

TALMUD – Fariseism och Urkristendom

# TALMUD

## FARISEISM • och • URKRISTENDOM

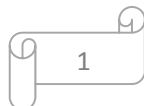
### FEM FÖREDRAG

STOCKHOLM  
HUGO GEBERS FÖRLAG

*Copyright by Hugo Gebers Förlag  
Stockholm 1933*

UPPSALA 1933

ALMQVIST & WIKSELLS BOKTRYCKERI-A.-B.  
33470



## INNEHÅLL

<i>Första föredraget: Talmud som livsmakt</i> .....	4
<i>Andra föredraget: Talmuds öde genom tiderna</i> .....	14
<i>Tredje föredraget: Nyorientering i kristen och judisk religionsforskning</i> .....	29
<i>Fjärde föredraget: Fariseism och urkristendom Hillel och Jesus</i> .....	39
<i>Femte föredraget: Fariseism och urkristendom: Gamaliel och Paulus</i> .....	59
Källförteckning och Ordlista .....	71

**D**enna skrift har framgått ur en artikelserie, publicerad i Göteborgs Handelstidning i februari 1933, och ur fem radioföredrag hållna hösten 1932 och våren 1933. Den här föreliggande omarbetningen vill ge en mera sammanhängande behandling av ämnet, sambandet mellan den talmudiska fariseismen och urkristendomen, utan att det helas karaktär av skiss uppgivits.

Talmud hör religionshistorien till. Den har tillkommit i en brytningstid, laddad med religiösa spänningar. Ur det profetiska Israel framväxa efter varandra den fariseiska judendomen och den judekristna församlingen. Mellan Gamla och Nya testamentet intar Talmud en egen plats och sprider ljus över dem båda. Den rabbinska visdomen från Palestinas och Babyloniens lärohus talar ur den till eftervärlden, på samma gång låter den oss förnimma ett genljud av den världshistoriska dispyten mellan fariseiska skriftlärda och urkristna apostlar.

Talmud är ock ett av tidens frågetecken en förunderlig aktualitet sveper kring de damm höljda folianterna. Allvarligt sökande människor, ej blott religionsforskare och teologer, stå spörjande inför denna gåtfulla boksamling, den prisade och smädade, den som många fördöma och få känna. Från skilda håll i vårt land ha allt flera vänt sig till mig med en vädjan: Säg oss med lättfattliga ord, vad Talmud är. Det syntes mig, att en dylik ärligt menad fråga förtjänade ett svar. Spänningen religionerna emellan kan måhända lättare övervinnas genom ömsesidig upplysning, än genom förstämnd tystnad. Vi bliva mindre orättvisa mot varandra, när vi bättre lära känna varandra. Denna anspråkslösa skiss avser *upplysning*, ej *apologetik*; den vill vara ett svar, ej ett försvar.

*Första föredraget:*

# Talmud som livsmakt

## 1.

Gamla testamentets religion hade med skriftprofetismen nått sin kulmen. Mose och profeterna hade inristat i människornas hjärtan absoluta krav, obekymrade om mänsklig begränsning: de fordrade icke vad som kan göras, utan vad som måste göras. Profeterna nöjde sig icke med att visa livets väg, de ville visa livets mål. De brydde sig icke om dagens allom synliga frågetecken; de sökte tillvarons dolda mening. Aningsfullt siade de om den ändpunkt till vilken vår jordeväg leder, skall leda, om slutmålet i det historiska skeendet. Profetens verksamhetsfält var ej politik, ej vad man med ett nutida ord kallar »det möjligas konst»; hans rop till människan syftade att - någon gång i tiden - möjliggöra det omöjliga. Den mark, på vilken profeten stod, var ej den egna tidens verklighet, utan det av alla tider åtrådda ideella tillståndet, den eskatologiska öververklighet, messianismen, som han trodde på och som han ville hjälpa till att skapa. Den profetiska förkunnelsen innebär ett program på mycket lång sikt, ett program som fordrar ihärdig förberedelse och en utveckling, som ödesbestämt går framåt. Profeten kräver obetingad rättvisa - detta dominerande krav är gemensamt för hela skriftprofetismen. Profeten fordrar ödmjuk lydnad, fredlig samlevnad, allfamnande människokärlek; han vill fostra till sedlig renhet, till hjärtats sannfärdighet, båda stegrade till det högsta - till fullkomlighet, till helighet. Över prästernas kultiskt organiserade religion reser profetismen en ideell religion, som skall förverkligas »i tidernas fullbordan», såsom all utvecklings ändpunkt och höjdpunkt. Denna ideella religion är ej »inlärt människobud», ej kultövning, ej inristad på tavlor; den är omedelbar gudsupplevelse (Daat-Elohim), den är verksam människokärlek (Chessed), den är inristad i hjärtat (Hos 6:6; Jer 31:33).

På denna grund vilar talmudismen, här ha vi att söka dess rot. Profetism och fariseism äro ej motsatser, utan utvecklingsstadier. »Senjudendom» är en vilseledande beteckning, i den mån den har en biton av senilitet, andlig avtyning och försvagad skaparkraft. Den rabbinska fromheten är i grunden en levande fortsättning av den profetiska religionen. Talmudismen möjliggör den inre förberedelse och den utveckling, som en gång i tiden skola leda till det av profeterna utstakade slutmålet.

Den talmudiska judendomen står fast förankrad i det Gamla testamentets trosvärld. Långt ifrån att övergiva pro-

fetismens absoluta krav, strävar den klarögd efter dessas förverkligande. Profeterna själva voro medvetna om, att de talade till kommande tider, att de formade i ord vad som skall ske i tidernas fullbordan. Den missförstådda och misstolkade rabbiniska »lagiskheten» är, i grunden ett tidsbetingat uttryck för profeternas helighetskrav. Den är en pedagogisk metod, ägnad att sakta och varsamt leda gemene man på väg mot höjden. »Den Helige, lovad vare Han, ville luttra Israel - därför gav Han det lära och bud i myckenhet» (Chananja ben Akaschja, Abot VI). Den Heliga skrift är och förblir livets grundval, den orubbliga, för alla tider förpliktande. Skriften är dock ej ett dött arv, förstelnat och mekaniserat. Den lever och ger liv, den är stadd i ständigt flytande, vardande, växande, likt allt som lever. Den kan liknas vid en själens klippa, ur vilken folkets andliga ledare generation efter generation slå levande vatten. Måhända klargör denna bild talmudismens förhållande till den Heliga skrift: skriften är klippan, den fasta, orubbliga, den muntliga läran är det levande vatten, som springer fram ur den.

## 2.

Förvandlingsprocessen i judendomens fromhetsliv under den talmudiska tiden är icke blott betingad av, en inre religiös utveckling, den måste ses mot bakgrunden av de historiska tilldragelserna. I och med den babyloniska fångenskapen (586 f. Kr.) träder det judiska folket, historiskt sett, in i en ny livsform: det förvandlas från ett statfolk, som levt samlat i sitt eget land, till ett diasporafolk, som sprides runt omkring i världen. Förskingringen blir alltmera omfattande och sätter sin prägel på Israels religiösa utveckling. Nya krafter bryta in i det judiska religionslivet, på en gång upplösande och danande, och tvinga till både motvärn och anpassning. Efter Alexander den Stores seger tränger hellenismen in i judiskt tanke- och trosliv. Det lyckas Juda Mackabi att bryta hellenismens upplösande makt (165 f. Kr.). Hundra år senare börjar tvekampen mellan Rom och Jerusalem, som leder till den judiska statens undergång, till det fariseiska centrum i Jabne och till den judekristna urförsamlingens uppkomst. Denna tragiska kamp mellan judisk gudsdyrkan och hednisk maktdyrkan, mellan det trosstarka Israel och det vapenstarka Rom, hör till de mest ödesdigra i hävderna. Rom kunde tillintetgöra den judiska staten, Israel förmådde dock rädda sitt andliga arv och i sin nya livsform såsom andlig nation överleva Rom. Mellan åren 70 och 135 kämpar den judiska staten sin dödskamp, men på samma gång reser sig Israels ande ur stoftet och börjar ett nytt liv. Titus och Hadrianus kunde med vapen kuva det lilla folkets hjältemodiga motstånd; men farisén Jochanan ben Sakkai lyckades att i Jabne återupprätta ju-

dafolket, det slagna, dock icke besegrade. På den judiska statens ruiner föddes en ny makt, starkare, motståndskraftigare, varaktigare än den som förstörts: den andliga judendomen. Ur tvekampen mellan Jerusalem och Rom har den rabbiniska judendomen framgått. Dess religiösa utveckling har funnit uttryck i den litteratur, som är samlad under benämningen Talmud.

### 3.

Man kan beteckna den skriftlärde Esras religiösa reform som talmudismens utgångspunkt. Esras reformation var ett resultat av de förändrade livsvillkoren i församlingen. Han frigör religionen från statlighetens bojor. Kultövningen göres oberoende av templet och av det egna landet. Vid sidan av Jerusalems tempel skapar han Synagogan, en rörlig medelpunkt för ett vittförgrenat församlingsliv. Församlingen blir det centrala och varaktiga i Esras nyskapelse, den blir kallad att träda i stället för staten. Vid sidan av den avtytande offertjänsten i templet inför han församlingsbönen. I gudstjänstens medelpunkt ställes den offentliga uppläsningen ur Moseböckerna (Toran), vilken till den dag som är utgör en väsentlig del av synagogans gudstjänst på sabbater och fester. Vad som i Esras reform i religionshistoriskt hänseende är särskilt anmärkningsvärt, vad som gör den till utgångspunkt för talmudismen, det är tolkningen av skriften, som han införde i gudstjänsten. I boken Nehemja (8:8) berättas därom: »Och de läste ur boken, ur Guds Tora, med tolkning; de utlade meningen, så att man förstod det lästa.» Meforasch, tolkad, är religionshistoriskt det avgörande ordet i denna sats. Det betyder att den religionsutvecklande skrifttolkning, som är den fariseiska talmudismens mest karakteristiska drag, härleder sig från Esra. Man kan icke helt avvisa hypotesen att namnet fariseer, på hebreiska Peruschim, sammanhänger med det ovan nämnda »meforasch» och antyder: skrifttolkare. Denna tolkningsmetod avsåg icke språklig och exegetisk tolkning, den var av praktisk-religiös art. Omdaning av det religiöst-sociala livet skulle ske i anknytning till skriftens ord, det nya skulle ympas in på det gamla trädet.

Denna efterbibliska muntliga tradition har vuxit fram på Palestinas och Babylo niens mark under nära ett årtusende (från den skriftlärde Esra till amorén Rabina, omkr. 450 f. - 500 e. Kr.). Det är anmärkningsvärt, att denna muntliga lära till stor del är en utompalestinsk produkt: den inledes i Babylonien (Esra) och avslutas i Babylonien. Dess äldre del, Mischna, tillkommer i Palestina; den yngre delen, Gemara, bär alltigenom församlingens prägel, prägn av det världsöppna sinnelag, som uppstår genom mångsidigberöring med främmande religioner och kulturer.

