De smaad (ὀνειδισμόν) slaat daarmee op iedere vorm van verzet die de adressanten tegenkomen vanwege hun wandelen op de weg van Jezus.

verlaten en tot Christus moeten gaan.<sup>142</sup> Attridge wijst erop dat er niets specifiek aan het kamp te zien is waardoor de vergelijking met de joodse traditie kan worden gemaakt. Volgens hem gaat het hier echter om het feit dat de omgeving buiten het kamp voor de Hebreëenschrijver staat voor de plek waar criminelen werden geëxecuteerd en offers werden verbrand. Buiten het kamp is er de schaamte. Er is hier echter sprake van een dieper probleem dan Attridge doet vermoeden.

De Hebreëenschrijver verwijst in Heb 13:13 naar Ex 33:7 uit de Septuagint. Het betreft het incident met het gouden kalf waarbij Mozes de tabernakel spant buiten het kamp:

Ex 33:7 καὶ λαβὼν Μωυσῆς τὴν σκηνὴν αὐτοῦ ἔπηξεν ἔξω τῆς παρεμβολῆς μακρὰν ἀπὸ τῆς παρεμβολῆς καὶ ἐκλήθη σκηνὴ μαρτυρίου καὶ ἐγένετο πᾶς ὁ ζητῶν κύριον ἐξεπορεύετο εἰς τὴν σκηνὴν ἔξω τῆς παρεμβολῆς

Iedereen die God zocht (ζητέω) moest het kamp verlaten. De Hebreëenschrijver wil in Heb 13:13 aangeven dat God in de persoon van Jezus weer is verlaten. Zoals het volk Israël God verliet door het dienen van het gouden kalf in de woestijn, zo verlaat het ook nu God door vast te houden aan de offercultus die geen waarde meer heeft. De ontmoeting met God kan alleen dan tot stand komen wanneer men het kamp verlaat en zich tot het offer van Christus wendt. Zo wordt hetgeen waarvan men dacht dat het onheilig was heilig omdat het oude is voorbijgegaan.<sup>143</sup> Daarmee is een mogelijk antwoord gegeven op de eerder gestelde vraag hoe het kan dat een onheilige executieplaats de plaats wordt waar Christus leed om het volk te heiligen. Wat voorheen heilig was, is nu onheilig (de offercultus van het oude verbond) omdat Christus eruit was verdreven. Daarentegen is nu heilig wat eerst onheilig was omdat Jezus onheilig gebied tot een plaats van heiliging heeft gemaakt.<sup>144</sup> De smaad die gedragen moet worden, bestaat dan in de tegenstand die de adressanten konden ervaren vanuit de eigen joodse gemeenschap vanwege een vernieuwde visie op vertrouwde geloofsthema's.<sup>145</sup> Zo wordt in Heb 13:13 het kamp de plek waar men niet meer wezen moet. Men moet gaan tot Christus waar God nu ontmoet kan worden zoals in Ex 33:7 (LXX).

---

<sup>142</sup> H.W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews*, 399.

<sup>143</sup> F.F. Bruce, *The Epistle to the Hebrews*, 381.

<sup>144</sup> Idem, 382.

<sup>145</sup> W.L. Lane, *Hebrews 9-13*, 545. Hierbij moet wel opgemerkt worden dat er geen sprake is van een verlaten van het Jodendom op zich. Het nieuwe verbond in Christus legt andere accenten maar beweegt zich wel binnen het Jodendom. Dit vraagt echter wel een nieuwe invulling van bepaalde gedachten, bijvoorbeeld met betrekking tot priesterschap en offers.

πύλης (poort)

Van Jezus wordt in Heb 13:12 gezegd dat Hij buiten de poort heeft geleden. Hoewel deze uitdrukking niet expliciet helder wordt gemaakt, valt hier te denken aan de traditie van de evangeliën waarbij impliciet of expliciet wordt vermeld dat Jezus in de omgeving van (dus buiten) de stad werd gekruisigd.<sup>146</sup> Het woord πύλης (poort) staat daarom voor een aanduiding van de poort van de heilige stad Jeruzalem waarbuiten Christus heeft geleden, namelijk op Golgotha. De poort vormt de grens tussen heilig (Jeruzalem met zijn heilige domeinen) en onheilig gebied.

αἵματος (bloed)

In Hebreeën wordt het bloed van Christus vergeleken met het bloed van de stieren en bokken op de Grote Verzoendag.<sup>147</sup> Bloed komt in het kader van de cultus voor het eerst voor in Heb 9:7. Bloed heeft in Hebreeën een reinigende werking (Heb 9:13-14). Er ligt in Hebreeën veel nadruk op de waarde van het bloed van Christus vanaf Heb 9. Zijn bloed wordt in Heb 9:11-14 tegenover het bloed van stieren en bokken geplaatst als een volmaakt zoenmiddel.<sup>148</sup> In Heb 9:19-20 wordt verder vermeld dat bloed noodzakelijk is voor het sluiten van een verbond.

De vraag is echter waarom bloed de beschreven functies heeft. Attridge stelt dat het bloed van Christus in Heb 9:12 metaforisch geïnterpreteerd moet worden.<sup>149</sup> De metaforische betekenis van het bloed is echter moeilijk te achterhalen. Bloed kan hier staan voor het leven dat Christus eeuwig offert in de hemel of, meer waarschijnlijk, voor de offerdood van Christus die daaraan voorafgaat.

In Heb 9:14 staat dat het bloed van Christus het geweten reinigt 'van dode werken'. Dat is een groot contrast met de offers van kalveren en bokken. Deze laatste offers reinigen volgens de Hebreeënschrijver slechts het vlees (Heb 9:13).<sup>150</sup> Er vindt geen reiniging van het geweten plaats. Heb 10:4 stelt dat het onmogelijk is dat het bloed van kalveren en bokken de zonden weg kan nemen. De reden hiervoor is dat zonde voor de Hebreeënschrijver een

---

<sup>146</sup> Mk 21:39, Lk 23:26, Joh 19:17, 20.

<sup>147</sup> Zie Leviticus 16.

<sup>148</sup> H.W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews*, 239.

<sup>149</sup> Idem, 248. Het gaat er in Heb 9:12 volgens hem dus niet om dat Christus zelf zijn eigen bloed de hemel binnendraagt.

<sup>150</sup> F.F. Bruce, *The Epistle to the Hebrews*, 214. Bruce wijst erop dat de uitdrukking 'het bloed van de kalveren en bokken' een algemene zegswijze is die niet alleen betrekking heeft op het offer van de Grote Verzoendag maar ook op andere offers.



moreel en niet ook een cultisch probleem is.<sup>151</sup> De Levitische cultus zet het volk apart middels het ritueel maar is niet in staat om het volk ook werkelijk de toegang te verlenen tot God.

In Heb 10:5 blijkt de noodzaak van een verandering van de wil in relatie tot God. Christus is vanaf Zijn komst naar de aarde vrijwillig gehoorzaam aan de wil van God. Hij biedt Zijn gehoorzaamheid middels Zijn gehele lichaam aan als offer om zo het volk te heiligen. Christus stelt vrijwillig zijn leven tot een offer aan God, in tegenstelling tot de kalveren en bokken die passief het offer ondergaan.<sup>152</sup> Daarom is de reiniging die Zijn offer bewerkt ook kwalitatief superieur. De reiniging van zijn offer is compleet.<sup>153</sup> Voor de Hebreeënschrijver is de bloedstorting van Christus de eschatologische vervulling van het jaarlijkse besprenkelen van het bloed door de hogepriester in het heilige der heiligen (Heb 9:11-12).<sup>154</sup>

ἁμαρτίας (zonden)

In Hebreeën worden verschillende begrippen gehanteerd die betrekking hebben op zonde. Johnson komt uit op tien zelfstandige naamwoorden.<sup>155</sup> De frequentie daarvan vergeleken met andere boeken uit het NT is ruim boven het gemiddelde.<sup>156</sup> Op basis hiervan is te concluderen dat zonde een belangrijk begrip is voor de Hebreeënschrijver.

De betekenis van ἁμαρτίας is in Hebreeën niet altijd eenduidig. Wij beperken ons hier tot de betekenis die het woord heeft in Heb 13:11. Het gaat daarbij om de zonden die verzoend moesten worden door middel van het bloed van de dierenoffers dat door de hogepriester het heiligdom werd binnenbracht op de Grote Verzoendag. Deze offers konden onder het oude verbond volgens de Hebreeënschrijver slechts die zonden bedekken die uit

---

<sup>151</sup> L.T.J. Johnson, *Hebrews, A Commentary*, 250.

<sup>152</sup> W.L. Lane, *Hebrews 9-13*, 238.

<sup>153</sup> L.T.J. Johnson, *Hebrews, A Commentary*, 253.

<sup>154</sup> W.L. Lane, *Hebrews 9-13*, 223. Lane wijst op het ongebruikelijke woord προσφέρω 'offeren' in Heb 9:7 voor de aanduiding van het ritueel waarbij de hogepriester onder het oude verbond de ark en het heiligdom besprenkelde met bloed. Het woord wordt nergens anders in deze cultische zin gebruikt. Zo gebruikt de Septuagint hiervoor woorden als ἐπιτιθέναι 'aanbrengen' en ῥάινειν 'besprenkelen'. Het herhaaldelijk gebruik van het woord προσφέρω met betrekking tot de dood van Christus (Heb 9:14, 25,28,10:12) suggereert dat de schrijver de jaarlijkse besprenkeling met bloed van het heilige der heilige op deze manier onder woorden bracht om de adressanten op het spoor te brengen van een typologische parallel tussen het hoogtepunt van het verzoeningsritueel onder het oude verbond en het offer van Christus aan het kruis.

<sup>155</sup> R.W. Johnson, *Going Outside the Camp, The Sociological Function of the Levitical Critique in the Epistle to the Hebrews*, London / New York 2001, 100.

<sup>156</sup> R.W. Johnson, *Going Outside the Camp*, 101.

onwetendheid waren begaan (Heb 9:7).<sup>157</sup> De Hebreëenschrijver wijst vervolgens in Heb 9:9-10 op de Joodse reinheidswetten.<sup>158</sup> Daarmee wil hij aantonen dat het oude verbond zich in de kern alleen met uiterlijke onreinheden bezighield. Het grote probleem is volgens de Hebreëenschrijver dat het geweten door de offers onder het oude verbond niet kon worden gereinigd.<sup>159</sup> Daarin voorziet echter het offer van Christus wel (Heb 9:14).

In Heb 9:10 wil de Hebreëenschrijver met de woorden βρώμασιν (voedsel), πόμασιν (dranken) en διαφόροις βαπτισμοῖς (verschillende wassingen) tevens het aardse karakter van de cultus benadrukken tegenover het offer van Christus in het hemelse heiligdom (Heb 9:11-12).<sup>160</sup> De Hebreëenschrijver laat het uiterlijke en het aardse samenvallen en wil daarmee aantonen dat het aardse offer slechts het vlees reinigt (Heb 9:13).<sup>161</sup> Dat reinigen van het vlees ziet hij daarmee wel als iets anders dan zondevergeving (Heb 10:4). Hij wil bovendien nadruk leggen op de frequentie van de offers in het oude verbond. Zij moesten iedere keer gebracht worden terwijl het offer van Christus eenmalig is. Dat offer betreft bovendien alle mogelijke zonden.<sup>162</sup>

---

<sup>157</sup> In Heb 9:7 gaat het dan om αἵματος ὃ προσφέρει ὑπὲρ ἑαυτοῦ καὶ τῶν τοῦ λαοῦ ἀγνοημάτων. Het woord ἀγνοημάτων komt alleen hier voor in het NT.

<sup>158</sup> Heb 9: 9 ἥτις παραβολὴ εἰς τὸν καιρὸν τὸν ἐνεστηκότα, καθ' ἣν δῶρά τε καὶ θυσίαι προσφέρονται μὴ δυνάμειν κατὰ συνείδησιν τελειῶσαι τὸν λατρεύοντα “Dat is een zinnebeeld van de tegenwoordige tijd. Er worden daar immers gaven en offers gebracht die de offeraar de innerlijke volkomenheid niet kunnen geven”  
10 μόνον ἐπὶ βρώμασιν καὶ πόμασιν καὶ διαφόροις βαπτισμοῖς, δικαιώματα σαρκὸς μέχρι καιροῦ διορθώσεως ἐπικείμενα “het betreft hier spijzen, dranken en allerlei reinigingsriten, menselijke voorschriften, die slechts van kracht blijven tot de tijd van het betere bestel is aangebroken.”

<sup>159</sup> R.W. Johnson, *Going Outside the Camp*, 102. Het woord συνείδησις (geweten) komt vijf keer voor in Hebreëen.

<sup>160</sup> Attridge wijst op de inclusio die hier in Heb 9:10 ontstaat met Heb 9:1. In Heb 9:1 gaat het over het aardse heiligdom waartoe de uiterlijkheden (voedsel, dranken, wassingen) van Heb 9:10 behoren. Zie H.W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews*, 242.

<sup>161</sup> De Hebreëenschrijver gebruikt in Heb 9:13 voor reinigen het woord καθαρότης.

<sup>162</sup> Zie voor zonden in deze zin bijvoorbeeld Heb 9:26.

## Hoofdstuk 2 Offers in de Tenach

Uit het voorafgaande is gebleken dat de Hebreeënschrijver de Septuagint als bron gebruikt. Zijn verhandeling over priesterschap en offers kan daarom niet verstaan worden zonder een goed begrip van de verwante offerterminologie van de Tenach. Bovendien ontleende de hele offercultus daaraan haar bestaansrecht. Dit hoofdstuk geeft daarom niet alleen een beter verstaan van de oorsprong van de offerterminologie van Hebreeën, maar tegelijk zal duidelijk worden hoe de Hebreeënschrijver zich tot deze offerterminologie van de Tenach verhoudt. Het gaat ons in dit hoofdstuk niet om een alomvattende offerterminologie van de Tenach maar om dat deel dat raakt aan waar de Hebreeënschrijver het in zijn brief over heeft.

### 2.1. Offers en verzoening

In Leviticus treffen wij een uitvoerige uiteenzetting aan van verschillende offers die behoorden tot de tabernakeldienst. Volgens Genesis en Exodus werd er vóór de tabernakeldienst in de woestijn al geofferd op altaren die op zichzelf stonden.<sup>163</sup> Ook na het bestaan van de tabernakel bleef dit voorkomen.<sup>164</sup> Op deze altaren werden brand-, graan- en vredesoffers gebracht.<sup>165</sup> Het zondeoffer en het schuldoffer ontstonden pas ten tijde van de tabernakeldienst. Zij waren er met het oog op het bewaren van de reinheid en de heiligheid van de tabernakel, zijn interieur, vaten, geschenken en offers.<sup>166</sup> Tevens moesten zij de reinheid en heiligheid van de gemeenschap bevorderen.