Det är denna tusenåriga traditionsutveckling som blivit fixerad i det egenartade bokverk, som heter Talmud. År 200 e. Kr. samlade patriarken Jehuda i Tiberias (rabbi Jehuda ha-Nasi) de under den tannaitiska tiden utformade religiösa och rättsliga bestämmelserna i Mischna. År 500 e. Kr. samlade Rabina i Babylonien de yngre rabbinernas, Amoréernas, utläggningar, diskussioner och tillägg i Gemara. I och med den babyloniska Gemara har det tusenåriga talmudverket fått sin avslutning. En ny andlig makt uppstår i Israel.

Talmud intar, både litterärt och religionshistoriskt sett, en plats för sig. Till sin art och beskaffenhet saknar den motstycke i världslitteraturen. Framför allt måste en sak fasthållas: Talmud intar icke en bok, utan en hel litteratur. Den är icke en religionsurkund i egentlig bemärkelse. Vid sidan av religiösa föreskrifter och läror behandlar den de mest olikartade ämnen, som ofta icke alls eller mycket litet ha med religion att skaffa.

En betydande del av Talmud utgör ett system av rättsnormer, ett slags corpus juris, omfattande straff- och civilrätt, äktenskaps- och familjerätt, föreskrifter för jordbruket, sociala bestämmelser. Detta visar, att Talmud blott till en del äger digniteten av en religionsurkund, såsom fortsättning av den Heliga skrift, men att den till sina övriga delar är en civil lagbok, tidsbetonad, betingad av lokala förhållanden. En del av dessa lokala lagar har självfallet i rättslig mening ej förpliktande kraft för kommande tider.

En annan omständighet måste här framhävas. Talmud är icke en enhetlig skapelse, icke uttryck för en bestämd, religiös eller etisk inställning: vitt skilda, ofta direkt motsatta religiösa riktningar, rättsuppfattningar, filosofiska och etiska åskådningar äro i den representerade. Trettio judiska generationer tala genom Talmud till eftervärlden, kämpande och drömmande, pinade och lidande generationer. Mera än tvåtusen författare kringspidda i Palestina och Babylonien, i Alexandria och Rom hava här förevigat det judiska folkets inre liv i en stormdiger tid. Ur de sextusen foliosidor, som utgöra den babyloniska Talmud (den samtidigt i Palestina tillkomna Talmud har icke blivit slutförd), talar det förskingrade Israel, det som förlorat sitt hem, men icke sin själ. Här har samlats allt, vad folket tänkt och känt, gudomligt och mänskligt, stort och smått, eviga sanningar och dagens flyktiga ingivelser. Vid sidan av religiösa grundsatser och ett omfattande system av rättsnormer innehåller Talmud praktiska föreskrifter av kultisk och ritualistisk innebörd, religiösa ceremonier och bruk: detta är Halaka. Men mitt i Halakans stränga och torra dialektik växa fantasiens doftande blomstergårdar, bokstaven och

kultövningar träda i bakgrunden, och Ordet, Guds levande ord, tonar i höghet och renhet, styrkande och eggande: detta är Haggada. Denna rymmer de fariseiska rabbinernas mångsidiga intressen, vetande, erfarenheter, visdomsläror, drömmar. Här finns teologi, metafysik, levnadsfilosofi, etik, astronomi, medicin, poesi, historia, legender, tidsbeträktelser, liknelser, predikningar. Allt är kaotiskt hopblandat, ofta föga sammanhängande, i en förvirrande oordning. Den ovane läsaren tror sig stundom vandra genom en urskog, där ingen väg skönjes. Dock den vane vet, att vad som här bjudes icke är ett med konstnärlig avsikt utformat litterärt alster; detta verk har tillkommit spontant och utan litterära anspråk. Det är viss mån samlade protokoll över diskussioner, som i flera hundra år pågått i de palestinska och babiloniska högskolorna. I dessa diskussioner framkomma de mest skilda nyanser av fromhet och etiskt tänkande, tillfälliga samtal av aktuell natur, privata yttranden av lärare utan någon som helst förpliktande karaktär. Här taga de mest motsatta människotyper till orda: benådade personligheter med ett återsken av det gudomliga på pannan och enkla småborgare, ibland naiva, ibland trångsynta. Vi möta här världsfamnande andar, skalder, siare, vid sidan av småaktiga pedanter. Här ett exempel på skilda tankenyanser: I två och ett halvt år tvistade Schammaiskolan och Hillelskolan. Den ena ansåg det vore bättre för människan att inte ha blivit skapad än att ha blivit skapad; den andra ansåg det vore bättre för människan att ha blivit skapad än att inte ha blivit skapad. Därpå enades man om att det visserligen hade varit bättre för människan att icke ha blivit skapad, men eftersom hon en gång är skapad, skall hon rannsaka sitt leverne, dvs. uppfylla sin plikt och göra det bästa möjliga av livet (B. Erubin 13b).

Den muntliga läran är till sitt väsen ingalunda ett utslag av fanatisk bokstavstro (en i vida kretsar vedertagen feluppfattning). Jag för min del anser den talmudiska religionsutvecklingen, där den når högt, vara resultatet av en djupgående religiös förnyelse, måhända en av de märkliga religionshistorien känner. Det egenartade med denna utveckling är, att den på en gång är bunden och fri. Den håller orubbligt fast vid den Heliga skrift, men den hämtar nytt liv ur det gamla ordet. Ordet är förpliktande, men varje ny generation vidgar dess innebörd. Ur den gamla, helgade klippan slås jämt på nytt levande vatten. Tannaiten rabbi Ismael (mitten av 100-talet) finner denna tanke i skriftsatsen: »Mitt ord är likt eld, likt hammaren som krossar klippan» (Jer 3:29; B. Sanhedrin 34a). Guds ord är ej likt människans, det har mera än en mening. Vem vågar tömma ut ordets innehåll en gång för alla och säga: Här är allt, det finns intet mera däri. Kan man pressa in rosens doft i en



ask och säga: Här är blommans innehåll? Människans ord har blott en mening, men Guds ord är en levande kraft, som växer och alstrar nya värden. »Liksom hammaren slår många gnistor, så spruta ur skriftordet flera meningar». Det talar till urtiden och till alla tider, det talar till varje ny generation på dess eget språk, det innefattar alla ofödda möjligheter, som legat inneslutna i urbegynnens sköte.

Denna muntliga tradition har icke vuxit fram ur intet, den svävar icke i luften; den hämtar icke heller sin auktoritet från lärarens person. Den rabbinska religionsläran känner icke till något personligt Jag. Talmudrabbinen är blott verktyg, lärare, tolkare: blott det uppenbarade ordet har auktoritet, blott i den mån han stöder sig på det, äger hans förkunnelse kraft och giltighet. Fariséerna ha icke framträtt inför sin generation och förkunnat: Vi inleda en ny utveckling, vi upphäva Skriftens förpliktande auktoritet. Tvärtom. De använda olika metoder, formella och sakliga, logiska och dialektiska, för att ur Skriftens text tolka ut, vad en förändrad tid tänkt och känt. Talmud var i den judiska religionshistorien en fredlig revolution, en revolution utan våldsamheter, utan omstörtningar; man lät de gamla murarna stå kvar, men innanför murarna företog man väsentliga omplaceringar, och när det visade sig outhärligt tvekade man icke att bygga nytt inom den förefintliga ramen.

I en liten talmudisk skrift, Mischnatraktaten Pirke Abot, Fädernas Tänkespråk, upprättas en traditionskedja, som åskådliggör sammanhanget mellan talmudismen och den bibliska religionen. Traktaten inledes med följande ord: »Mose emottog Toran från Sinai, och överlämnade den till Josua, och Josua till De Gamla, och De Gamla till profeterna, och profeterna överlämnade den till den Stora Församlingens män» osv. Denna traditionskedja börjar med Mose och sträcker sig till Hillel och Schammai, med vilka sistnämnda den egentliga tannaitiska länken i traditionskedjan inledes. Jesus syftar på detta sammanhang mellan fariseismen och bibeln, då han säger (Matt 23:2): »På Moses stol sitta de skriftlärdar och fariséerna.»

#### 4.

Man bör bedöma Talmuds lära, såsom man brukar bedöma all kultur, efter dess högsta tinnar. Vad som är väsentligt i Talmud får man icke söka i detaljer i enstaka föreskrifter ej heller i enstaka satser. Väsentlig är den anda, som lever i fariseismen väsentlig är den grundval, på vilken hela denna byggnad vilar. I medelpunkten av den fariseiska fromheten står helighetskravet. Man kan säga, att vid ingången till fariseismen äro inristade skriftorden (3 Mos 19:2): »Helige skolen I varda, ty helig är jag, Herren Eder Gud.» Man läg-

ger märke till ordet varda; ej vara, som det vanligen översättes. Vår levnadsväg är vardandets väg, utvecklingens väg. Vi äro icke, vi varda; vi stå ej stilla, vi äro oavbrutet stadda i rörelse. Än glida vi nedåt, när krafterna svikit, än lyfta vi oss uppåt, när vingarna vuxit sig starka. Den helighet, som här avses, är icke något överjordiskt, icke något utomvärldsligt, den skall ej förverkligas i kontemplation, ej i själens försjunkande i oändlighetens rymder. Denna helighet är alltigenom jordisk och mänsklig, den skall levas, den skall och kan förverkligas i den dagliga gärningen, av envar, här och nu. Den talmudiska religionens kärna återfinnes måhända i det löftesord, som Israel uttalat vid Sinai: »Naase» — Vi skola göra det. Det räcker icke med tron allena, med bekännelsen allena, lika litet räcker det med läran allena, med studiet och kunskapen av Toran. Allt detta fordras, men det är icke tillräckligt. Avgörande är det liv man lever, de handlingar man begår var dag och var timme. Avgörande är, hur man fyller sin plats på jorden, hur man utför sin livsgärning, hur man samlever med sin nästa, i vad mån man går ren härifrån, med rena händer och ren själ.