Uit onze structuuranalyse blijkt dat met name Hebreeën 9 en 10 handelen over het offer van Christus. Het offer van Christus wordt in Hebreeën vergeleken met het offer dat de hogepriester op Grote Verzoendag eenmaal per jaar bracht voor het volk.<sup>167</sup> Deze hogepriester is in de Tenach het hoofd van de priesters. Hij is de enige priester die gezalfd werd met olie.<sup>168</sup> Hij was als priester feilbaar. Wanneer hij zondigde, moest hij een zondeoffer (זָבַח) brengen voor zijn zonden (Lev 4:3). Dit zondeoffer mocht door de hogepriester en door mannelijke leden van de priesterfamilie gegeten worden (Lev 6:19, 22). Dit zondeoffer was ook een vereiste voor de hogepriester op de Grote Verzoendag. In Lev

---

<sup>163</sup> Gen 4:2-7, 8:20-21, 12:7-8, 22:13 en Ex 18:12, 24:3-8.

<sup>164</sup> Joz 8:30-35, 1 Sam 7:17, 1 Kon 18:30-35 etc.

<sup>165</sup> Wij treffen deze offers in cultisch verband aan in Leviticus 1-3.

<sup>166</sup> R.E. Averbeck, *Sacrifices and Offerings*, in: T.D. Alexander & D.W. Baker, *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*, Leicester 2003, 706.

<sup>167</sup> Voor verwijzingen naar de Grote Verzoendag zie Heb 9:6, 7, 12, 21, 25 en Heb 10:1-3

<sup>168</sup> Zie bijv. Ex 29:7, Lev 4:3, Lev 21:12.

16:6 wordt de hogepriester Aäron opgedragen eerst voor zichzelf en zijn stam verzoening te bewerkstelligen middels een zondeoffer.<sup>169</sup> Van dit zondeoffer mocht echter niet gegeten worden maar het moest verbrand worden (Lev 6:23).

Daarnaast werden er op de Grote Verzoendag ook brandoffers (עֹלָה) gebracht.<sup>170</sup> Tevens was er een bok van het volk bestemd voor ‘Azazel’ (Lev16:8,10,26). Hoewel de betekenis van het woord ‘Azazel’ onduidelijk is<sup>171</sup>, wordt duidelijk dat deze bok de woestijn werd ingestuurd met de misdaden (חַטָּוֹת) en de vergrijpen (פְּשָׁעִים) van het volk (Lev 16:21). Het brandoffer, zondeoffer en de azazelbok maken deel uit van de verzoening die de hogepriester moest brengen voor het hele volk (Lev 16:30). De vraag is echter wat er met deze verzoening werd bedoeld.

Verzoening door schuld- en zondeoffers was vereist in het kader van individuele overtredingen (Lev 4-5). Gemeenschappelijke verzoening was echter voorbehouden aan de Grote Verzoendag.<sup>172</sup> In Heb 2:17 lezen wij dat Christus als hogepriester de zonden van het volk verzoent. Het woord voor verzoening is daar ἰλάσκεσθαι. In de Septuagint is dit woord het equivalent van het Hebreeuwse woord כָּפַר. In Lev 16 is dit het woord dat gebruikt wordt voor het doel van de Grote Verzoendag (Lev 16:30).

Het woord כָּפַר komt in Leviticus en Numeri in een aantal contexten voor met betrekking tot het verwijderen van zonde en de daarmee gepaard gaande rituele onreinheid.<sup>173</sup> Er bestaat geen consensus over de exacte betekenis van het woord כָּפַר. Het wordt vaak vertaald met ‘bedekken’<sup>174</sup> of ‘verzoenen’. De precieze connotaties worden echter bediscussieerd. Levine stelt dat het woord de betekenis heeft van het ‘uitwissen, reinigen’ van onreinheid, en dus niet van ‘bedekken’.<sup>175</sup> Het afgeleide werkwoord heeft de betekenis van ‘dienen als losgeld, boetedoening’. In de cultus werd het woord volgens Levine vooral gebruikt met de betekenis van het uitvoeren van rituelen voor boetedoening en dus niet zozeer als reiniging. Onreinheid werd volgens hem gezien als een externe kracht die zich aan

---

<sup>169</sup> Voor de hogepriester en zijn stam betrof dit een stier (פָּר), voor het volk een bok (עֵזִירָה).

<sup>170</sup> Voor zowel de hogepriester en zijn stam als voor het volk betrof dit een ram (אַיִל)

<sup>171</sup> עֵזִירָה. Het woord komt alleen hier in Lev 16 voor. Er bestaat veel onduidelijkheid over de afkomst van dit woord. Sommigen denken aan een woestijndemon of de duivel zelf. Dan wordt Azazel persoonlijk opgevat als een tegenpool van God. Sommige vertalingen, waaronder de LXX, zien het woord als een samenstelling van de twee Hebreeuwse woorden עֵז (bok) en אֵזָל (weggaan) waarom dan vertaald wordt met ‘weggaande bok’.

<sup>172</sup> S. Haber, *From Priestly Torah to Christ Cultus: The Re-Vision of Covenant and Cult in Hebrews*, in: *Journal for the Study of the New Testament* (28.1), London 2005, 119.

<sup>173</sup> L.L. Grabbe, *Leviticus*, Sheffield 1997, 40.

<sup>174</sup> R.E. Averbeck, *Sacrifices and Offerings*, 709. Dan wordt כָּפַר herleid tot het Arabisch verwante woord *kafara*. Tevens wordt hier gedacht aan het verzoendeksel van de ark, de *kapporet*.

<sup>175</sup> B.A. Levine, *In the Presence of the Lord, A Study of Cult and some Cultic Terms in Ancient Israel*, Leiden 1974, 77.

een persoon kon vasthechten. Daarmee ziet Levine de verzoeningsrite vooral als het ontdoen van deze externe kracht.<sup>176</sup>

Milgrom ziet een ontwikkeling in het woord כִּפֶּר die terug te leiden is op de betekenis ‘zuiveren’.<sup>177</sup> Daarom spreekt Milgrom ook niet over de Grote Verzoendag maar over de ‘Dag van Zuivering’.<sup>178</sup> Volgens hem betrof het hier aanvankelijk alleen een rite om het heiligdom te zuiveren maar werd het uitgebreid tot een rite waarbij ook het volk gezuiverd werd. De bok voor de woestijn had volgens Milgrom dan ook aanvankelijk het doel om de onreinheden van het heiligdom weg te nemen. Het is echter geworden tot een middel waardoor de bron van die onreinheid werd aangepakt, het menselijk hart.<sup>179</sup>

Bij Milgrom omvat כִּפֶּר echter ook de gedachte van iets ‘poetsen’ of ‘vegen’. Dit strookt met de gedachte dat כִּפֶּר ook opgevat kan worden als ‘bedekken’. In rituele teksten ziet Milgrom echter vooral de betekenis van ‘reinigen’, ‘schoonvegen’, in de zin dat het bloed schoonveegde van onreinheid.<sup>180</sup> Bloed fungeerde dus als een soort cultisch schoonmaakmiddel. In rituelen zoals dat van de rode koe (Num 19:1-10) en de Grote Verzoendag, was de connotatie van ‘losgeld’ of ‘plaatsvervangning’ dominant. Dit verklaart waarom er dikwijls gekozen wordt voor de vertaling van ‘verzoening’ en ‘boetedoening’ in sommige passages.

De aanwezigheid van God te midden van Zijn volk hing af van de reinheid van volk en het heiligdom. Verzoening kan in dit kader worden gezien als een voorwaarde voor het voortdurend wonen van God te midden van Zijn volk. Het woord כִּפֶּר wordt dan vooral gebruikt met het oog op reiniging om het continu verblijven van God te midden van Zijn volk te bewerkstelligen.

## 2.2. Grote Verzoendag nader bekeken

Er moet een onderscheid gemaakt worden tussen het offeren en de noodzaak van reinheid. Het offersysteem en het reinheidsdenken zijn echter sterk met elkaar verbonden.<sup>181</sup> Beiden hebben zij volgens Milgrom een eigen theologie. De onderliggende logica van de verschillende offers kan daarom het beste afzonderlijk worden vastgesteld. Aangezien

---

<sup>176</sup> L.L. Grabbe, *Leviticus*, Sheffield 1997, 41.

<sup>177</sup> R.E. Averbeck, *Sacrifices and Offerings*, 709. Averbeck ziet כִּפֶּר als een afgeleide van het Akkadisch woord *kuppuru* dat ‘schoonvegen’ betekent.

<sup>178</sup> J. Milgrom, *Leviticus 1-16, A New Translation with Introduction and Commentary*, New York 1991, 51.

<sup>179</sup> Idem, 51.

<sup>180</sup> L.L. Grabbe, *Leviticus*, 41.

<sup>181</sup> Idem, 49.

Hebreeën met zijn nadruk op het hogepriesterschap van Christus vooral refereert aan de Grote Verzoendag, gaan wij dieper op de onderliggende logica van de betreffende offers en rituelen in.

Zoals reeds gezegd, worden er op deze dag brandoffers en zondeoffers gebracht. Tevens is er sprake van een bok die de woestijn wordt ingestuurd. Dat alles staat in het kader van het bewerken van de verzoening, of zoals gezegd de zuivering waardoor God te midden van Zijn volk kon wonen. Van de hogepriester kan gezegd worden dat hij in plaats van het volk en de priesters verzoening moest bewerkstelligen door de tabernakel en het altaar te reinigen en met de zonden af te rekenen.

De Hebreeënschrijver beweert dat de offers die in de tabernakel werden opgedragen de zonden niet weg konden nemen (Heb 10:11). De relevante vraag is hier nu welke waarde de offers op de Grote Verzoendag hadden volgens de Tenach. Blijkbaar had het ritueel op de Grote Verzoendag toch ook de verwijdering van de zonden van het volk op het oog (Lev 16:34). De vraag is daarom wat er wordt bedoeld met ‘zonden’ en welke functie het offerbloed en de azazelbok hadden.

### **2.2.1. Brandoffers**

Het ritueel op Grote Verzoendag kan in twee delen verdeeld worden. Eerst is er de reiniging van de tabernakel en het altaar en daarna het ritueel met de azazelbok dat de reiniging van het volk op het oog heeft (Lev 16:20). In het kader van het eerste deel van het ritueel moesten er brandoffers en zondeoffers gebracht worden.

De reguleringen voor brand-, graan- en vredeoffers vormen in Lev 1-3 een literaire eenheid.<sup>182</sup> Zij staan apart van zonde- en schuldoffers in Lev 4-5:26. Zoals gezegd had kipper ‘verzoening bewerkstelligen’ vooral de betekenis ‘schoonvegen, zuiveren’. Het brandoffer (עֹלָה) was voornamelijk een voedselgave aan God. Dat blijkt uit het samengaan van het brandoffer met graan- en drinkoffers (zie Num 15:1-10). Het droeg een verzoenend effect als ‘gave’ meer dan in de zin van een ‘reinigen’. Het brandoffer bewerkstelligde verzoening niet door bloed maar als een gave die Gods toorn zou ‘wegvegen’, zoals Jakob die met zijn gaven aan Laban in Gen 32:20 de toorn van Laban probeert te stillen. Het brandoffer wordt een geurige gave genoemd die God aangenaam is (Lev 1:9). Bij het brandoffer gaat het om de goede relatie tussen de God en de offeraar. Op de enkele altaren was het een middel om de

---

<sup>182</sup> R.E. Averbeck, *Sacrifices and Offerings*, 712.

God de geboden te doen verhoren van de offeraar (zie bijv. 2 Sam 24:25). Volgens Levine is de belangrijkste functie van brandoffers dan ook om aandacht te trekken van God om vervolgens de daadwerkelijke belangen aan Hem voor te leggen.<sup>183</sup>

### 2.2.2. Zondeoffers

De zonde- en schuldoffers waren de voornaamste verzoeningsoffers in het ritueelsysteem van de tabernakel.<sup>184</sup> Het zondeoffer (זָבַח) heeft de connotatie van ontzondigen, reinigen. Daarom wordt in sommige vertalingen ook wel gesproken over het reinigingsoffer. De vraag hierbij is welke zonden door het zondeoffer worden gereinigd.

Ook hier zullen wij een onderscheid moeten maken tussen rituele onreinheid en het brengen van offers voor de zonden van het volk. In het kader van de reiniging van het heiligdom merkt Milgrom op dat onreinheid en heiligheid tegengesteld zijn van elkaar.<sup>185</sup> Onreinheid wordt volgens hem geïdentificeerd met de dood.<sup>186</sup> Dat wordt duidelijk aan het feit waarom juist het contact met lijken, melaatsheid en genitale afvloeiingen<sup>187</sup> een mens ritueel onrein maken. Zij symboliseren de dood.<sup>188</sup> Het bloed van het zondeoffer<sup>189</sup> staat bij Milgrom voor het leven dat het heiligdom zuivert door de onreinheden ervan te absorberen. Het gaat daarbij om de overwinning van het leven op de dood. Het wordt de priester zelfs opgedragen om het vlees van het reinigingsoffer te eten (Lev 6:19,22,10:17). Ook de hogepriester wordt op de Grote Verzoendag niet onrein door zijn handelingen met de zondeoffers en de azazelbok. Ook hier zien wij volgens Milgrom een overwinning van heiligheid en leven over de onreinheid en de dood. Onreinheid verontreinigt de priester niet zolang hij God in het heiligdom dient. Zo kan ook het volk Israël de macht van onreinheid en dood overwinnen zolang het God dient door te gehoorzamen aan zijn geboden.<sup>190</sup>

Zoals reeds gezegd doet de Hebreeënschrijver voorkomen alsof het offersysteem zich alleen bezighield met uiterlijkheden die bestonden in voorschriften betreffende voedsel,

---

<sup>183</sup> B.A. Levine, *In the Presence of the Lord*, 22.

<sup>184</sup> R.E. Averbeck, *Sacrifices and Offerings*, 716.

<sup>185</sup> J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, 46.

<sup>186</sup> Idem, 45. Milgrom ziet een ontwikkeling in de Tenach waarbij het heilige eerst werd gezien als dodelijk (bv. Ex 19:12-13 en 1 Sam 6:19), maar vervolgens onder priesterlijke invloeden alleen dodelijk kon zijn wanneer de tempel ontmanteld werd voor vertrek (Num 4:15,20) en wanneer het heilige op een ongeoorloofde manier werd benaderd (Lev 10:1-2). Het heilige is daarentegen volgens Milgrom komen te staan voor het leven. Een voorname reden hiervoor is dat de priesters het volk juist wilden betrekken bij het heiligdom.

<sup>187</sup> Het zaad van de man en het bloed van de vrouw staan volgens Milgrom voor de levenskracht. Het wegvloeien daarvan staat daarom voor de dood.

<sup>188</sup> J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, 46.

<sup>189</sup> Door Milgrom 'zuiveringsoffer' genoemd.

<sup>190</sup> Zie J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, 47.

drank en rituele wassingen (Heb 9:10). Uitdrukkelijk stelt hij dat het niet mogelijk is dat het bloed van stieren en bokken de zonden wegneemt (Heb 10:4). Het gaat volgens Hebreëen bij zondeoffers slechts om de reiniging van het lichaam, om het uiterlijke (Heb 9:13). De vraag is echter of de reiniging niet verder reikt. Betreft het zondeoffer niet ook de reiniging van degene zélf die vanwege zijn of haar overtredingen offert?

Uit het voorgaande blijkt dat rituele onreinheid inderdaad een voornaam thema is binnen de offercultus van de Torah. Milgrom wijst echter de gedachte af dat het zondeoffer ook degene reinigt die voor de onreinheid verantwoordelijk is vanwege zijn of haar zonden.<sup>191</sup> Dat hangt samen met Milgroms reeds genoemde visie op de functie van het offerbloed dat door hem beperkt wordt tot een cultisch schoonmaakmiddel. Hij wijst er vervolgens op dat het bloed wel op het altaar terecht kwam maar niet op de offeraar zelf. Daaruit zou volgens Milgrom zijn af te leiden dat alleen het altaar gereinigd werd maar niet de offeraar. Het zondeoffer had dus alleen de reinheid van het heiligdom op het oog.

Op Milgroms visie zijn echter bezwaren gekomen. Zo stelt Kiuchi dat door de reiniging van het heiligdom ook diegenen gereinigd worden die de onreinheid hebben veroorzaakt.<sup>192</sup> Ook Levine stelt dat het zondeoffer ook het doel had om de overtredingen van het volk te verzoenen. Het is juist de overtreding van Gods geboden die de onreinheid veroorzaakt en waarvoor een zondeoffer noodzakelijk is.

Levine signaleert een dubbel gebruik van het zondeoffer in de Torah. Het was enerzijds een reinigingsrite die het heiligdom en de dienstdoende priesters moest beschermen tegen rituele verontreiniging. Anderzijds was het ook een rite die bepaalde overtredingen van de Israëlieten moest verzoenen, zowel individueel als collectief. Hierbij was het gevaar van verontreiniging van het heiligdom minder direct, hoewel aanwezig.<sup>193</sup> Zo wordt in Lev 10:17 expliciet vermeldt dat God het zondeoffer (middels een bokje) had ingesteld “om de schuld (עֲוֹן) van de gemeenschap weg te nemen”.<sup>194</sup> Bovendien is er na de genoemde handelingen van de priester met het zondeoffer tot reiniging van het heiligdom, een aantal keer sprake van vergeving (סָלַח) van hen die de onreinheid hebben veroorzaakt.<sup>195</sup> Bij verontreiniging van het heiligdom door fysieke onreinheid wordt van degene die de onreinheid heeft veroorzaakt niet gezegd dat hij of zij vergeven is, maar wordt diegene weer rein (טָהַר).<sup>196</sup> In het kader van de Grote Verzoendag wordt in Lev 16:30 met het oog op de overtreders zélf gezegd: “Want op

---

<sup>191</sup> J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, 290.

<sup>192</sup> N. Kiuchi, *The Purification Offering in the Priestly Literature*, Sheffield 1987, 65.

<sup>193</sup> B.A. Levine, *In the Presence of the Lord*, 103.

<sup>194</sup> לְשֹׂאֵת אֶת־עֲוֹן הַעֲדָה (Lev 10:17).

<sup>195</sup> Zie Lev 4:20, 26, 31, 35 etc.

<sup>196</sup> R.E. Averbeck, *Sacrifices and Offerings*, 719.



die dag zal men voor u de verzoeningsrite voltrekken *om u te reinigen van al uw zonden*. Zo zult u weer rein zijn voor de HEER (curs BJ).”<sup>197</sup>

Uit het voorgaande blijkt dat er in de Torah wel degelijk sprake is van meer dan alleen reiniging van het lichaam, anders dan de Hebreeënschrijver doet vermoeden (Heb 9:13). Daarnaast kan ook gezegd worden dat het bloed van stieren en bokken de zonden wegneemt in tegenstelling tot wat de Hebreeënschrijver beweert (Heb 10:4). Zij die zonden hebben begaan worden in verband met de reiniging van het heiligdom zelf gereinigd van zonden. De vraag is dan echter wel van wélke zonden men gereinigd kon worden door het bloed van stieren en bokken.

In Lev 4:2 wordt duidelijk dat het zondeoffer betrekking heeft op het overtreden (חָטָא) van Gods geboden door afdwaling (שָׁגָגָה). De vraag is of het bij שָׁגָגָה gaat om opzettelijke of onopzettelijke zonden.<sup>198</sup> Volgens Milgrom handelt het bij zonden שָׁגָגָה alleen om onopzettelijke zonden.<sup>199</sup> Daarmee worden zonden bedoeld die per ongeluk begaan zijn en om zonden die begaan zijn vanuit onwetendheid, namelijk dat de betreffende handeling zondig is. Onder andere Averbeck stelt dat de term שָׁגָגָה niet per se alleen maar onopzettelijke of onbewuste zonden op het oog heeft. In Lev 4:2 gaat het volgens hem dan om het dwalen van de geboden van de Heere, hetzij onintentioneel of intentioneel vanwege verleiding.

Met Milgrom stellen wij echter dat er weldegelijk een onderscheid bestaat. De contexten waarin het woord שָׁגָגָה voorkomt, tonen genoegzaam aan dat het hier gaat om zonden die hetzij onopzettelijk of uit onwetendheid zijn begaan. Bovendien wordt dit onderscheid nog eens onderstreept door Numeri 15 waar zonden door afdwaling (שָׁגָגָה, Num 15:28) tegenover zonden met opgeheven hand (בְּיָד רְמוּהָה, Num 15:30) voorkomen. Zonden begaan ‘met opgeheven hand’ waren opzettelijke zonden en golden als blasfemie.<sup>200</sup> Het gevolg was dat men uit de gemeenschap verstoten moest worden (Num 15:30).<sup>201</sup>

Hoewel de Hebreeënschrijver zegt dat het bloed van stieren en bokken de zonden niet kon wegnemen, merkt hij wel op dat de hogepriester het heilige der heilige binnenging om

---

<sup>197</sup> Lev 16:30 כִּי־בַיּוֹם הַזֶּה יִכַּפֵּר עֲלֵיכֶם לְטַהֵר אֶתְכֶם מִכָּל הַחַטֹּאתֵיכֶם לִפְנֵי יְהוָה תִּשְׁתַּהֲרוּ:

<sup>198</sup> Dit onderscheid heeft in het verleden veel discussie opgeroepen. Met name ging het dan om het onderscheid tussen zonde- en schuldoffers. Zie R.E. Averbeck, *Sacrifices and Offerings*, 720. Hij noemt een aantal voorbeelden. Philo: zondeoffers voor niet-intentionele zonden tegen medemensen, het schuldoffer voor niet-intentionele zonden tegen God en intentionele zonden tegen medemensen. Josephus: zondeoffers waren voor zonden uit onwetendheid en schuldoffers voor alle intentionele zonden wanneer er geen getuigen waren. Origenes: zondeoffers voor doodzonden, schuldoffers voor dagelijkse zonden. Augustinus: zondeoffers was voor intentionele zonden en schuldoffers voor onintentionele zonden.

<sup>199</sup> J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, 228-229.

<sup>200</sup> R.E. Averbeck, *Sacrifices and Offerings*, 719.

<sup>201</sup> Hoewel er in de Tenach zeker ook de gedachte is dat individuele zonden van betekenis waren voor het collectief.

voor zichzelf en voor de zonden die het volk uit onwetendheid had begaan (ἀγνοημάτων) verzoening te doen (Heb 9:7). De Hebreeënschrijver refereert hiermee aan het genoemde onderscheid in de Torah tussen zonden door afdwaling en opzettelijke zonden.<sup>202</sup> Toch neemt dit in zijn ogen de zonden niet weg.

Wij kunnen op basis van het voorgaande voorzichtig de conclusie trekken dat de Hebreeënschrijver bewust de cultus van het oude verbond verzwakt afbeeldt om zijn punt aangaande het volmaakte offer van Christus onder het nieuwe verbond kracht bij te zetten. De vraag naar de mogelijkheid van het wegnemen van de zonden komt nog beter in beeld wanneer wij het ritueel met de Azazelbok bezien.

### 2.2.3. De azazelbok

De mogelijke herkomst van het woord **עֲזָזִיל** laten wij hier rusten.<sup>203</sup> Met Kiuchi stellen wij de vraag waarom er op de Grote Verzoendag twee bokken namens het volk vereist zijn (Lev 16:5).<sup>204</sup> Van beide bokken wordt gezegd dat zij een zondeoffer zijn. Kiuchi noemt drie posities die de verhouding tussen beide bokken aanduiden. De eerste positie is dat er twee bokken zijn omdat er twee soorten zonden zijn. Een twee positie omvat de gedachte dat de twee rituelen in zekere zin in elkaars verlengde liggen. En een derde positie stelt dat de voltrokken reiniging van het heiligdom gesymboliseerd wordt door middel van de azazelbok.<sup>205</sup>

Kiuchi kiest voor de tweede positie. Hij stelt dat het woord **כָּפַר** zowel ‘reiniging’ als het ‘dragen van schuld’ omvat.<sup>206</sup> De hogepriester draagt plaatsvervangend de schuld namens het volk als hij het heiligdom zuivert van onreinheid. Als het heiligdom rein is, wordt de schuld die de hogepriester droeg, overgedragen op de azazelbok als hij de handen op de bok legt en de zonden van het volk belijdt.

Milgrom ziet met betrekking tot de Grote Verzoendag een ontwikkeling van een dag die bestemd was om alleen het heiligdom te reinigen tot een dag waarop tevens het volk gereinigd werd.<sup>207</sup> De zondebok die aanvankelijk alleen de onreinheden van het heiligdom tenietdeed, werd het middel waardoor de bron van de onreinheid, het menselijk hart, werd

---

<sup>202</sup> H.W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews*, 239. In Hebreeën treffen wij de notie van het onderscheid tussen onopzettelijke en opzettelijke zonden aan in Heb 9:7 en 10:26.

<sup>203</sup> Zie daarvoor voetnoot 156.

<sup>204</sup> N. Kiuchi, *The Purification Offering in the Priestly Literature*, 143.

<sup>205</sup> Idem, 145.

<sup>206</sup> Idem, 148.

<sup>207</sup> J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, 51.

gezuiverd. Het ritueel op de Grote Verzoendag is volgens Milgrom dus uitgegroeid tot een dag waarop collectieve zuivering plaatsvond van Israël. God zou blijven wonen te midden van het volk als de tempel en de mensen weer rein zouden zijn.

Milgrom wijst erop dat de zuivering van het volk zelf boetedoening noodzakelijk maakte.<sup>208</sup> De hogepriester moest de zonden die door de boetedoening openbaar werden, belijden en op de kop van de azazelbok leggen. Daarna werd de bok losgelaten met de zonden van het volk om in de woestijn te verdwijnen. Milgrom stelt echter dat boetedoening alleen vereist was bij opzettelijke zonden.<sup>209</sup> Door de zonden te belijden werden het onopzettelijke zonden.<sup>210</sup> De ene bok van het volk was er volgens Milgrom met het oog op de onreinheid van het heiligdom, de azazelbok met het oog op de zonden van het volk. Milgrom stelt dat het ritueel met de azazelbok niets met de reinheid van het heiligdom te maken had, maar dat het spreken over de ‘misdaden’ (חַטָּוֹת) in Lev 16:22<sup>211</sup> de oorzaken van die onreinheid weg moest nemen. Daarbij ging het om alle zonden van Israël, van priesters en van leken, zowel ritueel als moreel.<sup>212</sup>

Milgrom ziet in het ritueel met de azazelbok een symbolische vernietiging van de zonden van Israël.<sup>213</sup> Hij is daarmee een aanhanger van de eerste positie die Kiuchi beschrijft met betrekking tot de verhouding tussen de beide bokken van het volk. Deze visie onderscheidt de soorten zonden die met de twee bokken gereinigd worden. Wij hebben gezien dat Kiuchi zelf de tweede positie hanteert. Een bespreking van de derde optie laten wij hier achterwege. Deze laatste positie maakt de rite van de azazelbok overbodig. De zonden zijn in die visie immers al verwijderd door de eerste bok die het heiligdom reinigde. Bovendien is het onlogisch om de rite met de azazelbok puur symbolisch op te vatten aangezien Lev 16:26 de man die de azazelbok wegbrengt onrein verklaart.<sup>214</sup> Ook de positie van Levine laten wij hier rusten. Hij interpreteert de rite met de azazelbok vooral met het oog op de strijd tussen God en kwade machten. De priester zou, komend vanuit het heilige der heiligen, de bok met kracht van God beladen en daarmee tegen de demonie, in de persoon van de woestijndemon Azazel, ten strijde te trekken.<sup>215</sup> Door het belijden van de zonden

---

<sup>208</sup> Zie bijvoorbeeld Lev 16:29 waar blijkt dat men moet vasten (עָנָה) en men mocht niet werken (לֹא עָשָׂה). Zie ook Lev 23:27, 29 en Num 29:7.

<sup>209</sup> J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, 1042.

<sup>210</sup> Idem, 1043.

<sup>211</sup> Lev 16:22 “Zo draagt de bok al hun misdaden weg naar een woest land. In de woestijn wordt de bok losgelaten”.

<sup>212</sup> J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, 1044.

<sup>213</sup> Idem, 1045.

<sup>214</sup> N. Kiuchi, *The Purification Offering in the Priestly Literature*, 147.

<sup>215</sup> B.A. Levine, *In the Presence of the Lord*, 82.

worden zij openbaar en daarmee gevangen. Deze gevangen zonden konden op de bok worden geladen en zo weggestuurd worden. Deze visie van Levine doet echter niet voldoende recht aan de Torah. Er wordt nergens gezegd dat de hogepriester in het heiligdom bijzondere Goddelijke kracht ontving om die vervolgens op de bok te laden. Daarnaast wordt het doel van de handoplegging duidelijk omschreven in Lev 16:21 waar duidelijk wordt dat het gaat om de zonden van het volk die op de bok worden geladen.

De positie van Kiuchi volgen wij als de meest plausibele verklaring. Deze positie houdt het ritueel met de bok voor het heiligdom en het ritueel met de azazelbok dicht bij elkaar. De misdaden (חַטָּוֹת) die in Lev 16:21 op de azazelbok geladen worden, corresponderen met de onreinheid (טָמְאָה) van het heiligdom die de zondebok moet wegnemen. Kiuchi ziet daarmee continuïteit tussen de twee rituelen. Milgrom ziet discontinuïteit vooral vanwege zijn visie dat het ritueel van de azazelbok erbij gekomen is. Het behoorde in zijn ogen niet tot oorspronkelijke ritueel op de Grote Verzoendag maar is erbij gekomen vanwege de priesterlijke zorgen omtrent de hartgesteldheid van het volk.