Vad som förlänar denna livskänsla dess särprägel är en förening av religion och etik, av fromhet och moralitet, som ingenstans i religionshistorien är så konsekvent genomförd och så starkt utpräglad som i den profetisk-fariseiska läran. Här är moral icke konventionell överenskommelse människorna emellan och religion icke blott människans förbindelse med det eviga: bägge dessa krafter äro ett odelat helt, bägge gemensamt avse förverkligandet av det gudomliga i vår mänskliga tillvaro. Vår moralitet är ett utflöde av vårt gudomliga ursprung. Vi äro icke moraliska därför, att det är nödvändigt och nyttigt och blott i den mån det är nyttigt. Vi äro moraliska utan hänsyn till nödvändighet eller nytta, utan hänsyn till belöning eller straff, därför att viljan till det goda och kraften till självövertinelse äro lagda i vår själ. När några tannaiter, tillhörande Rabbi Akibas krets, tvistade om vilken skriftsats som innehåller det viktigaste i religionen, anförde Ben Asai (100-talet) satsen ur första Moseboken 5:1: »Detta är berättelsen om människans härkomst: när Gud skapade människan, gjorde han henne till Guds beläte (Gen. R. 24).» Ben Asai har här uttalat det karakteristiska i fariseismens livskänsla. Medvetandet om vårt gudomliga ursprung är källan till både vår religion och vår moral; ur detta strömmar känslan av vår mänskliga höghet och, av ansvaret för våra handlingar. När den tyske diktaren hos sin tid ville väcka känslan av människans ofrånkomliga förpliktelser, mot vilka ingen individ och intet folk ostraffat kan bryta, sade han: »Der Menschheit Würde ist in Eure Hand gegeben,

bewahret sie.» Fariséerna däremot synas säga: Det gudomligas värdighet är given i eder hand, I ären ansvariga för den. Den tanke, som först uttalades av profeten Hesekiel (kap 36), att vi människor genom vårt leverne kunna helga eller vanhelga Guds namn (Kiddusch-Haschem och Chillul-Haschem), utlägges av en talmudlärare så, att vi människor bära det gudomligas öde på våra skuldror. Det ligger i vår makt att upphöja jordelivet eller att förnedra det; att adla det eller att smutsa ned det. Tannaiten Simon ben Jochai (andra hälften av 100-talet) tolkar Jesajas ord (43:12): »I ären mina vittnen, och jag är Gud» - om I ären mina vittnen, är jag Gud, men om I ej ären mina vittnen, om I leven så, att edert liv ej vittnar om edert gudomliga ursprung, är jag ej längre Gud», dvs. då har Gud ej längre någon hemvist i människans liv (Tanchuma, Wajigasch).

Så gott som alla fariseiska lärare äro ense i denna principiella uppfattning: gärningen är det primära i all religion, det primära och det väsentliga. Allt annat, riter, gudstjänstformer, traditioner, är sekundärt och ej i lika mån väsentligt. Gång på gång betona talmudlärarna skillnaden mellan dessa tvenne beståndsdelar i det religiösa livet. I den utomkanoniska talmudskriften Sifra ger en tannait följande tolkning till skriftordet (3 Mos 18:4): »Mina rätter skolen I uppfylla och mina stadgar skolen I hålla» - rätter och stadgar äro två skilda arter av religiös verklighet. Rätter äro etiska föreskrifter, stadgar däremot ritualistiska. Rätter äro moraliska krav, som äro förpliktande icke därför att de stå i skriften, utan därför att de äro inneboende i den mänskliga naturen. Stadgar däremot äro religiösa normer, som vi efterleva, därför att de äro skrivna och som sådana blivt en helgad tradition. Moralen bär sin evidens inom sig själv, ritualismen hämtar sin auktoritet ur Skriften. Den friare uppfattningen om rituallagen, som kommer till uttryck i Nya testamentet, är ingalunda främmande för talmudlärarna. Tanken att »Sabbaten är gjord för människans skull och icke människan för sabbatens skull» återfinnes i nästan samma ordalag både i Talmud (Mischna Joma VIII, 6 m.fl.) och i Nya testamentet (Mark 2:23-28; 11:27). En berättelse i Midrasch (Lev. R. IX, 7) illustrerar denna uppfattning:

Abba Tachna gick en kväll före sabbaten till staden och hade sitt knyte över axeln. Då mötte han en spetälsk, som låg vid vägen. Denne ropade på honom: Rabbi, gör en välgärning och för mig till staden. Då tänkte han: Om jag låter mitt knyte ligga här, vad skall då jag och mitt hus leva av under sabbaten. Låter jag åter den sjuke ligga kvar, så försyndar jag mig mot min själ. Vad gjorde han? Han lät den goda driften segra över den onda och förde den spetälske till staden. Sedan vände han om och hämtade sitt knyte och kom ej till staden, förrän solen hade gått ned.

(Sabbaten börjar vid solnedgången och då är bärandet av bördor förbjudet.) Då tänkte han för sig själv: Har jag manne vanhelgat sabbaten? Men en röst ropade till honom från himlen: »Gå, ät ditt bröd med glädje och drick ditt vin med glatt hjärta, ty Gud har funnit välbehag i din gärning».

Med all önskvärd tydlighet belyses det inbördes förhållandet mellan det etiska och ritualistiska av Jochanan ben Sakkai. En gång tillfrågades han om meningen med föreskriften (4 Mos 19) beträffande kultisk rening. Det svar han gav, kan anses såsom den modigaste tolkningen av den talmudiska »lagiskheten». Han säger till sina lärjungar:

»Vid edert liv säger jag eder, icke gör den döde oren, och icke gör offervattnet ren. Men den Helige, prisad vare Han, säger: Jag har givit eder en lag, jag har satt för eder en gräns, mån I aldrig överskrida den (Num. R. XIX, 4)».

Fariséerna ha icke nöjt sig med att lära heligheten, de bästa av dem ha förverkligat den i sitt personliga liv. Man finner Talmuds ande icke blott i lärosatser. Tannaiterna själva återspegla Talmuds ansikte. Vad som är oförgängligt i Talmud, bör man söka hos de ledande personligheterna, i dessas liv och karaktär. Denna samstämmighet mellan lära och liv är ett av de mest karakteristiska och på samma gång mest tilltalande dragen hos fariseismen. Jag vill belysa detta med ett exempel.

Fariséerna skatta det kroppsliga arbetet mycket högt: flera ställen vittna om denna allmänt vedertagna uppfattning. I Pirke Abot (II:I) heter det: Älska hantverket och hata lärdomsyrket (rabbinatet). På ett annat ställe heter det: »Flå ett as på gatan och säg icke: jag är präst, detta passar mig ej ... Gör hellre din sabbat till vardag än att falla människor till last» (B. Pesachim 113a).

Förhållandet av arbetet var icke blott sköna ord. Flera bland de fariseiska tannaiterna livnärde sig på kroppsarbete. Det bjöd dem emot att leva på sin lärdom och sin fromhet. Vi möta här en i religionshistorien måhända ensamstående företeelse: religiösa folkledare, som tillbringa dagen med tungt kroppsarbete och ägna natten studier och allvarligt forskningsarbete. Hillel kommer från Babylonien till Palestina för att förkovra sig i läran: han tjänar sitt levebröd som dagkarl eller som vedhuggare. Kvällarna tillbringar han i lärohuset, vid Schemajas och Abtalions fötter. Rabbi Akiba är i sin ungdom skogsarbetare. Bland hantverksidkande talmudlärare nämnas Rabbi Jochanan, sandalmakaren; rabbi Jizchak, smeden; rabbi Jehoschua ben Chananja, nålfilaren. Dessa äro några exempel bland många.

## 5.

I det inre spänningsförhållandet mellan lagens ord och lagens mening, mellan levnadsfromhet och ceremonialfromhet, ligger nyckeln till den envisa tvisten om den rabbiniska »lagiskheten». Alltsedan begynnelsen av den jude-kristna idébrottningen har denna beteckning klistrats som en etikett på talmudismen. Men denna lagiskhet var alltid medel, icke mål. Icke ligger heligheten i uppfyllandet av lagar, men lagbundenheten fostrar människan till godhet och renhet. Häri befinner sig fariseismen, där den är äkta, i full överensstämmelse med Gamla testamentets profeter. Lagens ok, varom Paulus talar, är ingalunda ett av en dunkel, straffande makt pålagt ok, under vilket förblindade människovarelser leva fram sitt träldomsliv. Det är fastmer det självvalda himmelrikets ok, Oll Malkut Schamajim, som vi av fri vilja, i full medvetenhet tagit på oss, därför att det leder till själens fulländning. Allt är i Guds hand, heter det, med undantag av Guds fruktan (fromhet) (B. Berakot 33b), - den är i vår egen hand, den beror på vår fria vilja.

Även denna tanke ha fariseerna icke blott lärt, utan i möjligaste mån förverkligat i sitt liv. De ledande lärarnas personliga liv var alltigenom präglad av strävan efter själslig och moralisk fulländning. De största bland dem nådde fram till harmoni mellan lära och liv. Måhända har talmudismens ande fått sitt mest övertygande uttryck i rabbi Akibas martyrdöd. Berättelsen om Akibas sista stund på bålet i Caesarea säger mera om den efterbibliska judendomens väsen än hundratals talmudcitater, lösryckta ur sammanhanget. Rabbi Akiba deltog i Simon Bar-Kochbas resning mot romarna. År 135 e. Kr. föll fästningen Betar i romarnas händer, det sista ställe där judarna med vapen i hand försvarat sin statlighet. Akiba dömdes till att brännas på bål. Tineius Rufus ledde avrättningen i egen person. På hans befallning omringades Akiba av en trupp legionärer, utrustade med glödande järntänger, med vilka de sleto sönder hans kropp. Orörlig stod Akiba på platsen och med ett överjordiskt leende på läpparna förrättade han sin sista bön. Runt omkring stodo lärjungarna och brusto i gråt.

Akiba sade till dem: Varför gråten I? Hela mitt liv har jag längtat efter den stund, då jag skulle få uppfylla budet (5 Mos 6: 5): »Du skall älska den Evige din Gud av hela ditt hjärta, hela din själ och all din kraft». Nu är stunden inne. Skall jag då icke med glädje uppfylla det? Han lyfte den slocknande blicken mot himmelen och ropade med all kraft bekännelseorden »Schema Jisrael – Hör, Israel, den Evige vår Gud är en (enda, enig Gud), och han dröjde vid sista ordet, Echad (den Ende), tills själen flydde ur den sönderslitna kroppen (B. Berakot 61b).

På det brinnande bålet har den döende Akiba med övermänsklig kraft vittnat om den rabbinska fromhetens äkthet och djup. Tydligare än med ord visade han med sin offergärning, att denna fromhet är en tjänande fromhet, ej en erövrande, en fromhet, som står i Guds tjänst och i människosläktets tjänst. Som den förkroppsligade Gudstjänaren står Akiba på bålet i Cesarea, 700 år efter Jeremia, och fortsätter profetens martyrskap. Om honom gäller vad Deuterocesaja sagt om Gudstjänaren (Jes 53:7)

»Han blev plågad, fast han ödmjukade sig och icke öppnade sin mun. Likt ett lamm, som föres att slaktas, likt ett får, som står tyst inför dem, som klippa det, han öppnade icke sin mun.»