Wij kunnen concluderen dat zowel het ritueel met de zondebok als met de azazelbok het doel hadden om de zonde uit te wissen. Het ging hierbij zowel om rituele onreinheid als om zonden die door afdwaling waren begaan. Milgrom ziet in de ontwikkeling van het cultussysteem zoals gezegd zelfs de mogelijkheid dat ook opzettelijke zonden middels het belijden ervan vergeven konden worden als onopzettelijke zonden. Wij kunnen nu kijken naar de verwerking van deze noties in de Hebreeënbrief.

### 2.3. Continuïteit en discontinuïteit in Hebreeën

De Hebreeënschrijver gaat in zijn bespreking van de offercultus van het oude verbond zoals gezegd vooral uit van de Grote Verzoendag. Hij hanteert daarvoor terminologie die de lezers bekend in de oren moet hebben geklonken. In Heb 7:19 spreekt de Hebreeënschrijver echter over de cultische wet van het oude verbond die aan vervanging toe was omdat die niet tot volmaaktheid (τελειόω) kon leiden. De hoop op iets beters (κρείττονος ἐλπίδος) kwam ervoor in de plaats, het nieuwe verbond.

De tegenstelling tussen de twee verbonden is voor de Hebreeënschrijver van groot belang voor zijn betoog. Het unieke van Hebreeën is dat de twee verbonden worden gezien als cultische ordes.<sup>216</sup> In het kader van de vergelijking die de Hebreeënschrijver maakt

---

<sup>216</sup> S. Haber, *From Priestly Torah to Christ Cultus*, 112.

tussen deze twee ordes, valt de continuïteit en de discontinuïteit met de offerterminologie van de Torah te plaatsen. De continuïteit ligt voornamelijk op het terrein van de gehanteerde begrippen. Zo spreekt ook Hebreëen over verbond, priesterschap en offers. De discontinuïteit wordt voornamelijk door bijvoeglijke naamwoorden aangeduid in die zin dat er sprake is van een nieuw verbond, een superieure hogepriester en een beter offer.<sup>217</sup>

Uit de analyse van de Grote Verzoendag kan opgemaakt worden dat morele zonden wel degelijk vergeven konden worden. Dat kan met zekerheid gezegd worden van zonden die door afdwaling, dus onopzettelijk, zijn begaan, en met waarschijnlijkheid ook van opzettelijk zonden dankzij het ritueel van de azazelbok. Het is opvallend dat juist dit laatste ritueel met de azazelbok, dat de nadruk legt op de persoonlijke reiniging van het volk, niet door de Hebreëenschrijver wordt aangehaald. Het is de Hebreëenschrijver eraan gelegen om de offercultus van het oude verbond af te schilderen als een systeem dat zich alleen met rituele reinheid bezighield. De Hebreëenschrijver lijkt een antropologie te hanteren die de corporale existentie van de mens niet erg serieus neemt. De morele zonden en het menselijk hart konden volgens de Hebreëenschrijver niet gezuiverd worden door de offers die onder het oude verbond werden gebracht.

Bij nadere analyse van Hebreëen wordt duidelijk dat de Hebreëenschrijver een aantal zaken anders invult dan de Torah zelf doet. Op deze manier kan hij echter zijn christologie krachtig en helder uiteenzetten. Een voorbeeld vormt daarbij het eenmalige offer van Christus zoals dat naar voren komt in Heb 10:12.<sup>218</sup> De Hebreëenschrijver vergelijkt het offer van Christus met dat van de gewone priesters uit vers 11 die dagelijks de dienst verrichtten in de tempel en offers brachten “die nooit de zonden kunnen wegnemen.”<sup>219</sup> De offers die deze priesters echter brachten, hadden het doel om het heiligdom en het priesterschap rein te maken en te houden. Het is opvallend dat juist hier niet de vergelijking wordt gemaakt met de Grote Verzoendag maar met de dagelijkse reinigingsrites met betrekking tot het heiligdom. Daarmee wekt hij de Hebreëenschrijver de ontrechte indruk dat de hele cultus exclusief gericht was op gemeenschappelijke verzoening.<sup>220</sup> De Hebreëenschrijver maakt de vergelijking met de dagelijkse offers om een tegenstelling te creëren tussen het eenmalige

---

<sup>217</sup> S. Haber, *From Priestly Torah to Christ Cultus*, 106.

<sup>218</sup> Heb 10:12 οὗτος δὲ μίαν ὑπὲρ ἁμαρτιῶν προσενέγκας θυσίαν εἰς τὸ διηνεκὲς ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ  
“Hij daarentegen is voor altijd gezeten aan de rechterhand van God, na één enkel offer voor de zonden te hebben gebracht”

<sup>219</sup> Heb 10:11 Καὶ πᾶς μὲν ἱερεὺς ἕστηκεν καθ’ ἡμέραν λειτουργῶν καὶ τὰς αὐτὰς πολλάκις προσφέρων θυσίας, αἵτινες οὐδέποτε δύνανται περιλεῖν ἁμαρτίας

“Verder verricht iedere priester dagelijks staande de dienst en draagt hij telkens weer dezelfde offers op, die nooit de zonden kunnen wegnemen.”

<sup>220</sup> S. Haber, *From Priestly Torah to Christ Cultus*, 119.

van Christus' offer en de veelheid van de offers onder het oude verbond. De veelheid van de offers onder het oude verbond toont hun inferioriteit aan ten opzichte van het eenmalige volmaakte offer van Christus.<sup>221</sup>

De inferioriteit van de offers onder het oude verbond met hun nadruk op rituele reinheid, wordt ook in Heb 9:13-14 onderstreept.<sup>222</sup> Zoals wij reeds hebben gezien handelt de Hebreeënschrijver in Heb 9:11-12 over het volmaakte offer van Christus als hogepriester. Zijn offer is eenmalig en brengt eeuwige verlossing teweeg. Nu wil Heb 9:13-14 de vraag beantwoorden waarom het offerbloed van Christus effectief is. In Heb 9:13 worden de offers onder het oude verbond aangedragen als een opstapje tot Heb 9:14 waar het gaat over het offer van Christus. Het opvallende is echter dat Heb 9:13 niet alleen spreekt over bokken en stieren (ταύρων καὶ σποδός) maar ook over het ritueel met de rode koe uit Num 19.

De Torah maakt geen melding van enige verbinding van deze rode koe met de Grote Verzoendag. De rode koe wordt in Numeri 19:9 echter wel getypeerd als een zondeoffer (זֶבֶחַ), dus net als de bokken en stieren. Hoewel het ritueel niet specifiek met de hogepriesterlijke dienst heeft te maken, wordt in Num 19:3 wel gezegd dat de koe wordt overhandigt aan Eleazer (אֶלְעָזָר) de zoon van Aäron. Het kan zijn dat de Hebreeënschrijver om deze redenen een overeenkomst ziet tussen de Grote Verzoendag en het ritueel met de rode koe. De vraag is echter waarom de Hebreeënschrijver dit ritueel in zijn betoog betreft.

Het ritueel had de verwijdering van rituele onreinheid op het oog.<sup>223</sup> Het bloed van de koe moest richting de voorkant van de tabernakel gesprenkeld worden (Num 19:4). De koe werd 'tot buiten het kamp' (אֶל-מִחֻץ לַמַּחֲנֶה) gebracht, waarna hij werd geslacht. De as van de koe werd vervolgens gebruikt in het reinigingswater (מֵי נִדָּה).<sup>224</sup> Dit water werd onder andere gebruikt om mensen te reinigen die ritueel onrein waren vanwege het aanraken van een lijk (Num 19:11-12). Zo iemand was zeven dagen onrein en moest zich op de derde en op de zevende dag ontzondigen (חָטָא) door besprenkeld (קָרַח) te worden met het reinigingswater dat de as van de rode koe bevatte. Zo kon die persoon weer rein (טָהַר) worden.

---

<sup>221</sup> H.W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews*, 279.

<sup>222</sup> Heb 9:13 εἰ γὰρ τὸ αἷμα τράγων καὶ ταύρων καὶ σποδός δαμάλεως ῥαντίζουσα τοὺς κεκοινωνημένους ἀγιάζει πρὸς τὴν τῆς σαρκὸς καθαρότητα. "Want als het bloed van bokken en stieren en het bestrooien met de as van een vaars de verontreinigden kan heiligen zodat zij uiterlijk rein worden, Heb 9:14 πόσω μάλλον τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ, ὃς διὰ πνεύματος αἰωνίου ἑαυτὸν προσήνεγκεν ἄμωμον τῷ θεῷ, καθαρῶς τὴν συνείδησιν ἡμῶν ἀπὸ νεκρῶν ἔργων εἰς τὸ λατρεύειν θεῷ ζῶντι. hoeveel te meer dan het bloed van Christus. Door de eeuwige Geest heeft Hij zichzelf aan God geofferd als een smetteloos offer, dat ons geweten zuivert van dode werken, om de levende God te dienen."

<sup>223</sup> F.F. Bruce, *The Epistle to the Hebrews*, 214.

<sup>224</sup> Zie daarvoor Num 19:9, 11, 13, 17, 20.

De Hebreeënschrijver betreft het ritueel van de rode koe erbij om een aantal redenen. Zo valt op dat hij spreekt over het bloed (τὸ αἷμα) van bokken en stieren én over de as (σποδός) van de rode koe in hetzelfde kader. Van beiden zegt de Hebreeënschrijver dat zij besprenkeld (ῥαντίζω) werden op de onreinen (κεκοινωμένους). In Lev 16:15 wordt echter duidelijk dat het bloed van bokken en stieren slechts op het verzoendeksel (כַּפֹּרֶת) van de ark werd besprenkeld (הִטָּ). Via het ritueel van de rode koe kan de Hebreeënschrijver het bloed van stieren en bokken betrekken op de mensen zelf waardoor hij het bloed van stieren en bokken afbeeldt als niet meer dan een rituele wassing van het lichaam.

Een andere reden wordt duidelijk wanneer wij letten op het feit dat de Hebreeënschrijver de Septuagint gebruikt. In Num 19 wordt in de Septuagint namelijk niet gesproken over ‘ontzondigen’ (σῶω) maar over ‘reinigen’ (ἀφαγνίζω).<sup>225</sup> In Num 19 (LXX) worden ‘rein’ (καθαρός) en ‘onrein’ (ἀκάθαρτός) tegenover elkaar gezet. Het bloed van stieren en bokken wordt door de combinatie met het ritueel van de rode koe van iedere morele connotatie ontdaan. Heb 9:13 wekt daarmee de indruk dat ook die zondeoffers alleen betrekking hebben op lichamelijke reinheid (σαρκὸς καθαρότητα). Het offer van Christus kan in Heb 9:14 dan door de Hebreeënschrijver omschreven worden als een offer dat veel verder reikt dan alleen uiterlijk reiniging.

Een laatste reden van het voorkomen van het ritueel van de rode koe, is dat de Hebreeënschrijver bepaalde gedachten op Jezus kan toepassen in de rest van zijn betoog. Wij noemden reeds het besprenkelen van het bloed dat door middel van het ritueel van de rode koe (het reinigingswater met de as van de koe) op de mens kan worden betrokken. Zoals die besprenkeling het lichaam reinigt, zo reinigt het bloed van Christus het geweten (Heb 9:14). Daarnaast valt te denken aan het spreken over het kamp (παρεμβολή) in Heb 13:13. De Hebreeënschrijver kan hierover spreken met betrekking tot Christus omdat hij in Heb 9:13 verwijst naar het ritueel met de rode koe. Deze koe werd zoals gezegd verbrand buiten het kamp.<sup>226</sup>

De integratie van het ritueel van de rode koe in het betoog van de Hebreeënschrijver laat zien dat de continuïteit vooral ligt in de gehanteerde begrippen maar dat de discontinuïteit te vinden is in de inhoud van die begrippen. De Hebreeënschrijver maakt ook

<sup>225</sup> Zie bijvoorbeeld Num 19:12 (LXX): ... ἂν δὲ μὴ ἀφαγνισθῆ (curs BJ) τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ καὶ τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑβδόμῃ οὐ καθαρὸς ἔσται. “...maar als hij zich niet *reinigt* (curs BJ) op de derde en op de zevende dag, dan wordt hij niet rein.” Voor de betekenis van ἀγνίζω zie H.G. Liddle en R. Scott, *Greek-English Lexicon*, Oxford 1968, 11. Zij geven als connotaties: reinigen, zuiveren, wat vooral betrekking heeft op het wassen met water.

<sup>226</sup> Zie Num 9:7 (LXX) waar staat dat de priester na de verbranding van de stier en na zichzelf gewassen te hebben, weer het kamp (παρεμβολήν) binnengaat.

indirect parallelen met het oude verbond. Zoals gezegd heeft de Hebreeënschrijver wel kennis van zonden die uit onwetendheid (ἀγνοημάτων) zijn begaan (Heb 9:7). De Hebreeënschrijver spreekt echter niet expliciet over de reeds aangehaalde opzettelijke zonden (בְּיָדָהּ בְּיָדָהּ). Voor deze zonden was in de Torah geen vergeving mogelijk. Men moest uit de gemeenschap verwijderd worden (Num 15:30). De Hebreeënschrijver lijkt hier echter indirect aan te denken wanneer hij in Heb 6:6 spreekt over hen die afvallig zijn geworden (παραπεσόντας) en daarmee Christus bespotten (παραδειγματίζοντας). Het is (zo blijkt uit Heb 6:4) onmogelijk (ἀδύνατος) om hen opnieuw (πάλιν) tot bekering (μετάνοια) te brengen (Heb 6:6). Een indirecte verwijzing naar de opzettelijke zonden uit de Torah wordt nog duidelijker in Heb 10:26.<sup>227</sup> Er is hier sprake van mensen die moedwillig zondigen (εκουσίως ἀμαρτανόντων). In Heb 10:29 wordt hiervan gezegd dat zo iemand de geest van Gods genade beledigt (ἐνυβρίζω). Concluderend kan gezegd worden dat zowel Heb 6:6 als Heb 10:26 verwijzen naar overtredingen die blasfemisch van aard zijn en uitsluiting van de gemeenschap tot gevolg hebben.

Uit het voorgaande blijkt dat de continuïteit en discontinuïteit staan in het kader van de christologische visie van de Hebreeënschrijver. De ineffectieve offercultus van het oude verbond wordt vervangen door het effectieve offer van Christus. Het *nieuwe* verbond staat tegenover het *oude*<sup>228</sup>, het *tweede* tegenover het *eerste*.<sup>229</sup> In het volgende hoofdstuk bezien wij welk licht teksten uit de Umwelt van de Hebreeënschrijver werpen op de offerterminologie van Hebreeën.

<sup>227</sup> Heb 10:26 Εκουσίως γὰρ ἀμαρτανόντων ἡμῶν μετὰ τὸ λαβεῖν τὴν ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας, οὐκέτι περὶ ἀμαρτιῶν ἀπολείπεται θυσία “Want als wij, na de kennis van de waarheid ontvangen te hebben, moedwillig zondigen, blijft er geen offer voor de zonden meer over”

<sup>228</sup> Heb 8:13 ἐν τῷ λέγειν καινὴν πεπαλαίωκεν τὴν πρώτην· τὸ δὲ παλαιούμενον καὶ γηράσκον ἐγγὺς ἀφανισμοῦ. “Door te spreken van een nieuw verbond heeft Hij het eerste voor verouderd verklaard, en alles wat oud en bejaard wordt, staat op het punt te verdwijnen.”

<sup>229</sup> Zie Heb 10:8-9 Het offer van Christus uit gehoorzaamheid vervangt de brand- en zondeoffers van het oude verbond.



### Hoofdstuk 3 Interteksten van de offerterminologie van Hebreeën

Attridge geeft in zijn commentaar een beschrijving van de ontwikkeling van het hogepriesterschap door de geschiedenis heen.<sup>230</sup> Het hogepriesterschap van Christus' in Hebreeën moet binnen dit kader worden verstaan. Zo circuleerden in de Umwelt van de Hebreeënschrijver gedachten over de ware dienst aan God. Volgens sommigen zou deze ware dienst niet meer te vinden zijn in het door de politiek geperverteerde hogepriesterschap vanaf de tijd van de Makkabeeën.

Het boek Jubileeën (midden 2<sup>de</sup> eeuw BCE) vertelt van een Levitische priesterdienst naar het model van de dienst van de engelen met hun hemelse dienst.<sup>231</sup> In de 'engelliturgie' uit Qumran gaat het over een hemelse dienst en dat engelen God verzoenen voor menselijke zonden.<sup>232</sup> Hierin zijn latere Joodse tradities geworteld van een hemels priesterschap van engelachtige figuren zoals Metatron en Michaël. Deze engelachtige priesters werpen licht op de christelijke traditie van Jezus als hemelse hogepriester. In ieder geval tonen zij aan dat de gedachte over Christus als hogepriester niet geheel vreemd moeten zijn geweest voor de mensen uit die tijd.

Wij moeten ons in dit onderzoek echter beperken. Wij beperken ons hier tot Qumran en Philo van Alexandrië. In het verleden zijn er critici geweest die Hebreeën beschouwden als de christelijke erfgenaam van een joodse traditie. Aan de ene kant van het spectrum stond het filosofische georiënteerde Jodendom van de Grieks sprekende diaspora. Deze werd vertegenwoordigd door Philo van Alexandrië. Aan de andere kant van het spectrum stond het sterk eschatologisch georiënteerde Jodendom dat vertegenwoordigd werd door de Esseense gemeenschap van Qumran.<sup>233</sup> Hoewel de vraag naar de legitimiteit van de onderlinge relatie tussen deze tradities en Hebreeën aan de orde zal komen, ligt voor ons de focus op de vraag welk licht deze teksten werpen op de offerterminologie van Hebreeën. Wij noemen deze teksten hier 'interteksten'. Daarmee bedoelen wij teksten uit de cultuur van de

---

<sup>230</sup> Zie H.W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews*, 97-103. Attridge beschrijft een ontwikkeling waarin de hogepriester in de pre-exilische tijd ondergeschikt was aan de koning. In de post-exilische tijd nam de rol van de hogepriester toe. Jeremia en Zacharia stellen dat de Leviëten naast de nakomelingen van David God zullen dienen (Zie Jer 33:17-18 en Zach 6:9-14). In de Perzische en Ptolemeïsche periode (tot 200 v. Chr.) was de hogepriester de centrale figuur in Israël. In de Makkabese periode verandert de rol van hogepriester door politieke veranderingen. Het hogepriesterschap raakte daardoor geperverteerd. De hogepriester had ineens met politiek te maken en bovendien hoefde men geen Leviet meer te zijn om hogepriester te kunnen worden. Mede in reactie hierop ontwikkelden de Qumrangemeenschap eigen gedachten omtrent het ware hogepriesterschap. In de late 2<sup>de</sup> tempelperiode ontstaat mede hierdoor de verwachting van een eschatologische priesterlijke Messias. Waarschijnlijk dus als onderdeel van de tegenstand tegen de beweringen van de Hasmoneeën.

<sup>231</sup> H.W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews*, 99.

<sup>232</sup> Idem, 100.

<sup>233</sup> Idem, 29.

Hebreeënschrijver die met name in de vorm van beeldtaal in het hermeneutische kader van zijn brief worden voorondersteld.

### 3.1. Qumran en hogepriesterschap

Zowel Hebreeën als de Dode Zeerollen van Qumran handelen uitvoerig over priesterschap en de tempel en beiden tonen veel interesse in engelen en in de persoon van Melchizedek.<sup>234</sup> De vraag naar een mogelijk literaire afhankelijkheid van Qumran is in het verleden verschillend beantwoord. In de begindagen van het onderzoek naar de Dode Zeerollen werd door sommigen een directe relatie tussen Qumran en Hebreeën gesuggereerd.<sup>235</sup> Zo vermoedde Yadin dat de adressanten van de Hebreeënbrief voormalige leden van de Qumrangemeenschap waren.<sup>236</sup> Zij hadden de Qumrangemeenschap verlaten maar behielden sommige van hun sektarische leerstukken.<sup>237</sup>

De taalkundige en conceptuele verschillen tussen Qumran en Hebreeën zijn echter groot. De Dode Zeerollen zijn in het Hebreeuws en Aramees geschreven, Hebreeën in het Grieks. De Dode Zeerollen hanteren vooral Semitische begrippen terwijl Hebreeën voornamelijk Joodshellenistische begrippen hanteert. De huidige wetenschappelijke consensus is dat de Dode Zeerollen in belangrijke mate bepaalde aspecten van het algemeen Joodse denkklimaat weergeven waaruit ook het christendom en het Grieks sprekende Jodendom voortgekomen zijn. Maar er is geen directe onderlinge literaire afhankelijkheid tussen de Dode Zeerollen en de christelijke retoriek van Hebreeën.<sup>238</sup>

De meeste wetenschappers zijn het erover eens dat er analogieën zijn tussen de gemeenschap van de Dode Zeerollen en de vroegchristelijke gemeenschap. Deze analogieën worden waarschijnlijk veroorzaakt doordat zowel de gemeenschap in Qumran als de christelijke gemeenschap zich in een zelfde sektarische situatie bevonden en beiden kenden een sterk eschatologische gerichtheid.

In verband met ons onderzoek naar de offerterminologie van Hebreeën, beperken wij ons hier tot de analogie die er bestaat tussen Hebreeën en de Dode Zeerollen voor wat betreft het hogepriesterschap. Wij stelden eerder dat het beeld van Christus' hogepriesterschap naar

---

<sup>234</sup> H.W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews and the Scrolls*, in: A.J. Avery-Peck, *When Judaism and Christianity Began, Essays in Memory of Anthony J. Saldarini*, Leiden / Boston 2004 (vol. 2), 318.

<sup>235</sup> Zie bijvoorbeeld Y. Yadin, *The Dead Sea Scrolls and the Epistle to the Hebrews*, 1958, en H. Kosmala, *Hebraër-Essener-Christen*, Leiden 1959.

<sup>236</sup> W.L. Lane, *Hebrews 1-8*, cviii.

<sup>237</sup> E.F. Mason, *You Are a Priest Forever*, 64.

<sup>238</sup> H.W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews and the Scrolls*, 318.

de wijze van Melchizedek van groot belang is voor een goed begrip van de priesterlijke christologie van Hebreëën. Jezus wordt in Hebreëën met deze figuur vergeleken. Door deze vergelijking krijgt Jezus een hogere status dan de Levitische priesters.<sup>239</sup> Een beter begrip van de betekenis van Melchizedek in bijbelse en buitenbijbelse bronnen, kan licht werpen op de vraag waarom de Hebreëenschrijver Jezus als hogepriester neer wilde zetten naar de wijze van Melchizedek.

In Qumran bestond de verwachting van een messiaanse priester. In het visioen van Amram is sprake van een belangrijke priester wiens priesterschap eeuwig is:

1 [...] ת ואחזה לכה שמ[הת...] 2 תאר... [...] לה  
 מושה ואף על[...] 3 [וא]חזה לכה רז עובדה דין קדיש הוא 4 קד[י]ש  
 להוה לה כול זרעה בכול דרי ע [למין...] 5 שביעי באנוש רעות[ה] ית[קרה]  
 ויחאמ[ר...] 6 יתבחר לכהן עלמין [...]

“1)[...]and I will show you the na[mes] 2)[...]...to him Mozes, and also...[...] 3)[and I will] show you the mystery of his service: He is a holy judge[...] 4)holy for him will be all his descendants for all [eternal] generations[...] 5) the seventh among the men of [His] will [he will be na]med, and he will be cal[l...] 6) he will be chosen as an eternal priest.[...]”<sup>240</sup>

Het woord ‘eeuwig’ (עלמ) <sup>241</sup> moet hier verstaan worden in de zin van duur in de tijd. Het gaat dus om een priesterschap dat niet zal vergaan. Deze priester blijft priester tot in lengte van dagen. Wie deze eeuwige priester is, is niet met zekerheid te zeggen. Deze en andere fragmenten <sup>242</sup> uit grot vier tonen in ieder geval aan dat er nagedacht werd over een eeuwigdurend Levitisch priesterschap waardoor de toekenning van een eeuwigdurend hogepriesterschap aan Christus (Heb 7:11-19) niet uit de lucht komt vallen. <sup>243</sup>

De auteurs van Qumran verwijzen niet expliciet naar Genesis 14:18-20 en Psalm 110:4. <sup>244</sup> Zoals gezien spelen deze passages juist een grote rol in Hebreëën. In

<sup>239</sup> E.F. Mason, *You Are a Priest Forever*, 138. Zie hoofdstuk 1.4 onder de term ἀρχιερεὺς.

<sup>240</sup> F.García Martínez & E.J.C. Tigcheaar, *The Dead Sea Scrolls (Study Edition)*, Leiden 1998 (vol 2), 1091. Het gaat hier om 4Q546.

<sup>241</sup> M. Sokoloff, *A Dictionary of Palestinian Aramaic of the Byzantine Period*, Jeruzalem 1990, 409.

<sup>242</sup> Zie bijvoorbeeld van 4QAmram ar: 4Q543 en 4Q547.

<sup>243</sup> H.W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews and the Scrolls*, 327.

<sup>244</sup> A.Aschim, *Melchizedek and Jesus: 11QMelchizedek and the Epistle to the Hebrews*, in: G.C. Newman, J.R. Davila & G.S. Lewis, *The Jewish Roots of Christological Monotheism. Supplements to the Journal for the Study of Judaism* 63, Leiden 1999, 130.

11QMelchizedek (11Q13) treffen wij fragmenten aan die handelen over Melchizedek in een eschatologische context met priesterlijke, profetische en rechterlijke kenmerken.<sup>245</sup> Hoewel ook hier niet naar de betreffende teksten verwezen wordt, is af te leiden dat het begrip van Melchizedek op een of andere manier gebaseerd is op Palm 110:4.<sup>246</sup>

Ook in Qumran komt Melchizedek naar voren als een eeuwige hogepriester. In Qumran wordt Melchizedek tevens gezien als de persoon die in Psalm 110:1 aan Gods rechterhand op de troon zit en heerst over zijn vijanden (Psalm 110:1-2) en ook over hen oordeelt (Psalm 110:5-6). Bovendien wordt in 11Q Melchizedek verwezen naar Psalm 82:1 met het oog op Melchizedek.<sup>247</sup> Hiermee wordt Melchizedek gezien als een van de goden in Gods godenraad. Dit sluit aan op het gegeven dat Melchizedek het oordeel namens God uitoefent. In een eschatologisch kader wordt vermeld dat Melchizedek zal oordelen over Belial en zijn aanhangers.<sup>248</sup> Dit doet denken aan Heb 2:14 waar van Christus gezegd wordt dat hij door zijn dood de duivel tenietdoet (καταργέω) die het geweld (κράτος) van de dood had.<sup>249</sup>

In het kader van offerterminologie is het opvallend dat van Melchizedek wordt gezegd dat hij verlossing en verzoening zal brengen voor de zijnen. Dit vindt plaats tijdens het 10<sup>de</sup> jubeljaar.<sup>250</sup> Dit jubeljaar wordt op de tiende dag van de zevende maand uitgeroepen op de Grote Verzoendag.<sup>251</sup> Voor deze dag geldt het volgende:

7 ... וי[ו]מ הכפ[ו]ר ורימ[ו]ה ה[ו]א[ה] ה[ס]ו[ף] ה[ה]י[ו]בל העשירי 8 לכפר בו על כול בני  
[אור ו]אנש[ו]י [גורל מל]כי [צדק]... מ. עלי[ה]מ[ה] ה[ה]ת[ת]... [לפני] כול  
עש[ו]תהמ כיא 9 הואה הקיץ לשנת הרצון למלכי צדק ולצב[ו]איו ע[מ] קדושי  
אל לממשלת משפט...

“7) ...And the d[ay of aton]ement is the e[nd of] the tenth [ju]bilee 8) in which atonement shall be made for all the sons of [light and] for the men [of] the lot of Mel[chi]zedek. [...].”

<sup>245</sup> E.F. Mason, *You Are a Priest Forever*, 170.

<sup>246</sup> Idem, 171. Mason wijst op het feit dat andere auteurs van het Tweede Tempel Jodendom over Melchizedek spreken in de context van Genesis 14:18-20.

<sup>247</sup> Psalm 82:1 “In het hof van de goden neemt God plaats, Hij houdt rechtszitting te midden van de goden.”

<sup>248</sup> Zie 11QMelchizedek col II, 13. In: F.García Martínez & E.J.C. Tigcheaar, *The Dead Sea Scrolls*, 207-208.

<sup>249</sup> A. Aschim, *Melchizedek and Jesus*, 141.

<sup>250</sup> Over het jubeljaar zie Lev 25 en Dtr 15. Het jubeljaar wordt een keer in de 50 jaar gevierd en heeft als doel om stukken land aan de rechtmatige eigenaren terug te geven.

<sup>251</sup> Zie Lev 25:8-9 “8 Na verloop van zeven sabbatjaren, zeven keer zeven jaar, tezamen negenenveertig jaar, 9 moet u op de dag van verzoening, de tiende dag van de zevende maand, de bazuin luid laten klinken. In heel uw land moet u de bazuin laten schallen.”

over [the]m...[...]accor[ding to] a[ll] their [wor]ks, for 9) it is the time for the year of grace of Melchizedek, and of [his] arm[ies, the nat]ion of the holy ones of God, of the rule of judgement...”<sup>252</sup>

Aangezien Melchizedek het subject van het verzoenen is, wordt hij hier afgespiegeld als hogepriester op de Grote Verzoendag. In 11QMelchizedek vindt op die dag de grote eschatologische bevrijding plaats.<sup>253</sup> Bijzonder is dat Melchizedek in het OT niet voorkomt met betrekking tot de Grote verzoendag. De verbinding van Melchizedek met de Grote Verzoendag doet echter wel sterk denken aan de verbinding die de Hebreëenschrijver in zijn brief legt tussen Christus en de Grote Verzoendag. Hier kan een gemeenschappelijke traditie van Qumran en Hebreëen aan ten grondslag liggen.<sup>254</sup> Samenvattend kunnen wij stellen dat Melchizedek in 11QMelchizedek wordt opgevoerd als een hemelse persoon,<sup>255</sup> een goddelijk instrument van redding die het oordeel van God uitoeft.<sup>256</sup> Een persoon die ook priesterlijke trekken vertoont.