*Andra föredraget:*

## **Talmuds öde genom tiderna**

### **1.**

Den livgivande kraft, som Talmud skänkt det judiska folket i förskingringen, skildrar nutidens största hebreiska skald, Bialik, i en ungdomsdikt, betitlad »Om du vill känna». (Den föreligger i svensk tolkning i »Nyhebreisk lyrik», Stockholm 1920, sid. 42-45). Där läses bland annat:

Om du vill känna den djupa källa,  
där dina bröder, de dödade, druckit  
i nödens dagar själens styrka och eld -

-----

besök lärohuset, det gamla, murkna!  
Då se dina ögon kanhända än i dag  
i väggarnas flytande skuggor, i dunklet,  
ensamma ax, skuggor av något förlorat, judar,  
exilens barn, som släpa sitt tunga ok,  
som glömma sin bittra plåga vid talmudböckernas blad,  
som glömma sitt armod vid sagornas ord,  
som bortsjunga hela sin nöd med psalmernas hymner.  
Då skall ditt hjärta säga åt dig, att din fot beträtt den tröskel,  
som för till vårt livs hus,  
och att ditt öga skådat vår själs källa.

Man kan knappast mera träffande uttrycka den verkan, som Talmud utövat på sextio judegenerationer. Talmuds öde genom tiderna är lika exempellöst som det folks öde, som frambragt den. Upphöjd till skyarna av ett helt folk, har den på samma gång i alla tider varit missförstådd och felbedömd. För Israel en »själens källa», blev den

för den omgivande världen en källa till misstroende och förargelse. Inne i ghettot en härskande livsmakt, enda ämnet för de ungas studium och de vuxnas andliga intressen, blev den ute i världen satt på de anklagades bänk, föremål för en världshistorisk rättegång, som ännu icke är helt avslutad. Den teologiskt färgade propagandan mot Talmud, som pågått sedan århundraden, har varit mera än blott en religionsvetenskaplig strid. Den ledde ofta till fientligheter mot Israels folk. I den sekelgamla kampen för och emot judendomen har Talmud alltid stått i främsta ledet; till en viss grad gör den det fortfarande.

Den talmudiska boksamlingen har ej genom auktoriserad myndighet blivit erkänd såsom kanoniserad religionsurkund. Den har dock, de facto, under många århundraden innehaft - och innehar till den dag som är - en dylik ställning på grund av den fostrande verkan den utövat på det förskingrade judafolket sedan vår tidsräknings begynnelse. Talmud har skänkt det instängda ghettofolket äkta fromhet, sedlig renhet, andlig kultur. Dess studium var ej något monopol för skriftlärda och rabbiner. Talmud blev en folkbok, som alla ville taga del av och värmas av, fast det var icke allom givet att finna sig till rätta i dess irrgångar. Även den enklaste mannen, arbetaren, hantverkaren, småhandlaren, brukade på sabbater lyssna till populära föredrag i bönehusen, i vilka de funnit andlig lyftning och njutning. Så var förhållandet vid vår tidsräknings början och så har det till en viss grad förblivit tills nu. På Jesu tid fanns det i Jerusalem, enligt talmudisk uppgift (B. Ketubot 105a), 480 skolor bestående av en lägre avdelning för bibelläsning och en högre för rabbinska studier. Om den judiska uppfostran på Jesu tid skriver den samtida judiskalexandrinska filosofen Philo (Legatio ad Gajum, ed. Mangey, II, 57): »Dessa (judiska barn) bliva så att säga redan i lindan av föräldrar och uppfostrare undervisade i de heliga lagarna och de oskrivna traditionerna.» Detta bekräftar av Josephus i den apologetiska skriften »Contra Apionem»: »Mera än om allt annat, skriver han, vinnlägga vi oss om våra barns uppfostran ... När vi tillfrågas om religiösa föreskrifter, kunna vi lättare anföra dem än våra egna namna» Enligt Luk 11:47 ägde Jesus redan vid 12-årsåldern så goda kunskaper i de rabbinska traditionerna, att han i templet i Jerusalem kunde diskutera med de fari-seiska skriftlärda. Detta förhållande har i det öst judiska ghettot icke nämnvärt förändrats: i Kovno eller Vilna kan man ännu i dag möta 12- och 15-åringar, som i lägre och högre talmudskolor (Cheder och Jeschiba) med brinnande iver hängiva sig åt studiet av de talmudiska skrifterna. Judendomens stora diktare och tänkare ha danats i Talmuds dialektik och levnadsvisdom: Saadja Gaon och Samuel ha-

Nagid, Salomo Gabirol och Jehuda ha-Levi, Mose och Abraham IbnEsra, Maimonides och Spinoza (Goethe framhäver den »rabbinska bildningens» inflytande på denne), likasom judendomens tänkare och drömmare i nyare tid, från Moses Mendelssohn till Achad-Haam.

TITELBLAD

av judisk-tysk översättning av *Pirkê Abot*, Prag, 1670.  
(Ur Bischoff, Kritische Gesch. d. Talmudübersetzungen)

**פִּרְקֵי אֲבוֹת**

דעו זמן דים סתיקין אין טייטן גמרו וואו  
 כשיידן • רדין זמן (יטן) אין מוננוסבר  
 מ' בידין יחונערין סל טיני בעשיים מונ  
 ג'טט סורכט דרין גסירן • וואו אננוי  
 חכמים האכן מונטאן אויגרינדן • ויט  
 זיך רער אפנטט ג'טל כהעפטן טן היסה  
 יחברד מונזין חורה מונדער זאלניין  
 באפוצה מין ויין פשא ופלת מונס חורה  
 אונסן חנדרי געטיצירית ויט זיך רער  
 אפנטט ואל הלטן • וואו זענערט ער דוכה  
 זיין אק ערן זאלטן •  
 הרחם כבשלח ארוננו הבייחם כאוד חקיבר  
 לעפ'אס השם יד' חורו ויג'ל כרכומו אכ'ן

Pirkê Abôth,

das sein die Perakîm<sup>1)</sup> in Teitschen<sup>2)</sup> gar wol bescheidn. Drin(ne)n soln leienen<sup>3)</sup> Manen<sup>4)</sup> un Weiber ale beidn. Sie wern<sup>5)</sup> vil scheene Mâasim<sup>6)</sup> un Gots Forcht<sup>7)</sup> drin(ne)n g(e)finden. Was unsre Chachamîm haben als tan ausgrinden.<sup>8)</sup> Wie sich der Mensch sol b(e)heftn<sup>9)</sup> an Ha-Schêm jithbarêch<sup>10)</sup> un sein Thorah<sup>11)</sup> un das er sol sein ba-emunah<sup>12)</sup> in sein Masematten<sup>13)</sup> un Sechorah<sup>14)</sup> un vil andre gute Middôth<sup>15)</sup> wie sich der Mensch sol haltn. So wert<sup>16)</sup> er sochêh<sup>17)</sup> sein in Ern zu altn.<sup>18)</sup>

(Hebreiska) Unter der Regierung unseres durchlauchtigsten Herrn, des Kaisers Leopold, der Herr erhöhe seine Majestät und vergrößere sein Reich, Amen!

<sup>1)</sup> Kapitel <sup>2)</sup> på tyska <sup>3)</sup> läsa <sup>4)</sup> män <sup>5)</sup> skola-finna <sup>6)</sup> ting <sup>7)</sup> gudsfruktan  
<sup>8)</sup> Vad våra vise begründat <sup>9)</sup> förhålla sig <sup>10)</sup> Gud, välsignad vare han <sup>11)</sup> Lära  
<sup>12)</sup> ärlig <sup>13)</sup> affär <sup>14)</sup> handel <sup>15)</sup> dygder <sup>16-17)</sup> bli värdig <sup>18)</sup> äldras med heder.

2.

Det var i övervägande rad Haggada, de etiska och poetiska partierna i Talmud, som påverkade de breda folklagren med sina stämningsmättade berättelser och uppbyggliga betraktelser om sedliga spörsmål och livsfrågor. Detta gäller i särdeles hög grad om den ovannämnda mischnatraktaten Pirke Abot. Denna lilla skrift, en samling av etiska och po-



pulärfilosofiska sentenser, hållna i aforistiskt tillspetsad form, lättfattliga och allom tillgängliga, uppenbarar mera om Talmuds sanna väsen än de vilseledande citat, som sedan århundraden gått från mun till mun; mera också än tidsbetonade detaljer i den talmudiska ritualismen, Halaka. Pirke Abot innehåller i koncentrerad form en del av det som är bestående i Talmud, det som sträcker sig över tid och rum, det evigt mänskliga. Denna lilla mischnatraktat har på ett särskilt sätt blivit folket kär: den blev den enda bland de sextiotre mischnatraktaterna, som vuxit sig in i den enkle mannens hjärta. I alla tider har den lästs av hög och låg och den har fått den högsta utmärkelse, som kunnat komma en bok till del: den har blivit upptagen i bönboken och utgör på vissa sabbater en del av liturgin.

Jag har ofta i min ungdom, på sabbatseftermiddagarna mellan påsk och veckofest, varit med i bönehuset och lyssnat till den sedvanliga föreläsningen ur Fädernas Tänkespråk. Det var oförlömliga stunder i det torftiga, kala rummet, som låg insvept i aftonskymningen. Den bleke mannen med det långa skägget satt där uppe vid bordsändan likt ett sändebud från en fjärran värld och utlade för oss uråldriga visdomsord. Runt kring mig såg jag enkla och fattiga människor, pinade av livets nöd: grovarbetare, bärare, hantverkare, bredaxlade, med kantiga ansikten och övermåttan stora händer; människor, som veckan igenom släpa fram sitt eländiga liv som lastdjur. Nu sutto de i det skumma bönehuset med förklarade ansikten och drömande blickar och lyssnade till dessa enkla, väckande ord, som förmådde förvandla lastdjuret till människa.

Djupt inristade sig dessa ord i mitt unga sinne. Var gång ett nytt namn eller en ny sentens anfördes, var det som talade tannaiten själv till mig. »På tre ting vilar världen - så hörde jag fariséen Schimon ben Gamaliel tala - på rätt, på sanning, på frid.» Jag har sedan dess gått genom flera skolor, icke minst genom livets tvångsskola, men något djupare, sannare och mera tvingande än detta enkla ord har jag ej lärt mig. Måhända har jag aldrig förr så omedelbart känt detta rop efter rätt, sanning och frid som nu.