De hemelse priester-koning Melchizedek van 11QMelchizedek toont veel overeenkomsten met de beschrijving die Hebreëen geeft van Jezus Christus. In zowel 11QMelchizedek als Hebreëen worden respectievelijk Melchizedek en Christus verstaan tegen de achtergrond van Psalm 110. In Qumran is Melchizedek een hemels persoon. In Hebreëen wordt deze kant van Melchizedek verondersteld wanneer gezegd wordt dat hij lijkt op de zoon van God (Heb 7:3). Dit refereert aan de eeuwige existentie van Christus. Zo wordt ook duidelijk dat Melchizedek in tegenstelling tot de Levitische priesters leeft (Heb 7:8). Christus zelf wordt, zoals reeds gezegd, voor wat betreft zijn priesterschap vergeleken met dat van Melchizedek (Heb 7:15). Het is juist in dit eeuwigdurende priesterschap van Christus dat hij een hogepriester is ‘naar de wijze van Melchizedek’.<sup>257</sup> In hoofdstuk 1 zagen wij reeds dat dit geen priesterschap naar erfelijkheid is maar naar de roeping van God. Het

---

<sup>252</sup> F.García Martínez & E.J.C. Tigcheaar, *The Dead Sea Scrolls*, 1207.

<sup>253</sup> A.Aschim, *Melchizedek and Jesus*, 132.

<sup>254</sup> Idem, 140.

<sup>255</sup> Dit standpunt is niet onaanvechten. Hoewel de meerderheid van de commentatoren de lijn van A.S. van der Woude volgt, namelijk dat Melchizedek wordt afgebeeld als een hemelse persoon, zijn sommigen hiervan minder overtuigd. Zo stelt P. Rainbow dat het citaat van Ps 82:1 niet noodzakelijk pleit voor Melchizedek als een hemelse persoon. Zo kon de koning van Israël ook ‘God’ genoemd worden (zie bijv. Ps 45:7). Rainbow pleit voor een Messiaanse lezing van 11Qmelchizedek. Voor deze visie, zie P. Rainbow, *Melchizedek as a Messiah in Qumran*, in: *Bulletin for Biblical Research* 7, 1997, p.179-194. Voor de visie van Van der Woude, zie A.S. van der Woude, *Melchizedek als himmlische Erlösergestalt in den neugefundenen eschatologischen Midraschim aus Qumran Höhle XI, OTS 14*, 1965. p. 354-373.

<sup>256</sup> F. García Martínez, *The People of the Dead Sea Scrolls: Their Writings, Beliefs and Practices*, 184. Zie in dit verband echter ook

<sup>257</sup> A.Aschim, *Melchizedek and Jesus*, 138.

priesterschap van Christus is net als dat van Melchizedek eeuwig te noemen omdat beiden eeuwig leven (Heb 7:24). Dit alles maakt duidelijk dat Hebreëen steunt op een traditionele exegese van Psalm 110 die Melchizedek onsterfelijkheid toeschrijft.

In Qumran (11QMelchizedek) vinden wij een beeld van Melchizedek dat in ieder geval een plaats had in het denken van het Jodendom ten tijde van de Hebreënschrijver. De teksten van Qumran zijn de enige bewaard gebleven teksten van het Tweede Tempel Jodendom die spreken over een eschatologische priester en een hemelse Melchizedek.<sup>258</sup> Het bestaan van dergelijke denkbeelden maken een vergelijking met Christus in Hebreëen begrijpelijk. Temeer omdat in het huidige onderzoek de invloed van het gedachtegoed van de Qumrangemeenschap op het Tweede Tempel Jodendom groter wordt geacht dan voorheen.<sup>259</sup> Net als zijn Joodse tijdsgenoten in Qumran ziet de Hebreënschrijver Melchizedek als een hemels persoon die in de dienst van God staat.<sup>260</sup> Hij treedt op als een middelaar.

De Hebreënschrijver gaat met het priesterschap van Christus echter verder dan de Melchizedek van Qumran. De focus komt in Hebreëen met betrekking tot het hogepriesterschap van Christus steeds meer te liggen op het zelfoffer dat hij bracht en dat geïnterpreteerd wordt middels de Grote Verzoendag.<sup>261</sup> Wij kunnen hier echter stellen dat de Hebreënschrijver op tradities voortbouwt zoals wij die in Qumran aantreffen met betrekking tot Melchizedek.

### 3.2. Philo van Alexandrië

De discussie over de vraag of de Hebreënschrijver afhankelijk is geweest van Philo van Alexandrië, is begonnen met een onderzoek van Carpzov uit 1750.<sup>262</sup> In de daaropvolgende twee eeuwen zijn diens bevindingen verder uitgewerkt. De overeenkomst met Philo is vooral benadrukt door Spicq en, hoewel bevochten door Williamson<sup>263</sup>, verdedigd door Sterling.<sup>264</sup> Belangrijker dan deze vraag, althans voor ons onderzoek, naar de directe afhankelijkheid van

---

<sup>258</sup> E.F. Mason, *You Are a Priest Forever*, 196.

<sup>259</sup> Idem, 193.

<sup>260</sup> Idem, 194.

<sup>261</sup> H.W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews and the Scrolls*, 102.

<sup>262</sup> J.B. Carpzov, *Sacrae exercitationes in S. Pauli epistolam ad Hebraeos ex Philone Alexandrino*, Amsterdam 1750.

<sup>263</sup> R.H. Williamson, *Philo and the Epistle to the Hebrews* in: *Arbeiten zur Literatur und Geschichte des hellenistischen Judentums* 4, Leiden 1970.

<sup>264</sup> R. Sterling, *Ontology versus Eschatology: Tensions between Author and Community in Hebrews*, in: *Studia Philonica Annual: Studies in Hellenistic Judaism* 13, 2001, 190-211.

Philo is de vraag of de parallellie die er is met Philo ons een dieper inzicht kan geven in de offerterminologie van Hebreeën.

Volgens Attridge zijn er ongetwijfeld parallellen aan te wijzen die suggereren dat de Hebreeënschrijver en Philo teruggaan op soortgelijke tradities van het Griekssprekende- en denkende Jodendom.<sup>265</sup> Johnson ziet in zijn commentaar het hellenistische Jodendom van Philo als de meest relevante intertekst voor de achtergrond waartegen wij Hebreeën moeten verstaan.<sup>266</sup> De grondovertuiging van Hebreeën waarom Christus als hogepriester en offer superieur is vergeleken met het oude verbond, wordt volgens Johnson het best verklaard aan de hand van de categorieën waarin Philo spreekt. Wij richten ons hier in het bijzonder op enkele relevante parallellen voor de offerterminologie van Hebreeën.

Philo's werk kent een uitgebreide reflectie op priesters in de Schrift. In Philo's complexe allegoriseren kunnen priesters en in het bijzonder de hogepriester fungeren als symbolen voor verschillende zaken.<sup>267</sup> Zo symboliseren zij bijvoorbeeld de menselijke ziel, of het verstand.<sup>268</sup> De hogepriester staat bij Philo vaak symbool voor de Logos of het Woord van God waarvan hij tevens zegt dat hij zondeloos is.<sup>269</sup> Voor wat betreft die zondeloosheid valt de parallel op met Christus die in Heb 7:26 wordt afgebeeld als een schuldeloos (ἄκακος) en onbesmet (ἀμίαντος) hogepriester.

De Logos, ofwel het Woord van God, kan bij Philo op zeer verschillende manieren worden verstaan. Deze gestalten van de Logos tonen ons opvallende overeenkomsten met het beeld dat de Hebreeënschrijver ons van Christus schetst. Zo kan de Logos staan voor de Wijsheid van God.<sup>270</sup> De Logos maakt dan deel uit van de verschillende machten van God waarvan de Logos als Wijsheid de hoogste en eerste is. De Logos is het instrument waardoor God de wereld geschapen heeft en die ook heel de schepping doortrekt.<sup>271</sup> De functie van de Logos bij de schepping doet denken aan Christus waarvan Heb 1:2 zegt dat God 'door hem het universum heeft gemaakt' (δι' οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας).<sup>272</sup>

---

<sup>265</sup> H.W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews*, 29.

<sup>266</sup> L.T.J. Johnson, *Hebrews, A Commentary*, 28.

<sup>267</sup> Bijvoorbeeld in zijn werk *De fuga et inventione* 90-92; en *In Somniis* 2.231-232.

<sup>268</sup> H.W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews*, 100.

<sup>269</sup> Idem, 100. Attridge citeert in dit kader *De fuga et inventione*, 108 waar Philo zegt dat de hogepriester niet een mens is, maar een Goddelijk Woord, en immuun voor alle onrechtvaardigheid, hetzij intentioneel of onintentioneel.

<sup>270</sup> R. Roukema, *Jezus, de gnosis en het dogma*, Zoetermeer 2007, 205.

<sup>271</sup> H.J. de Jonge, *Traditie en exegese, de hogepriester-christologie en Melchizedek in Hebreeën*, Leiden 1982, 4.

<sup>272</sup> H.W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews*, 41. Met Attridge kiezen wij voor een ruimtelijk verstaan van het woord αἰῶνας.

Daarnaast wordt de Logos net als Christus in Hebreeën met de engelen in verband gebracht. Philo noemt hem zelfs de overste van de engelen.<sup>273</sup> Hier zien wij een parallel met Hebreeën waar de superioriteit van Christus ten opzichte van de engelen wordt aangetoond.<sup>274</sup> Philo's werken laten zien dat er ook over engelachtige priesters nagedacht werd buiten apocalyptische teksten om. Hij maakt daarbij gebruik van Joodse angelologie. Voor Philo zijn engelen simpelweg zielen in de lucht. Deze worden door God als helpers gebruikt voor sterfelijke mensen om hun noden tot God te brengen.<sup>275</sup> In deze hoedanigheid is de Logos de aartsengel die bij God smeekt voor de lijdende mensheid. De Logos van Philo toont daarmee trekken van empathie.<sup>276</sup> Deze trekken vinden wij in Hebreeën ook bij Christus.<sup>277</sup> Philo spreekt ook over Melchizedek maar gebruikt hem allegorisch met het oog op de Logos.<sup>278</sup>

Veel van wat Philo over de Logos heeft gezegd, kan vergeleken worden met wat de Hebreeënschrijver over Christus zegt in zijn brief. Philo en Hebreeën hebben veel in taal en denken gemeen.<sup>279</sup> Een voorbeeld van overeenkomst vormt ook het gebruik van beide van de allegorische methode. Zo interpreteert de Hebreeënschrijver de verdeling van de tabernakel in de twee compartimenten allegorisch met het oog op de twee verbonden. Het heilige wijst dan op het oude verbond waardoor de Heilige Geest laat zien dat de weg naar het hemelse heiligdom nog niet openstaat (Heb 9:8). Christus daarentegen is het hemelse heiligdom wél binnengegaan (Heb 9:12). Hierbij spreekt de Hebreeënschrijver metaforisch over de hemel zelf (zie bijv. Heb 9:24).<sup>280</sup> Naast het feit dat Philo deze allegorische interpretatiemethode frequent hanteert, treffen wij bij hem de gedachte aan van het universum als een kosmisch

<sup>273</sup> Zie zijn werk *De confusione linguarum*, 174.

<sup>274</sup> Zie daarvoor vooral Heb 1-2.

<sup>275</sup> H.W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews*, 101.

<sup>276</sup> Zie Philo's werk *Quis rerum divinarum heres sit*, 205. "And the Father who created the universe has given to his archangelic and most ancient Word a pre-eminent gift, to stand on the confines of both, and separated that which had been created from the Creator. And this same Word is continually a suppliant to the immortal God on behalf of the mortal race, which is exposed to affliction and misery; and is also the ambassador, sent by the Ruler of all, to the subject race." Het citaat is naar de vertaling van C.D. Yonge, *The Works of Philo Judaeus, The Contemporary of Josephus, Translated from the Greek*, London 1854-1890. Uit het citaat blijkt overigens ook de middelaarsfunctie van de Logos.

<sup>277</sup> Bijvoorbeeld Heb 4:15 οὐ γὰρ ἔχομεν ἀρχιερέα μὴ δυνάμενον συμπαθεῖν ταῖς ἀσθενείαις ἡμῶν, πεπειρασμένον δὲ κατὰ πάντα καθ' ὁμοιότητα χωρὶς ἁμαρτίας "Want wij hebben een hogepriester die in staat is om mee te voelen met onze zwakheden; Hij werd zelf op allerlei manieren op de proef gesteld, precies zoals wij, afgezien dan van de zonde."

<sup>278</sup> K. Schenk, *A Brief Guide to Philo*, Louisville / Kentucky 2005, 83. Voor het citaat zie Philo's *Legum allegoriae*, 3.83.

<sup>279</sup> H.J. de Jonge, *Traditie en exegese*, 4.

<sup>280</sup> K. Schenk, *A brief guide to Philo*, 85.



heiligdom.<sup>281</sup> Een ander voorbeeld van allegorische interpretatie in Hebreeën vormt Heb 9:23 waar de dingen van het hemelse heiligdom gereinigd moeten worden. Hiermee doelt de Hebreeënschrijver via de allegorie op de reiniging van het geweten. Hoewel door Philo substantieel wellicht andere dingen bedoeld kunnen worden, vinden wij wel dezelfde strategieën van uiteenzetting terug in Hebreeën.<sup>282</sup>

In Hebreeën is de hemelse werkelijkheid ‘beter’ dan de aardse werkelijkheid.<sup>283</sup> Juist vanuit deze gedachte is het te begrijpen waarom Christus’ offer met het hemelse heiligdom in verbinding wordt gebracht. Voor een platonist zoals Philo is de hemel juist de échte werkelijkheid, meer werkelijk dan de aardse wereld. De Logos heeft volgens Philo alles geschapen naar het beeld van de ideële wereld. Hebreeën hanteert dergelijke begrippen. Hoewel er een substantieel verschil in betekenis kan zijn, gebruikt de Hebreeënschrijver veel woorden die bij Philo ook voorkomen zoals: ὑπόδειγμα (kopie), τύπος (afbeelding), σκιά (schaduw) en εἰκὼν (beeld).<sup>284</sup> Zij worden in Hebreeën aangewend om aan te geven dat de bedeling van het nieuwe verbond met het offer van de hogepriester Christus superieur is aan het aardse Levitische priesterschap met diens cultus.