Nu talade Hillel: »Var som översteprästen Arons lärjunge, älska friden och sträva efter frid, älska människorna och led dem till läran». Hela mannen, den milde, renhjärtade, genommänskliga Hillel skymtar genom dessa ord. Jag såg honom, med min inre blick, sittande i sitt stillsamma lärohus, i faderligt samtal med hedningar. I sitt umgänge med dessa gudssökande människor förverkligade han sitt ord: Älska människorna och led dem till läran. Han var en missionär av säregen prägel: han fattade sökande människor vid handen, tåligt och medkännande som en far fattar

sonens hand, och ledde dem på den väg de längtansfullt sökte. Det var en världshistorisk process, som tog sin början i Hillels lärohus. Två fientliga makter sträckte sökande händerna mot varandra, hednisk kraft stötte samman med judisk trosvissnet. När Hillel för dessa naiva människor förkunnade sina sublimes sanningar, var det som hade det gudomliga stigit ned på jorden, antagit kroppslig gestalt och blivit synbart och hörbart i denna änglablick, i denna smekande röst, i denna alltförstående människa Hillel.

Återigen talade Hillel till oss: den gången var det en historiefilosofi sammanpressad i en enda sats, en filosofi, som verkar så förunderligt aktuell i våra dagar. »En gång såg han en skalle flyta på vattnet. Då sade han till skallen: Därför att du har dränkt, har man dränkt dig; och till slut skola de, som dränkt dig, själva bliva dränkta.» Den unge gossen förstod då icke riktigt meningen, de andra icke heller. Nu förstå vi alla, att härmed uttalade en rättens och mildhetens man en förkastelsesdom över allt våld, både i det offentliga och det enskilda livet: världshistorien bekräftar denna förkastelsesdom.

Och det gick som en skälkning genom hela auditoriet, då vi hörde Akabjas allvarstunga maning: »Kom ihåg tre ting, så skall du aldrig råka i synd. Vet varifrån du är kommen, varthän du går och inför vem du en gång skall avlägga räkenskap.»

Vid utgången från lärohuset kunde jag med blicken följa de hemvändande: försjunkna i eftertanke släpade de sig med tunga steg hemåt till den gråa, fula verkligheten. Det tycktes mig, att de eviga orden länge återljödo i deras öron. Det var som lyste ett skimmer av den fariseiska levnadsvisdomen över deras panna.

### 3.

Talmuds yttre historia är omskuggad av tragik. Okunnighet, missförstånd och illvilja ha förenats till en fientlig makt, som på en gång riktade sig mot Talmud och det judiska folket. Det började med teologi och slutade ofta med antisemitism. Man riktade anklagelser mot Talmud, mot dess själlösa »lagiskhet», mot dess mindervärdiga etik, mot dess föregivna intolerans. Men dessa utmynnade i anklagelser mot judendomen själv. Man resonerade: denna bok, den efterbibliska judendomens urkund, är folksjälens spegel; det räcker att blicka in i spegeln för att veta, huru själen är beskaffad. De teologiska diskussionerna om Talmud ha mer än en gång lett till allvarliga judeförföljelser, de ha gjort sinnena mottagliga för en ödesdiger propaganda, som

eggade till misstro och våldsamerheter.

Redan de förkristna århundradena alstrade en propagandalitteratur, som riktade sina förgiftade angrepp med häftighet både mot judendomen och mot den begynnande kristendomen. Den grekiske retorn Cäcilius från första århundradet betecknar de första kristna såsom »en dunkel och ljusskygg nation, så monstros, så motbjudande, att de måste ställas utanför den övriga mänskligheten». Den äldsta sammanfattningen av anklagelserna mot judendomen gav den grekiske grammatikern Apion i Alexandria i ett digert arbete, avsett för kejsar Caligula. I denna pseudovetenskapliga skrift gav han en förvrängd framställning av judendomens historia, dess religionslära och tempeltjänst, för att hetsa det alexandriska folket till våldsamerheter. Apions skrift hade allvarliga följder. År 38 e. Kr. utbröto i Alexandria svåra judeförföljelser. Man frantog judarna alla medborgerliga rättigheter och skändade synagogorna. Därtill kom ett olidligt samvetstvang Caligulas bildstod skulle uppställas i templet i Jerusalem och dyrkas som en gudom. Judarna vägrade, som de alltid gjort. Denna vägran ledde till det ohyggliga blodbadet i Alexandria. Då sände Caligula sin fältherre Petronius i spetsen för en här till Jerusalem, där han med våld skulle uppställa kejsarens bildstod i templet. Men Petronius mötte oövervinnligt motstånd. Ensam bland Roms folk räddade då Israel tanke och trosfriheten. Ej med vapen fördes denna frihetskamp. Tiotusentals judar samlade sig i Akkodalen, kastade sig till marken och ropade till Petronius : »Endast över våra lik för vägen till templet.» På samma tid skrev den hasmoneiska konungen Agrippa till kejsaren: »Ingenting är mig mera kärt än den kungakrona du skänkt mig. Jag bönfäller dig: tag denna krona ifrån mig, blott du underlåter att vanhelga vad som är heligt för mitt folk. Är du besluten att låta resa din bildstod i templet och därmed tillintetgöra judendomen, tag då först mitt liv.» Tron visade sig den gången starkare än tvånget.

Motståndet mot samvetstvang fick på samma tid litterärt uttryck i Philos och Josephus skrifter: Mot Apion mm. Denna äldsta hednisk judiska religionsdispyt kan anses såsom förelöpare till den diskussion om Talmud, som pågick under hela medeltiden och fortsattes i nyare tid. Upp-takten till den anti-talmudiska polemiken gav Mattei tjugotredje kapitel, Jesu verop över de skriftlärdade. Den lidelsefulla kritiken mot fariseismen, ett uttryck för det spända förhållandet mellan rabbinerna och de äldsta jude-kristna församlingarna, har sedermera missbrukats: det har tilllämpats på hela talmudismen som religion och som livsmakt. Kritik mot fariseismens utväxter saknas icke i Talmud själv. Den babyloniska talmudtraktaten Sota 22b

uppräknar sju slags mindervärdiga fariséer, vilka betecknas såsom den »fariseiska plågan». Det har från religionshistoriskt håll till och med påpekats, att detta talmudställe är »kvintessensen av evangeliets skarpa straffpredikan, för vilken det möjligen tjänade som källa» (Elbogen). Sedan dess har Talmud varit utsatt för en systematisk anklagande kritik. Anti-talmudismen, närd av teologiska källor, fann under medeltiden uttryck i offentliga disputationer mellan rabbiner och katolska kyrkomän (ofta döpta judar). Disputationerna resulterade stundom i högtidliga talmudautodaféer: på vissa påvars eller kungars befallning hopsamlades på en plats de talmudexemplar man kunde få tag i och brändes på bål under högtidliga ceremonier. Dylika talmudautodaféer ägde rum 1242 i Paris, på i 500-talet i Rom och Cremona, den sista föranstaltades år 1757 av biskop Dembowski i Polen.

ב

קרוין און פון רש"י וואס הייבן קרוין חכמים יום וואס און מחתקים לילית הכבדים כדמייל בעת עין פון רש"י סוף סעל יוא וואס פון לילה און מתפלל קום בכה כדו לעמוד בתפלה מתוך דברות ר תתן למו וואס און העולם רגילין לירות שמוך למסורה אלא פשוט ראשונה וואס ג' פשוט היה לו לירוח ויקרבו לברך ביום סוף לכסיה ושתי לחמול בערכים עבד ראשון קום שמוך למטה אלא כסוף המיוק כדלמד בסמוך וואס תח הוא אטו כדו ו ויקר דאם כן מפקד כל היוגע כן לודלח תמלו באחיל תקטום פו באחזק כיו פני קום כן קום פל פשוט וכן קום פל ערבי וואס קל כל ויהוין דלמד תקין חסיה כן העה זה בסמוך גאולה פל ערבי לתעלה לכן כדת דלרביה קום כל בית הכנסת עיקר וואס הייך און קרוין ככ מעט ויס וילד קל כל יהודה דלמד פ תפלת הסדר דתמן תפלת המנהיגי פל מתח דהיה א פנא סורבו ויוד בסבל וזו המנהיג מתחיל וזו ערבו וואס הייך און מתפלל תפלת מנהיגי שמוך לחסיה וואס אחר פל המנהיג יל קל כדכין דלמד וזו תפלת המנהיגי עיר העירב וואס לתק הית דלת דלת הלכת לא כמד ולא כמד דעבר כה עבר ויעבר כמד עבר וזו קטו דהיו כמדו קולו דסדקי אדרידו סדקי מילח סל און מתפלל ערבי מדי לחסיה פל המנהיג מתוך דקל דסעט המנהיג כלה כדכדרי און מתחיל ערבי מדי לחסיה פל המנהיג יהודה ויוד היו וזו ערבו וואס מתפלל עמיה לא קל כל יהודה אלא כדכין על כן אחר רי דרואי קום כל בית הכנסת עיקר וואס מתפלל ערבי ערבי חכמי ויס פל כהני תתאו דתול דלמדו חכמי סדקי דהיו וזו משה סכני ארס כככפי להסב דהיו סעודת פס הוא היתה מעבר ויס ומחוקה פס היו וזו תפלה ויס דלוד ררב היה מנהיג פל סבת כעס כעס מתפלל גס היה קרוין קום סל אמתה הראיות משת דלמנו קום פל כה הוא עיקר וזו דקלח ביוסלמל למיה הוקרוין בכה וכו אחר רת סדקי רגילין לקרוין קום קודם תפלת כח סלנו אלא לעמוד בתפלה מתוך דברות מנהיג ומכאן נראה וזו סדקי קום על משתו סוף לברך ויס אטו כדו לירות אלא פשוט דלמנהיג לתני דסדקי כדו