Naast de vele overeenkomsten tussen Christus en de Logos en andere opvattingen zoals met betrekking tot de tabernakel, is er ook een duidelijk verschil. Er is bij Philo nergens sprake van de gedachte dat de Logos als een offer gezien wordt. Hier gaat Hebreeën duidelijk een eigen weg vanwege zijn eigen christologische visie.<sup>285</sup>

Het is aannemelijk dat de adressanten van de Hebreeënbrief bekend moeten zijn geweest met het beeld van Christus als hemelse hogepriester.<sup>286</sup> Deze functie van Christus wordt door de Hebreeënschrijver omschreven in termen van de priesterlijke engelen van de Joodse traditie maar ook in termen van de Joodshellenistische denkwereld zoals wij die aantreffen bij Philo. Hebreeën gebruikt deze tradities en verandert die door de focus te leggen op dat andere motief van de vroegchristelijke gemeente, Christus’ zelfoffer.<sup>287</sup> Dit offer

---

<sup>281</sup> Zie bijvoorbeeld Philo’s *In Somniis*, 1.215, *De vita Mosis*, 2.88, *De specialibus legibus*, 1.66. Een frase uit dit laatste citaat bijvoorbeeld: “We ought to look upon the universal world as the highest and truest temple of God, having for its most holy place that most sacred part of the essence of all existing things, namely, the heaven...” in de vertaling van C.D. Yonge, *The Works of Philo Judaeus*.

<sup>282</sup> K. Schenk, *A brief guide to Philo*, 85.

<sup>283</sup> L.T.J. Johnson, *Hebrews, A Commentary*, 18.

<sup>284</sup> Zie voor deze woorden bijvoorbeeld Heb 8:5, 10:1. In Heb 9:24 staat ἀντίτυπος (antitype) tegenover ἀληθινός (het ware).

<sup>285</sup> Bij Philo staat overigens de feitelijke relevantie van de offercultus niet ter discussie.

<sup>286</sup> Zie bijvoorbeeld Heb 3:1 waar gezegd wordt: κατανοήσατε τὸν ἀπόστολον καὶ ἀρχιερέα τῆς ὁμολογίας ἡμῶν Ἰησοῦν “...richt uw ogen op de apostel en hogepriester van het geloof dat wij belijden, Jezus.” Zie ook H.W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews*, 108, die stelt dat het zeker mogelijk is dat het hogepriesterschap tot een van de belijdenisformules van de adressanten behoorde.

<sup>287</sup> Zie ook H.W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews*, 102.

wordt, zoals wij reeds zagen in hoofdstuk 2, omschreven in termen van de Grote Verzoendag. Wij richten ons nu tot slot op het zelfoffer van Christus. Hoe was deze gedachte mogelijk binnen het denken van die tijd?

### 3.3 Synagogale martelaarstheologie

Wij wenden ons nu tot een traditie die wellicht invloed heeft uitgeoefend op de Hebreeënschrijver in zijn weergave van Christus als offer. Uit het voorgaande blijkt dat het lijden van Christus in Hebreeën een verzoenend effect wordt toegeschreven. Het idee dat het lijden van een vrome voor anderen het deel krijgen aan de genade van God betekent, is in het bijzonder binnen de zogenaamde synagogale martelaarstheologie ontwikkeld.<sup>288</sup>

In de intertestamentaire periode ontstaat de gedachte dat de dood van martelaren een verzoenend effect kan hebben voor anderen. Er is veel gediscussieerd over de vraag waar deze gedachte vandaan komt. De consensus was, tot het begin van de jaren 70 van de vorige eeuw, dat de gedachte over een plaatsvervangende zoendood van een mens binnen het Palestijnse Jodendom aanwezig was en door het oerchristendom is overgenomen.<sup>289</sup>

Wengst stelt dat de gedachte van plaatsvervangend lijden echter niet voortkomt uit het Palestijnse maar uit het hellenistische Jodendom.<sup>290</sup> Volgens hem was binnen het Palestijnse Jodendom verzoening vooral cultisch van aard.<sup>291</sup> Teksten als Ex 32:33 en Dtr 24:16 wijzen de gedachte van plaatsvervangend af.<sup>292</sup> De lijdende knecht van Jes 53 lijkt in dit kader een zwerfsteen te zijn. Het ‘sterven voor’ zou volgens Wengst in Griekse kringen echter zeer vertrouwd zijn, hoewel het doel dan niet het bewerken van verzoening is maar bijvoorbeeld het sterven voor een principe.<sup>293</sup> In teksten die wijzen op plaatsvervangend sterven met een verzoenend effect, zoals bijvoorbeeld 2 Mak 7:37-38<sup>294</sup>, wordt volgens Wengst de Griekse gedachte van het ‘sterven voor’ met de cultische verzoening van het OT verbonden.

---

<sup>288</sup> H.J. de Jonge, *Traditie en exegese*, 2.

<sup>289</sup> Deze gedachte vindt het best zijn uitdrukking in het werk van E. Lohse. *Martyrer und Gottesknecht, Untersuchungen zur urchristlichen Verkündigung vom Sühnetod Jesu*, Göttingen 1955 (2<sup>de</sup> druk 1965).

<sup>290</sup> K. Wengst, *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums*, Gütersloh 1972, 170.

<sup>291</sup> H. Merklein, *Studien zu Jesus und Paulus*, Tübingen 1998, 32.

<sup>292</sup> Dtr 24:16: לֹא יִמָּתוּ אָבוֹת עַל-בָּנִים וּבָנִים לֹא יִמָּתוּ עַל-אָבוֹת אִישׁ בְּחַטָּאתוֹ יִמָּתוּ:

“Vaders mogen niet ter dood gebracht worden vanwege hun kinderen, en kinderen niet om hun vader. Ieder zal ter dood gebracht worden vanwege zijn eigen schuld.”

Als Mozes zichzelf aanbiedt om de schuld te ontvangen die het volk verdiend heeft voor het maken van het gouden kalf, zegt God in Ex 32:33

<sup>293</sup> H. Merklein, *Studien zu Jesus und Paulus*, 32.

<sup>294</sup> 2 Mak 7:37-38:

In het kader van de Joodse martelaarstheologie noemen hier ook de gedachte van de “Kidoesj ha-shem”, de heiliging van Gods naam. Hoewel deze gedachte niet exclusief op het martelaarschap van toepassing is,<sup>295</sup> getuigen boeken als Daniël, 2 en 4 Makkabeeën en de Hemelvaart van Mozes daar wel van.<sup>296</sup> Het gaat om een martelaarschap waarbij men bereid is te sterven voor Gods wet. Het doen van Gods wil kan leiden tot de dood. Een zelfde gedachte treffen wij aan in Hebreeën als het gaat om Christus die gekomen is om Gods wil te doen (Heb 10:7,9). Het doen van Gods wil leidt Christus in Hebreeën tot brengen van het offer van zijn lichaam en juist daarin zijn de adressanten geheiligd (Heb 10:10).

Flusser laat bovendien zien hoe aan de dood van een martelaar die de naam van God heiligt, in de oud-Joodse literatuur een verzoenende werking wordt toegekend.<sup>297</sup> Ook kan deze dood effect hebben op de komende verlossing die God teweeg zal brengen. Daarvan getuigt bijvoorbeeld ‘De Hemelvaart van Mozes’.<sup>298</sup> Daarin zegt een man uit de stam van Levi tegen zijn zonen dat zij beter kunnen sterven dan de geboden van God te overtreden. Hun bloed zal door God zelf gewroken worden. Hierop volgt dan direct een hoofdstuk met een hymne op het Messiaanse rijk die begint met de woorden: “En dan zal zijn koningschap over heel zijn schepping openbaar worden.” De komst van het koninkrijk hangt hier dus samen met de wil om te sterven voor de heiliging van Gods naam.<sup>299</sup> In Hebreeën vormt de dood van Christus de reden waarom de Hebreeënschrijver kan zeggen dat de adressanten zijn gekomen tot het hemelse Jeruzalem en tot de duizenden engelen (Heb 12:22).<sup>300</sup>

In de zogenaamde ‘Oorlogsrol’ uit Qumran, wordt gesproken over Nadab en Abihu, de zonen van Aäron.<sup>301</sup> Daarin wordt gezegd dat het oordeel dat hen trof een heiliging van

---

37 “Net als mijn broers geef ik mijn lichaam en ziel prijs omwille van de tradities van onze voorouders. Ik smeed God dat hij zijn volk snel genadig mag zijn en dat hij u met kwellingen en plagen zal dwingen te erkennen dat alleen hij God is,

38 zodat door toedoen van mij en mijn broers de toorn van de Almachtige, die ons volk terecht getroffen heeft, tot bedaren komt.”

Van Henten komt tot een datering van 2 Makkabeeën van 124 B.C.E. Zie J.W. van Henten, *The Maccabean Martyrs as Saviours of the Jewish People, A study of 2 and 4 Maccabees*, Leiden-New York-Köln 1997, 296.

<sup>295</sup> S. Safrai, *Martyrdom in the Teachings of the Tannaïm*, in: *Sjaloom, Ter nagedachtenis van Mrg. Dr. A.C. Ramselaar*, Arnhem 1983, 149.

<sup>296</sup> Idem, 150.

<sup>297</sup> D. Flusser, *Tussen oorsprong en schisma, Artikelen over Jezus, het Jodendom en het vroege Christendom*, Hilversum 1984, 30.

<sup>298</sup> Een geschrift dat vermoedelijk afkomstig is uit het begin van de Makkabeeën tijd. Zie D. Flusser, *Tussen oorsprong en schisma*, 40.

<sup>299</sup> Idem, 32.

<sup>300</sup> Heb 12:22 προσελήλυθατε Σιών ὄρει καὶ πόλει θεοῦ ζῶντος, Ἱερουσαλήμ ἐπουρανίῳ, καὶ μυριάσιν ἀγγέλων “...u bent genaderd tot de berg Sion en de stad van de levende God, het hemelse Jeruzalem, tot duizenden engelen...”

<sup>301</sup> De dood van Nadab en Abihu staat beschreven in Lev 10:1-6.

God was in de ogen van heel het volk.<sup>302</sup> Zij brachten ‘vreemd vuur’ in een wierookvat waardoor God hen met vuur verteerde. Flusser wijst erop dat de rabbijnen het sterven van Nadab en Abihu vaak hebben gezien als een sterven voor de heiliging van Gods naam.<sup>303</sup> Het gaat daarbij om de gedachte dat God zich zal heiligen aan degenen die hem het meest nabij staan. Net als bij de Hemelvaart van Mozes gaat het hierbij om Joden uit de stam van Levi. Het reikt te ver voor dit onderzoek, maar het kan zijn dat de Hebreeënschrijver mede hierom Christus als (hoge)priester wil afbeelden. Hij zou dan eerst een Leviet moeten worden om als martelaar een verzoenende dood te kunnen sterven.<sup>304</sup>

Voor ons onderzoek is het van belang om vast te stellen dat er ten tijde van de intertestamentaire periode binnen het Jodendom gedachten in omloop waren over een plaatsvervangend verzoenend lijden. Hebreeën getuigt ook van deze gedachte met betrekking tot Christus wiens offer het geweten van mensen reinigt en hun in relatie met God brengt. De gedachte van plaatsvervangend verzoenend lijden treffen wij in het NT ook bij Paulus aan.<sup>305</sup>

Toch is het dan opvallend dat de Hebreeënschrijver voor zijn uiteenzetting van Christus’ offer steeds teruggrijpt op het OT, vooral op Lev 16. Met Merklein moeten wij echter stellen dat het hierbij niet zo is dat oudtestamentische uitspraken overgezet worden om te komen tot nieuwtestamentische uitspraken.<sup>306</sup> Het gaat hier echter om een typologie. Door het voorbeeld (typos) komt het anti-type (in Hebreeën is dat de hogepriester Christus en zijn offer) op overtreffende wijze naar voren. Zijn eigenlijke betekenis verkrijgt het anti-type niet uit zichzelf maar wordt door het voorbeeld gedemonstreerd. Wij hebben reeds gezien dat type en anti-type zich in Hebreeën manifesteren als oud tegenover nieuw verbond.

---

<sup>302</sup> D. Flusser, *Tussen oorsprong en schisma*, 36.

<sup>303</sup> Idem, 37.

<sup>304</sup> Dit is een interessante kwestie voor verder onderzoek. Te meer omdat commentaren doorgaans weinig doen met interteksten op het gebied van de martelaarstheologie.

<sup>305</sup> Bijv. 1 Kor 15:3. In Rom 3:25 en Rom 5:9 fungeert Jezus’ bloed als zoenoffer. In Ef 5:2 wordt hij als offergave en slachtoffer gezien.

<sup>306</sup> H. Merklein, *Studien zu Jesus und Paulus*, 34.

## Hoofdstuk 4 De invloed van de offerterminologie op de ecclesiologie

In dit slothoofdstuk willen wij enkele implicaties van Christus hogepriesterschap en offer in Hebreeën bezien met het oog op de adressanten. De voor ons onderzoek uitgekozen twee teksten uit Heb 9 en 13 handelen respectievelijk over Christus als offer en over de implicaties van dat offer voor de adresanten van de brief. Dat wordt ook duidelijk als wij daarvoor naar onze structuuranalyse kijken. Heb 9:11-12 maakt deel uit van een exegetische homilie over Christus' offer terwijl Heb 13:11-13 staat in het kader van enkele afsluitende aansporingen om te leven binnen het nieuwe verbond dat Christus met zijn offer heeft doen aanvangen.

De dubbelheid van Christus als hogepriester én als offer lijkt in eerste instantie onlogisch. De Jonge stelt dat deze dubbele identificatie van Christus in Hebreeën 'niet geslaagd' is te noemen.<sup>307</sup> Nu mag het onlogisch zijn dat een hogepriester ook offer wordt genoemd, toch kan de Hebreeënschrijver hierdoor een hele breedte van thema's aansnijden die relevant zijn voor de situatie waarin de adressanten zich bevinden. Zoals gezien maakt de Hebreeënschrijver daarbij gebruik van uiteenlopende tradities die hij met elkaar verweeft vanuit een christologische visie. De adressanten waren zoals gezegd waarschijnlijk reeds bekend met de idee van Christus als hogepriester. Bovendien was, getuige met name de brieven van Paulus, de gedachte van Christus dood als zoenoffer al aanwezig.

Welk effect heeft de genoemde offerterminologie van Hebreeën op de adressanten? Was het de Hebreeënschrijver erom te doen dat zij tot aanbidding kwamen van Christus? Van aanbidding van Christus is in de Hebreeënbrief met het oog op de adressanten niet expliciet sprake. De engelen van God aanbidden hem wel in Heb 1:6. Deze aanbidding is niet alleen vanwege het feit dat Christus superieur is aan de engelen maar ook dat hij als mens heeft geleden tot het bittere einde van de dood.<sup>308</sup> Wat heeft dit alles echter te betekenen voor de adressanten? Met het oog op de adressanten vatten wij hier de implicaties van de offerterminologie van Hebreeën samen onder de perspectieven: correctie, troost en vermaning tot navolging.

---

<sup>307</sup> H.J. de Jonge, *Traditie en exegese*, 12.

<sup>308</sup> A. Aschim, *Melchizedek and Jesus*, 145.