מאימת

קרוין און פון רש"י וואס הייבן קרוין חכמים יום וואס און מחתקים לילית הכבדים כדמייל בעת עין פון רש"י סוף סעל יוא וואס פון לילה און מתפלל קום בכה כדו לעמוד בתפלה מתוך דברות ר תתן למו וואס און העולם רגילין לירות שמוך למסורה אלא פשוט ראשונה וואס ג' פשוט היה לו לירוח ויקרבו לברך ביום סוף לכסיה ושתי לחמול בערכים עבד ראשון קום שמוך למטה אלא כסוף המיוק כדלמד בסמוך וואס תח הוא אטו כדו ו ויקר דאם כן מפקד כל היוגע כן לודלח תמלו באחיל תקטום פו באחזק כיו פני קום כן קום פל פשוט וכן קום פל ערבי וואס קל כל ויהוין דלמד תקין חסיה כן העה זה בסמוך גאולה פל ערבי לתעלה לכן כדת דלרביה קום כל בית הכנסת עיקר וואס הייך און קרוין ככ מעט ויס וילד קל כל יהודה דלמד פ תפלת הסדר דתמן תפלת המנהיגי פל מתח דהיה א פנא סורבו ויוד בסבל וזו המנהיג מתחיל וזו ערבו וואס הייך און מתפלל תפלת מנהיגי שמוך לחסיה וואס אחר פל המנהיג יל קל כדכין דלמד וזו תפלת המנהיגי עיר העירב וואס לתק הית דלת דלת הלכת לא כמד ולא כמד דעבר כה עבר ויעבר כמד עבר וזו קטו דהיו כמדו קולו דסדקי אדרידו סדקי מילח סל און מתפלל ערבי מדי לחסיה פל המנהיג מתוך דקל דסעט המנהיג כלה כדכדרי און מתחיל ערבי מדי לחסיה פל המנהיג יהודה ויוד היו וזו ערבו וואס מתפלל עמיה לא קל כל יהודה אלא כדכין על כן אחר רי דרואי קום כל בית הכנסת עיקר וואס מתפלל ערבי ערבי חכמי ויס פל כהני תתאו דתול דלמדו חכמי סדקי דהיו וזו משה סכני ארס כככפי להסב דהיו סעודת פס הוא היתה מעבר ויס ומחוקה פס היו וזו תפלה ויס דלוד ררב היה מנהיג פל סבת כעס כעס מתפלל גס היה קרוין קום סל אמתה הראיות משת דלמנו קום פל כה הוא עיקר וזו דקלח ביוסלמל למיה הוקרוין בכה וכו אחר רת סדקי רגילין לקרוין קום קודם תפלת כח סלנו אלא לעמוד בתפלה מתוך דברות מנהיג ומכאן נראה וזו סדקי קום על משתו סוף לברך ויס אטו כדו לירות אלא פשוט דלמנהיג לתני דסדקי כדו

מאימת



קרוין און פון רש"י וואס הייבן קרוין חכמים יום וואס און מחתקים לילית הכבדים כדמייל בעת עין פון רש"י סוף סעל יוא וואס פון לילה און מתפלל קום בכה כדו לעמוד בתפלה מתוך דברות ר תתן למו וואס און העולם רגילין לירות שמוך למסורה אלא פשוט ראשונה וואס ג' פשוט היה לו לירוח ויקרבו לברך ביום סוף לכסיה ושתי לחמול בערכים עבד ראשון קום שמוך למטה אלא כסוף המיוק כדלמד בסמוך וואס תח הוא אטו כדו ו ויקר דאם כן מפקד כל היוגע כן לודלח תמלו באחיל תקטום פו באחזק כיו פני קום כן קום פל פשוט וכן קום פל ערבי וואס קל כל ויהוין דלמד תקין חסיה כן העה זה בסמוך גאולה פל ערבי לתעלה לכן כדת דלרביה קום כל בית הכנסת עיקר וואס הייך און קרוין ככ מעט ויס וילד קל כל יהודה דלמד פ תפלת הסדר דתמן תפלת המנהיגי פל מתח דהיה א פנא סורבו ויוד בסבל וזו המנהיג מתחיל וזו ערבו וואס הייך און מתפלל תפלת מנהיגי שמוך לחסיה וואס אחר פל המנהיג יל קל כדכין דלמד וזו תפלת המנהיגי עיר העירב וואס לתק הית דלת דלת הלכת לא כמד ולא כמד דעבר כה עבר ויעבר כמד עבר וזו קטו דהיו כמדו קולו דסדקי אדרידו סדקי מילח סל און מתפלל ערבי מדי לחסיה פל המנהיג מתוך דקל דסעט המנהיג כלה כדכדרי און מתחיל ערבי מדי לחסיה פל המנהיג יהודה ויוד היו וזו ערבו וואס מתפלל עמיה לא קל כל יהודה אלא כדכין על כן אחר רי דרואי קום כל בית הכנסת עיקר וואס מתפלל ערבי ערבי חכמי ויס פל כהני תתאו דתול דלמדו חכמי סדקי דהיו וזו משה סכני ארס כככפי להסב דהיו סעודת פס הוא היתה מעבר ויס ומחוקה פס היו וזו תפלה ויס דלוד ררב היה מנהיג פל סבת כעס כעס מתפלל גס היה קרוין קום סל אמתה הראיות משת דלמנו קום פל כה הוא עיקר וזו דקלח ביוסלמל למיה הוקרוין בכה וכו אחר רת סדקי רגילין לקרוין קום קודם תפלת כח סלנו אלא לעמוד בתפלה מתוך דברות מנהיג ומכאן נראה וזו סדקי קום על משתו סוף לברך ויס אטו כדו לירות אלא פשוט דלמנהיג לתני דסדקי כדו

ברכות א ב ג ד ה ו ז ח ט י יא יב יג יד יו יז יח יט

Traktat Berakot: Första sidan ur första Talmudupplagan hos D. Bomberg, Venedig 1520. (I mitten: Mischna o. Gemara, text. T. h.: Raschi-Kommentar; t. v. Tossafisternas Kommentar).

4.

Apions försök att sprida beskyllningar mot judendomen genom illvillig förvanskning av dess lära upprepades i början av i 500-talet av en döpt jude, Pfefferkorn från Köln. Striden mellan honom och Johann Reuchlin, den tyska humanismens förgrundsgestalt, inleder en långvarig litterär process mot Talmud. Pfefferkorn hade låtit döpa sig år 1506 och till följd därav råkat i strid med den judiska församlingen. För att hämnas på sina forna trosfränder underställde han kejsar Maximilian I en smädelseskrift mot Talmud, i

syfte att hos denne utverka tillstånd att få uppbränna alla judiska skrifter, som tillkommit efter Bibeln. Detta gav upphov till en flerårig fejd för och emot Talmud (en del dokument sammanhängande härmed äro samlade i boken *Epistolae obscurorum virorum*). Fejden växte sedermera ut till en djupgående schism mellan dogmatisk och humanistisk kristendom, vilken schism anses ha berett vägen för reformationen. Kejsaren anmodade ledande teologer att yttra sig om förslaget. Meningarna voro delade. I spetsen för dem, som kämpade för religions- och tankefrihet, ställde sig Johann Reuchlin. I en del publikationer försvarar han den judiska religionens existensberättigande; icke av teologiska, utan av kristna och humanitära skäl. Med skärpa vänder han sig mot den okunnighet och illvilja, med vilka Pfefferkorn och hans medhjälpare förfalskat Talmud. Han hemställer till noggrant övervägande, »ob es göttlich, löblich und niützlich sei die jüdischen Schriften zu verbrennen». Han tillägger: »Der Talmud ist nicht dazu da, dass jeder Lump mit ungewaschenen Füßen darübenlauff und sag, er känds auch.» Humanismen segrade den gången över dogmatismen. Kort efter denna strid lämnade påven Leo X boktryckaren Daniel Bomberg i Venedig tillstånd att ge ut Talmud i tryck. Den första upplagan av den babyloniska Talmud, omfattande trettiosex traktater i tolv folioband, utkom 1520-1523.

Den organiserade antitalmud-kampanjen i världslitteraturen börjar dock först på 1700-talet med Johann Andreas Eisenmenger, vilken kan betecknas såsom talmudförfalskarnas fader. Eisenmenger var professor i orientalska språk vid universitetet i Heidelberg. Han bedrev studier i den talmudiska litteraturen, dock gjorde han det icke i vetenskapligt syfte för att finna sanningen om judendomen, utan (såsom det var fallet med en del kristna talmudforskare) i apologetiskt syfte: för att bevisa den katolska lärans förträfflighet måste den judiska läran förvanskas till oigenkännlighet. Hans uppgift var att framställa judendomens lära såsom etiskt mindervärdig, intolerant och samhällsvådlig: icke judendomen så som den är, utan så som han ville ha den för att dokumentera sin tes. Hans bok, »Entdecktes Judentum», var i verkligheten »Verfälschtes Judentum».

På denna bok, som omfattar tvenne voluminösa band på sammanlagt tvåtusenettundra tättryckta kvartsidor, arbetade författaren (enligt Schudt) icke mindre än 19 år. Den utkom första gången i Frankfurt år 1700. Dess titel anger omisskännligt författarens i förväg bestämda syfte: »Entdecktes Judentum, oder Gründlicher und Wahrhaffter Bericht, Welchergestalt die Verstockte juden die Hochheilige Dreieinigkeit ... erschrecklicher Weise lästern und

verunehren ... und die gantze Christenheit auf das äusserste veyachten und verfluchen ... Allen Christen zur treuhertzigen Nachricht verfertigt.»

Till sitt yttre framträder Eisenmengers bok i förtroendeväckande, vetenskaplig gestalt. Den inledes med en alfabetisk bibliografisk förteckning av källskrifter, både på hebreiska och jiddiska («Teutsch-Hebreisch»), som författaren begagnat; deras antal uppgår till tvåhundra. I boken anföres de rabbinska texterna på det hebreiskt-aramaiska originalspråket med åtföljande översättning till tyskan och mer eller mindre tendentiös tolkning. Trots denna i yttre måtto vetenskapliga noggrannhet är denna bok i sin helhet en ödesdiger förfalskning av Talmuds anda och karaktär.

»Entdecktes Judentum» väckte oerhört uppseende och blev i viss mån en milstolpe i förhållandet mellan kristen och judisk teologi. Man hade i vida kretsar - både i judiska och kristna - det beklämmande intrycket, att denna skrift, genom sin grundlighet och icke minst genom sin skenbara objektivitet, var ägnad att störa sämjan trossamfunden emellan. Vissa delar av boken, de som senare mest användes i den anti judiska hetspropagandan, voro av den art, att de måste egga till judeförföljelser. Ett helt kapitel i boken går ut på att bevisa: att en jude icke får rädda en kristen, som befinner sig i livsfara; att de rabbinska lagarna befalla att döda kristna; att man icke skall anförtro sig åt judiska läkare och icke begagna sig av deras läkemedel. Dåvarande biskopen och kurfursten av Mainz anhöll hos kejsaren om att inhibera bokens spridning, påpekande att den »aus den schlimmsten Motiven hervorgegangen, die schlimmsten Folgen haben misse und auch der Kattolischen Kirche Schaden bringen könne». Bokens första upplaga blev förbjuden. Eisenmenger vände sig då till den judiska församlingen i Frankfurt med ett erbjudande att mot en ersättning av trettiotusen daler skaffa boken ur världen. Församlingen vägrade dock att betala för religiös fördragsamhet. Eisenmenger dog år 1704. Boken utkom med preussiske konungens medgivande i ny upplaga i Königsberg år 1711. Även den gången mötte boken i teologiska och politiska kretsar allvarlig opposition.

Eisenmengers metod bestod i huvudsak icke i handgripliga textförfalskningar, fastän även sådana förekomma i visst mått. Kampen fördes till synes efter ridderlighetens regler, med tillåtna vapen; men vapnen voro förgiftade. Eisenmenger gick tydligen ut från erfarenheten, att halva sanningar äro farligare än hela lögnen. Denna metod, som han drivit upp till virtuositet, bestod främst i ett suggestivt och tendentiöst urval av citat. Det är lätt att inse, att man med en dylik metod ur en boksamling av Talmuds omfång

och art kan plocka ut det man önskar och bevisa vad som helst. Denna metod har sedermera anammats av alla efterföljande antitalmudspecialister, dock utan »läromästarens» sakkunskap. Metodens falskhet består i främsta rummet däri, att man tar pars pro toto, dvs. att man identifierar enskilda satser med hela den talmudiska boksamlingen. Att skriva: Talmud säger det eller det, är i sig själv en förfalskning. Detta är lika ovetenskapligt, orimligt och vilseledande som att exempelvis skriva: den svenska litteraturen säger det eller det.

Denna metod har sedermera anammats i den rika antijudiska litteraturen jorden runt. De flesta talmudkritikerna bygga på denna lösa grund, som heter Entdecktes Judentum. Det otillbörliga i Eisenmengers metod är karakteristiskt för antitalmudismen i dess helhet. Man plockar fram ur de sextusen talmudsidorna satser eller satsdelar, man lösrycker dem ur sammanhanget, man anför dem ofta utan början eller slut. Man anger varken författarens namn eller hans tid, man förtiger under vilka historiska omständigheter det anförda citatet tillkommit. Intet folk skulle kunna bära ansvaret för varje uttalande, som någon författare vid något tillfälle gjort. Det kommer an på, i vilken mån den ifrågavarande författaren kan anses vara representativ för folket, om uttalandet gjorts i normala eller oroliga tider, under fred eller krig. Vi finna hos en och samma gammaltestamentliga profet milda och barmhärtiga ord, när han talar till nödställda och förtryckta, hårda och straffande ord, när han vänder sig till övermodiga och pliktförgätna. Man förbiser även, att det i de flesta fall är fråga om kontradiktiska uttalanden under diskussioner, då en uppfattning står mot en annan. I medelpunkten av fariseismens utveckling, möta vi tvenne skolor, som representera tvenne motsatta riktningar, Hilleliter och Schammaiter, vilka på många punkter, både ritualistiska och etiska, hade olika uppfattningar. När man i polemiskt syfte anför en talmudisk grundsats, måste man ha klart för sig, om det är den hillelitiska eller schammaitiska man avser.

Därtill kommer det bristfälliga i översättningarna: dessa äro i många fall felaktiga på grund av otillräckliga kunskaper i originalspråket eller ock tendentiöst förfalskade. Förfalskningen, och likaså missuppfattningen, underlättas därigenom, att talmudtexten icke är vokaliserad; en obetydlig avvikelse i uttalandet av den oskrivna vokalen kan ge satsen en motsatt mening. Man kan exempelvis på detta sätt förväxla den passiva verbalformen med den aktiva, så att en sats, som talar om »religiösa martyrer, som dogo för Guds skull», genom felläsning av det ovokaliserade verbum, förvandlas till »ritualmördare, som dödade av religiösa motiv».



Med liknande metoder kan man få fram anklagelser mot vilken religion som helst. Göttingenprofessorn Johann David Michaelis, en av 1700-talets protestantiska orientalist, skriver med avseende på Eisenmengers metod: »Sollte jemand in derselben Art ein 'Entdecktes Christentum oder Luthertum' schreiben und darin alles Schlechte, dass sich bei unseren Schriftstellern findet, einschliessen, so wurden wir, im Bewusstsein unserer Unschuld nicht Anstand nehmen, solch ein Buch ein Pasquill zu nennen» (Orient. u. ex-eg. Bibl. XV/117)



Entdecktes Judenthum. Titelblad till första uppl. 1700.

## 5.

Skildringen av den efterbibliska religionsutvecklingen vore bristfällig, om jag här icke nämnde den judiska mysticismen, Kabbala, och dess klassiska urkund, Sohar (Glans). I judendomens andliga liv intager mysticismen en beaktansvärd plats. Tidvis har den haft stort inflytande på det religiösa tänkandet och på fromhetslivet. Kabbalans ursprung förlorar sig i religionshistoriens dunkel. Den började som en esoterisk lära, begränsad till en trängre krets av invigde. Kabbalan är byggd på en uråldrig tradition, som till sitt innersta väsen var hemlig (*här* är detta epitet på sin plats, men ej då det gäller Talmud). Därifrån härleder sig också beteckningen Kabbala, som betyder en lära, som fortplantas från mun till mun, omedelbart, personligt.

De oss bekanta äldsta kabbalistiska spekulationerna anknyta till skapelsehistoriens hemligheter, Maase B'reschit, och till profeten Hesekiels vision av Guds vagn, Maase Merkaba. Enligt vad de föreliggande texterna ge vid handen härröra dessa spekulationer från vår tideräknings början. Ett märkligt ställe i Talmud berättar om ett samtal mellan den ledande tannaiten Rabban Jochanan ben Sakkai och hans lärjunge, Eleasar ben Arach. Skildringen är skakande i sin enkla höghet. De bägge männen befinna sig en dag på väg genom öknen. Jochanan rider på en mulåsna, Eleasar går bakom och driver på. Han vänder sig till läraren: Mästare, skulle du icke vilja utlägga för mig Hesekiels syn? Men Jochanan vägrar. Om Guds vagn - säger han - får man endast tala med en invigd. Eleasar börjar då själv utlägga synen. Jochanan stiger genast av åsnan, de båda männen hölja sig i bönemantlar och sätta sig på en sten under ett olivträd. Halvhögt talar Eleasar om Guds vagns hemligheter. Då han slutat, reser sig Jochanan, djupt skakad, kysser lärjungen på pannan och säger: Prisad vare Herren, som skänkt vår stamfader Abraham en son, som kan utlägga vår himmelske faders härligheter (B. Chagiga 11a).

I den äldre Kabbalans medelpunkt står läran om emanationen, det är läran om världens tillblivelse genom gradvis utstrålning. Kabbalisterna ville förklara, huru det kan tänkas, att Gud, den fullkomlige och oändlige, kunnat skapa denna vår jordiska värld, den ofullkomliga och ändliga. Det gudomliga urväsendet, så lär Kabbala, det sk. Ensof (den Ändlöse), utstrålade ur sig världsalltet genom förmedling av tio mellanväsen, kallade Sefirot, vilka följa på varandra i nedstigande led från det rent andliga till det kroppsliga.

De skrifter, vari denna lära utvecklas, äro övervägande pseudoepigrafiska: för att förläna läran auktoriteten av

uråldrig tradition, ha en del kabbalistiska böcker tillskrivits fingerade författare, patriarken Abraham, Mose, Akiba m.fl. I verkligheten ha de äldsta kabbalistiska skrifterna, som vi äga, tillkommit under tiden mellan 700- och i 1200-talen. Omkring år 1300 samlade en spanskjudisk kabbalist, Mose de Leon, den äldre Kabbalans fragmentariska texter till den stora urkunden Sohar, som utgavs under författarnamnet Schimon ben Jochai (i mitten av 100-talet). Boken är ordnad i form av kommentar till de fem Moseböckernas femtiotvå avsnitt. Namnet Glans är i hög grad betecknande för det som utgör denna mystiks särart och som skiljer den från den rabbinska talmudismen. Ej lära, ej vägvisning ville den ge; den ville sprida något av det evigas glans över tro och liv.

Den andliga rörelse, som utgick från Sohar, har under århundraden framåt i viss grad påverkat judendomens religiösa utveckling. Ur den framgick på i 700-talet den neomystiska rörelsen inom östjudendomen, kallad Chassidism, en av de märkligaste företeelserna inom den efterbibliska judendomen. Israel Baal-Schem, en fattig, fantastisk yngling, ensam, utan föräldrar, driver i årtal omkring på ensliga Karpaterfjäll och söker Gud. Han har tröttnat på riter, traditioner och böcker; tröttnat även på de konstgjorda murar, som lärdomens högmod och en förstelnad formalism rest mellan människa och människa, mellan människa och Gud. Denna primitiva människa med ett helgons själ och en drömmares fjärrskådande blick, som under tungt arbete för sitt uppehälle grubblat över de eviga tingen, är en av de stora upprorsmännen i religionshistorien - en, hos vilken själen rest sig mot bokstaven, gudslängtan mot dogmer, den personliga fromheten mot den organiserade församlingsreligionen. Den chassidiska rörelse, till vilken han lagt grunden, har skänkt miljoner östjudar kraft och tröst, levande religiositet, en fromhet som förverkligas i tanke och handling.

## 6.

Det ligger utanför ramen av denna skrift att i detalj granska de systematiska förfalskningar av citat ur Talmud och Sohar, vilka utgöra kärnan i den antijudiska litteraturen från Eisenmenger till vår tid. Jag vill dock anföra ett exempel, som är belysande för hela metoden. Det rör den kända beskyllningen, att Talmud påbjuder människoslakt för religiösa ändamål. Eisenmenger själv kunde trots sin omfattande beläsenhet icke anföra något talmudiskt citat i angiven riktning. Även den mest kompetente bland hans förelöpare, den spanske dominikanern Raymundus Martini, kunde i sin bok »Pugio fidei adversus Mauros et Judaeos» från mitten av 1200-talet icke anföra något ställe om ritu-

almord, fastän han hade tillgång till talmudhandskrifter, som icke undergått censurens strykningar. Eisenmengers eftersägare letade då efter lämpliga citat i den mindre kontrollerbara kabbalistiska litteraturen, framför allt i Kabbalans klassiska bok Sohar. Ett citat, hämtat ur denna skrift, som falskeligen satts i förbindelse med ritualmord, har i nyare tid fotograferats och offentliggjorts i den antisemitiska pressen i flera länder. Detta ställe skulle bevisa att Talmud påbjuder människoslakt.

Citatet i och för sig är riktigt. Den fotografiska reproduktionen stämmer med originalet. Men rubriken och översättningen äro falska. Sohar är inte Talmud: det hör till de eisenmengerska metoderna att rubricera alla rabbiniska skrifter, tillkomna hundratals år senare, under den vilseledande kollektivbenämningen Talmud. Men Talmud avslutades år 500 e. Kr. och de skrifter, som därefter tillkommit, ha med Talmud som sådan intet att skaffa. Detta gäller också Sohar; denna kabbalistiska kommentar till de fem Moseböckerna tillhör slutet av 1200-talet.