#### 4.1. Offerterminologie als correctie

In de eerste plaats zagen wij dat de Hebreeënschrijver zich inspant om het nieuwe verbond af te zetten tegen het oude verbond. Zowel het hogepriesterschap als het offer van Christus zijn superieur aan het Levitische hogepriesterschap en de offercultus. Er vindt een *correctie* plaats van het oude verbond in die zin dat het nieuwe verbond een vervanging van het oude is (Heb 8:13).

Daarmee komt het christendom niet buiten het Jodendom te staan. Juist in de vergelijking tussen oud en nieuw verbond, blijkt dat dezelfde offerterminologie gehanteerd wordt. De gehanteerde termen krijgen echter een nieuwe inhoud door het werk van Christus. De gedachten van de adressanten moeten naar het nieuwe verbond gecorrigeerd worden. De Hebreeënschrijver wijst daarmee op de eigen christelijke identiteit. De adressanten bevinden zich in een geloofscrisis<sup>309</sup> en vinden het daarbij moeilijk om bepaalde geloofsinhouden van het jodendom op een nieuwe manier te duiden.<sup>310</sup>

De kern van Hebreeën is dat de adressanten Christus als hogepriester hebben die aan de rechterhand van God in de hemel zit (Heb 8:1). De Hebreeënschrijver wil wijzen op het genoegzame werk van Christus en dat zij daarop, en alleen daarop, vertrouwen moeten leren stellen. Het offer van Christus is eens en voor altijd gebracht. Dat in tegenstelling tot de veelheid aan offers die ten tijde van de oude cultus dagelijks gebracht moesten worden.

#### 4.2. Offerterminologie als troost

In de twee plaats gebruikt de Hebreeënschrijver de offerterminologie als troost voor de adressanten. Christus is immers de ultieme hogepriester die voor de adressanten pleit bij God. Juist omdat hij bij God zelf is, kan hij dat ook doen. De adressanten mogen met vrijmoedigheid tot God gaan (Heb 4:16) omdat Christus als hogepriester en door zijn offer die weg voor hen geopend heeft. Zij bevinden zich met Christus immers niet meer in het heilige (het oude verbond), maar in het heilige der heiligen<sup>311</sup>, in de nabijheid van God. Hun geweten is door het eenmalige offer van Christus gereinigd (Heb 9:14).

De Hebreeënschrijver wijst de adressanten op de zekerheid van de hoop ‘die tot achter het voorhangsel in het heiligdom’ reikt (Heb 6:19). Daarmee wijst hij op de zekerheid van het

---

<sup>309</sup> Zie hoofdstuk 1.1.2 over de adressanten.

<sup>310</sup> S. Haber, *From Priestly Torah to Christ Cultus*, 124.

<sup>311</sup> Vergelijk Heb 9:8 en 9:12.

werk van Christus voor de adressanten op basis van de belofte die God heeft gedaan. Bij dit laatste speelt, zoals wij zagen, Ps 109 (LXX) een grote rol. Christus is een eeuwige hogepriester en is zo aangesteld door God zelf. De troost is in Hebreeën verder gelegen in het feit dat Christus de weg van lijden heeft gekend. Dat brengt ons bij het laatste perspectief.

### 4.3. Offerterminologie als vermaning tot navolging

In de derde plaats speelt de offerterminologie een rol in de vermaning tot navolging van Christus. De adressanten worden door de Hebreeënschrijver opgeroepen om tot Christus buiten het kamp te gaan en de smaad van Christus te dragen (Heb 13:13). Het verlaten van het kamp verwijst dan vooral op het verlaten van traditionele geloofsinhouden. Deze geloofsinhouden hebben nu immers een nieuwe invulling gekregen op basis van het werk van Christus. Het dragen van smaad betekent voor de adressanten concreet het ondervinden van tegenstand vanwege het volgen van Christus. Daarbij kon men weerstand ervaren vanuit de eigen Joodse gemeenschap.

Deze smaad zal ook verstaan moeten worden tegen de achtergrond van vervolging waarmee de adressanten te maken hadden. Christus wordt met zijn lijden en sterven een voorbeeld van geloofsvertrouwen. Hij wordt in Hebreeën niet voor niets ‘de leidsman en voltooiër van ons geloof’ genoemd (Heb 12:2).<sup>312</sup> Zoals hij na zijn lijden de vreugde (χαρά) ontvangen heeft, zo geldt dat ook de adressanten in hun verdrukkingen.

---

<sup>312</sup> Heb 12:2 ἀφορώμετες εἰς τὸν τῆς πίστεως ἀρχηγὸν καὶ τελειωτὴν Ἰησοῦν, ὃς ἀντὶ τῆς προκειμένης αὐτῷ χαρᾶς ὑπέμεινε σταυρὸν αἰσχύνης καταφρονήσας ἐν δεξιᾷ τε τοῦ θρόνου τοῦ θεοῦ κεκάθικεν. “Kijk naar Jezus, de leidsman en voltooiër van ons geloof. Omwille van de vreugde die voor Hem in het verschiet lag, heeft Hij een kruis op zich genomen en de schande niet geteld: nu zit Hij aan de rechterkant van Gods troon.”

## Conclusie

Hier vatten wij de belangrijkste resultaten uit het onderzoek samen om te komen tot een beantwoording van de onderzoeksvraag: “Hoe functioneert de offerterminologie, daarbij uitgaande van het spreken over Jezus zowel als hogepriester en als offer, in het discours van de Hebreeënschrijver?”

Wij hebben gezien dat de Hebreeënschrijver zijn brief aan een joodshellenistische gemeente schrijft vanuit pastorale motieven. De adressanten lijdten onder vervolging en bevonden zich in een diepe geloofscrisis. Zij hielden vast aan overtuigingen van hun vroegere geloof, het Jodendom. Omdat hun geloof in Christus mede door vervolgingen is verzwakt, wijst de Hebreeënschrijver op de fundament van hun belijdenis (Heb 8:1). Daarvoor gebruikt hij taal die voor de adressanten bekend en aansprekend moet zijn geweest. Hierbij vormt de offerterminologie het centrum van waaruit en waarmee de Hebreeënschrijver zijn betoog vormgeeft.

Het oude verbond met zijn Levitische priesterschap en cultus wordt inferieur afgebeeld in vergelijking met het superieure nieuwe verbond waarvan Christus hogepriester is. De Hebreeënschrijver reduceert met opzet de oude cultus als een systeem dat alleen bezig was met de vraag hoe men uiterlijk rein kon worden. Daarvoor vermengt de Hebreeënschrijver de eigenschappen van verschillende offers met elkaar waardoor ten onrechte de indruk wordt gewekt dat de offers van de oude cultus slechts functioneerden met het oog op uiterlijke rituele reinheid. Het offer van Christus is echter eenmalig en reinigt niet alleen het lichaam maar ook het geweten. God wilde geen offers maar gehoorzaamheid. Juist dat is waar Christus aan heeft voldaan. Nu is hij door God zelf met een eed aangesteld tot een eeuwige hogepriester. Alleen zijn offer brengt de adressanten tot achter het voorhangsel bij God.

Hoewel Hebreeën in het NT uniek is met zijn expliciete typering van Christus als hogepriester, laat de Umwelt een ander beeld zien. Zowel in Joodse als in Joodshellenistische kringen komt de voorstelling van een verheven hogepriester zoals Christus voor. In Qumran komt Melchizedek voor als een rechter en middelaar. Hij wordt net als Christus in verband gebracht met de Grote Verzoendag. Bij Philo komen wij de Logos tegen waardoor God alles geschapen heeft. Hij fungeert bij Philo tevens als een middelaar. Hoewel deze Logos onpersoonlijk lijkt, kan Philo toch van hem zeggen dat hij empathie met het menselijke ras heeft. Hier liggen parallellen met het hogepriesterschap van Christus.



De Hebreeënschrijver is nog wel het meest uniek in zijn visie op Christus' verzoenend offer. Deze gedachte was zeker niet vreemd in die tijd. De synagogale martelaarstheologie getuigt er al van. Hier liggen interessante lijnen voor nader onderzoek. Met name als het gaat om de heiliging van Gods naam door degenen uit de stam van Levi. Ook in het NT zelf is de gedachte van een verzoenend offer al te vinden, en wel bij Paulus.

De combinatie met het hogepriesterschap van Christus lijkt onlogisch maar juist hierdoor kan de Hebreeënschrijver een heel scala aan thema's behandelen die relevant zijn voor de gemeente. De Hebreeënschrijver integreert in zijn betoog dus verschillende tradities die hij echter hanteert met het oog op zijn specifieke christologische vooronderstellingen.

De wetenschap dat Christus hogepriester is, geeft troost aan de adressanten. Zijn offer is echter, naast een reiniging van het geweten, ook een aansporing tot navolging. De adressanten worden daardoor opgeroepen om net als Christus de weg van lijden te gaan. Ondertussen mogen de adressanten weten dat zij een hogepriester hebben die aan de rechterhand van God in de hemel zit. Hij kent hun ellende omdat hij hun pijn zelf heeft doorleefd. Het is echter zijn gehoorzaamheid die hem uiteindelijk tot heerlijkheid bracht, dat mag ook de vaste hoop zijn van de adressanten.

## Bibliografie

### Monografieën en studies

- Anderson, D.R., *The King-Priest of Psalm 110 in Hebrews*, New York 2001
- Aschim, A., *Melchizedek and Jesus: 11QMelchizedek and the Epistle to the Hebrews*, in: Newman, G.C., Davila J.R. & Lewis, G.S., *The Jewish Roots of Christological Monotheism. Supplements to the Journal for the Study of Judaism 63*, Leiden 1999. p. 129-147
- Attridge, H.W., *The Epistle to the Hebrews and the Scrolls*, in: Avery-Peck, A.J., *When Judaism and Christianity Began, Essays in Memory of Anthony J. Saldarini*, Leiden / Boston 2004 (vol. 2). p. 315-342
- Averbeck, R.E., *Sacrifices and Offerings*, in: Alexander, T.D. & Baker, D.W., *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*, Leicester 2003. p. 706-733
- Carpzov, J.B., *Sacrae exercitationes in S. Pauli epistolam ad Hebraeos ex Philone Alexandrino*, Amsterdam 1750
- Chester, A.N., *Hebrews: The Final Sacrifice*, in: Sykes, S.W., *Sacrifice and Redemption, Durham Essays in Theology*, Cambridge 1991. p. 57-72
- Flusser, D., *Tussen oorsprong en schisma, Artikelen over Jezus, het Jodendom en het vroege Christendom*, Hilversum 1984
- Guthrie, G.H., *The Structure of Hebrews: A Text-Linguistic Analysis*, Leiden 1994
- Haber, S., *From Priestly Torah to Christ Cultus: The Re-Vision of Covenant and Cult in Hebrews*, in: *Journal for the Study of the New Testament* (28.1), London 2005. p. 105-124.
- Henten, J.W., *The Maccabean Martyrs as Saviours of the Jewish People, A study of 2 and 4 Maccabees*, Leiden-New York-Köln 1997
- Johnson, R.W., *Going Outside the Camp, The Sociological Function of the Levitical Critique in the Epistle to the Hebrews*, London / New York 2001
- Jonge, H.J. de, *Traditie en exegese, de hogepriester-christologie en Melchizedek in Hebreëen*, Leiden 1982
- Kosmala, H., *Hebraër-Essener-Christen*, Leiden 1959
- Kiuchi, N., *The Purification Offering in the Priestly Literature*, Sheffield 1987
- Lehne, S., *The New Covenant in Hebrews* in: Hill, D. & Horton, D.E., *Journal for the Study of the New Testament Supplement Series (44)*, Sheffield 1990
- Levine, B.A., *In the Presence of the Lord, A Study of Cult and some Cultic Terms in Ancient Israel*, Leiden 1974

- Lohse, E., *Martyrer und Gottesknecht, Untersuchungen zur urchristlichen Verkündigung vom Sühnetod Jesu*, Göttingen 1955 (2<sup>de</sup> druk 1965)
- Mason, E.F., *You Are a Priest Forever, Second Temple Jewish Messianism and the Priestly Christology of the Epistle to the Hebrews*, Leiden / Boston 2008
- Merklein, H., *Studien zu Jesus und Paulus*, Tübingen 1998
- Nauck, W., *Zum Aufbau des Hebraerbriefes*, in: Eltester, W., *Judentum-Urchristentum-Kirche. Festschrift für Joachim Jeremias*, Berlin 1960. p. 199-206
- Rainbow, P., *Melchizedek as a Messiah in Qumran*, in: *Bulletin for Biblical Research* 7, 1997. p.179-194
- Roukema, R., *De Messias aan Gods rechterhand*, in: den Herog, G.C. en Schoon, S. (red.), *Messianisme en eintijdverwachting bij joden en christenen*, Zoetermeer 2006. p. 92-107
- Roukema, R., *Jezus, de gnosis en het dogma*, Zoetermeer 2007
- S. Safrai, *Martyrdom in the Teachings of the Tannaim*, in: *Sjaloom, Ter nagedachtenis van Mrg. Dr. A.C. Ramselaar*, Arnhem 1983. p. 145-164.
- Schenk, K., *A Brief Guide to Philo*, Louisville / Kentucky 2005
- Sterling, R., *Ontology versus Eschatology: Tensions between Author and Community in Hebrews*, in: *Studia Philonica Annual: Studies in Hellenistic Judaism* 13, 2001. p. 190-211.
- Wengst, K., *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums*, Gütersloh 1972
- Williamson, R.H., *Philo and the Epistle to the Hebrews*, in: *Arbeiten zur Literatur und Geschichte des hellenistischen Judentums* 4, Leiden 1970
- Yadin, Y., *The Dead Sea Scrolls and the Epistle to the Hebrews*, 1958

## **Commentaren**

- Attridge, H.W., *The Epistle to the Hebrews, A Commentary on the Epistle of the Hebrews*, Philadelphia 1989
- Bruce, F.F., *The Epistle to the Hebrews*, Michigan 1990
- Gordon, R.P., *Hebrews*, Sheffield 2008
- Grabbe, L.L., *Leviticus*, Sheffield 1997
- Johnson, L.J.T., *Hebrews, A Commentary*, Louisville-London 2006
- Lane, W.L., *Hebrews 1-8*, Nashville 1991
- Lane, W.L., *Hebrews 9-13*, Nashville 1991
- Milgrom, J., *Leviticus 1-16, A New Translation with Introduction and Commentary*, New York 1991

Metzger, B.M., *A Textual Commentary On The Greek New Testament*, Stuttgart 1994

### **Lexica en vertalingen**

García Martínez, F., & Tigcheaar, E.J.C., *The Dead Sea Scrolls (Study Edition)*, Leiden 1998  
(vol 2)

Liddle, H.G., en Scott, R., *Greek-English Lexicon*, Oxford 1968

Martin, R.P. & Davids, P.H., *Dictionairy of the Later New Testament & Its Developments*,  
Illinois 1997

Sokoloff, M., *A Dictionary of Palestinian Aramaic of the Byzantine Period*, Jeruzalem 1990

Yonge, C.D., *The Works of Philo Judaeus, The Contemporary of Josephus, Translated from  
the Greek*, London 1854-1890