Det citerade stället nämner icke ett ord om människoslakt. Det talar om rituella djuroffer, som varit obligatoriska i det första och andra templet i Jerusalem, men som sedan andra templets förstöring (år 70 e. Kr) avskaffats och ersatts med församlingsbön. Sohartexten sysslar med skriftsatsen (4 Mos 1:51, mfl.) beträffande de aronidiska prästernas rätt att ensamma sköta altartjänsten. Enligt denna skriftsats var det under dödsstraff för icke-präster förbjudet att närma sig altaret: »en främmande, som närmar sig (altaret), skall dödas». Det i denna sats förekommande hebreiska ordet »sar» (zar) betyder ingalunda främling, ej heller icke jude. Det betyder: ickepräst, lekman. Den protestantiska kabbalaforskaren, Erich Bischoff, som är allt annat än judevän, skriver om denna elakartade misstolkning av det nämnda soharstället i »Die Kabbalah» (Leipzig 1903, fråga 86): »Diese und andere ... zitierten Stellen enthalten im Original nichts dergleichen, sondern erst in den Übersetzungen». På ett annat ställe avvisar Bischoff på det allra bestämdaste förekomsten av någon som helst antydning om människoslakt i boken Sohar: »Es gibt tatsächlich im ganzen Sohar keine einzige Stelle, welche mit Recht im Sinne eines Blutrituals ausgelegt werden könnte» (Elemente der Kabbalah, II, 221).

Den här skisserade litterära världsprocessen mot Talmud utmynnade i nyare tid i en sensationell rättegång inför en verklig domstol, som efter två år slutade med fullständig rehabilitering för Talmud. År 1880 utgav den katolske teologen, pragprofessorn August Rohling, en bok, »Der Talmudjude», i vilken han erbjöd sig att med ed bekräfta, att

Talmud påbjuder rituell människoslakt. Dåvarande wien-rabbinen, Josef S. Bloch, beskyllde honom offentligen för mened och förklarade sig beredd att inför domstol bevisa sin beskyllning. Processen pågick inför k. k. Bezirksgericht i Wien under åren 1883-1885. På domstolens uppdrag undersökte dåtida kristna orientalister och religionsforskare, bland dem Nöldeke, Franz Wünsche, Strack, det väldiga citatmaterialet, som sedan Eisenmenger förgiftat det interkonfessionella samlivet i Europa. Det av de sakkuniga beedigade utlåtandet, ett digert, vetenskapligt arbete på ett-hundranittio ark, innehåller noggranna översättningar av omkring femhundra talmudcitater. Genom dessa översättningar avslöjades obarmhärtigt hela det antitalmudiska citatmaterialet, som så ihärdigt missbrukats från Eisenmenger till Rohling, såsom rena förfalskningar. Rohling såg sig tvungen att avstå från rättegången och dömdes att betala de betydande processkostnaderna. År 1892 skrev den protesstantiske teologen, professor Strack i Berlin (i sin bok »Das Blut im Glauben und Aberglauben der Menschheit»): »Öffentlich klage ich hierdurch den k. k. österreichischen Professor und Kanonikus August Rohling des Meineides und grober Fälschungen an ... Ich bin bereit diese schwere Anklage vor jedem Gerichtshofe zu begründen.»

Rohlings nederlag var fullständigt. Det var på samma gång Eisenmengers och de andra talmudförfalskarnas nederlag. Hela denna virtuosa metod att allt efter behov handskas med talmudcitater fördömdes kategoriskt av både vetenskap och rätt. Rättegången gjorde ett oerhört intryck. Man hade allmänt känselan, av att eisenmengerianismens tid var förbi och att förståndigt folk ej längre komme att låta sig vilseledas av tendentiösa talmudcitater. Bättre tider syntes stunda för det interkonfessionella samförståndet.

*Tredje föredraget:*

## Nyorientering i kristen och judisk religionsforskning

### 1.

Det halvsekel, som gått sedan den eisenmengerska metoden vid rättegången i Wien fördömts av både vetenskap och rätt, visar en fortskridande förbättring i förhållandet mellan kristen och judisk teologi. Rohling var efter allt att döma den siste akademiska lärare, vilken med skenbart vetenskapliga metoder dristat förfalska Talmud. Under det sen-

aste halvsekle, mera utpräglat omkring sekelskiftet, inträder studiet av det inre förhållandet mellan urkristendom och rabbinsk judendom i en ny fas. Hos både kristna och, judiska religionsforskare kan man iakttaga en förändrad inställning. Allt tydligare framträder en ärlig strävan att befria det judekristna studiet från utomvetenskapliga tendenser. Man vill på ömse håll icke mera, som förr, bekämpa varandra, framhäva den egna förträffligheten och de andras fel. Man vill helt enkelt lära känna och förstå varandra. Den jämförande religionsforskningen måste hålla sig fri från allt odium teologicum, den skall ju ej sätta betyg, utan utröna religionernas inbördes förhållande: vad de ha gemensamt och vad som skiljer dem. Dess uppgift kan icke vara att värdesätta, att dekretera vilken religion, som är högre och vilken som är lägre: jämförelser av sådan art måste alltid vara subjektivt färgade, alldenstund vi inför dessa djupaste själsföreteelser sakna objektiv måttstock (lika litet kunna vi objektivt jämföra de landskap, i vilka vi växte upp, eller våra modersmål, och allra minst - våra mödrar). Mödosamt bryter sig den övertygelsen fram, att skilda, historiskt betingade arter av gudstro och gudsdyrkan ha sin givna plats såsom variationer av en och samma grundkraft. Detta gäller i ännu högre grad i fråga om det etiska, dvs. den punkt, där religionen upphör att vara blott trossak och blir livssak. På det etiska området är det gemensamma ojämförligt starkare än det skiljaktiga. Den teologiska striden om kristen och rabbinsk etik är i grunden mera en strid om etiska formuleringar än om etiska krav. När allt kommer omkring är det mindre väsentligt, huru etiska krav formuleras i olika religionsurkunder; väsentligt är, vilken etisk grundkraft, vilket kategoriskt imperativ, som ligger bakom dem. Viktigast av allt är, huru de etiska kraven efterlevs. En religion är icke mer värd än en annan på grund av sina etiska formler, utan på grund av den etiskt fostrande verkan den utövar på sina bekännare. Jag tänker här på sen segslitna teologiska dispyten om formuleringen av den så kallad. »gyllene regeln», vilken regel både i Talmud och evangelierna betecknas såsom det yppersta i lagen. Den judisk-rabbinska formuleringen av denna regel är negativ: »Vad dig är förhatligt, gör icke din nästa». Den nytestamentliga formuleringen är positiv: »Allt vad I viljen, att människorna skola göra eder, det gören I ock dem» (Matt 7:12; Luk 6:31.) Den rabbinska formuleringen är mest känd från den babyloniska talmudtraktaten Schabbat (31a), där det berättas om en hedning, som anmodar Hillel att upptaga honom i judendomen, under villkor att han lär honom hela Toran på så kort tid, som man orkar stå på ett ben. Hillel svarar honom : »Vad dig är förhatligt, det gör icke en annan - detta är hela Toran det övriga är förklaring. Gå, och läs!» Denna negativa formulering förekommer i

äldre och yngre religiösa skrifter: i boken Tobit, hos Philo och hos Rabbi Akiba (100-talet). Den finnes också i utomjudiska, äldre källor, bl.a. i en kinesisk religionsurkund (Konfucius, LunYü XV 23: »Ds'i Gung frågade och sade: Finns det ett ord, efter vilket man hela livet igenom skulle kunna rätta sig? Mästaren sade: Kärleken till nästan. Vad du själv icke önskar dig, det gör icke andra»). Att, som ofta skett, jämföra de båda etiska ståndpunkterna på grund av avvikande formuleringar, är vilseledande. De äldsta kristna källorna anföra den gyllene regeln omväxlande i positiv och negativ form. Didachen (apostelläran), en av de allra äldsta, kristna källskrifterna har blott den negativa formuleringen »Men allt, som du icke vill att det skall hända dig, det må du ej heller göra någon annan» (Didache apostolorum 1:2).

Denna teologiska formelstrid träffar icke det etiska kravets kärna: avgörande är, huruvida vi i vårt dagliga liv, i vår ständiga beröring med andra människor förverkliga den gyllene regeln, vare sig vi formulera den positivt eller negativt. Den etiska regelns överlägsenhet eller underlägsenhet beror ej på dess form, utan på dess drivande kraft. I fabeln om de tre ringarna kan ringens äkthet bevisas blott genom dess verkan: den ring är den äkta, som gör sin ägare till en ädlare och bättre människa. De tre bröder, som (i Lessings »Nathan der Weise») stå inför domaren, envar med den ring, som fadern lämnat honom såsom den enda äkta, vänta förväntas på domarens utslag, ty till sitt yttre äro alla tre ringarna lika. Domaren kan inte göra annat än att hänvisa de stridande bröderna till framtidens domslut:

»... wenn sich dann der Steine Kräfte  
bei euren Kindes-Kindes-Kindern äussern,  
so lad' ich aber tausend, tausend Jahre  
Sie wiederum vor diesen Stuhl. Da wird ein wei-  
serer Mann auf diesem Stuhle sitzen,  
als ich - und sprechen.»

En dylik uppfattning om religionerna har sedan gammalt haft värtaliga representanter inom judendomen. Profeten Mika (700-talet f. Kr.), världshistoriens äldste ekumenist, antyder detta med orden: »Alla folk skola vandra vart och ett i Herren sin Guds namn, och vi skola vandra i Herren vår Guds namn evinnerligen» (Mika 4:5). Åttahundra år senare har farisén Gamaliel med större tydlighet uttryckt samma sanning, då han med ord, som man aldrig glömmer, inför Höga rådet försvarade Petrus och de andra apostlarna: »Låten dessa män vara. Är detta verk av människor, så skall det varda om intet; men är det av Gud, så kunnen I inte göra det om intet. Sen till, att I icke mån finnas strida mot Gud själv» (Apg 5:38). Denna sats, en av de mest betydelsefulla som en farisé uttalat, förekommer icke i någon rabbinsk källa. Mischnatraktaten Pirke Abot uttrycker dock samma tanke med

orden: »Varje sammanslutning (resp. söndring), som sker för Guds skull, skall till slut äga bestånd; men den som icke sker för Guds skull, skall till slut icke äga bestånd» (Abot IV:11 och V:20). Vi ha ibland den trösterika förnimmelsen, att Gamaliels ande vaknad efter nittonhundra år - svävar över samtida religionsforskning. Den tusenåriga isen börjar smälta. Kyrkan och synagogan inleda på sina håll ett fredligt samtal med varandra.

## 2.

Ghettot och kyrkan ha ej kunnat föra något samtal. För den medeltida ghettojudendomen var kyrkan liktydig med kors-tåg och inkquisition. Under skräckfyllda århundraden hava medeltidens judar genomlevt och genomlidit obeskrivliga fasor, som förövats mot dem i Jesu namn. För femtio år sedan, då hovpredikanten Stöcker i Berlin på kristen grund inledde en hetspropaganda mot judendomen (vars efterverkningar kunna skönjas i våra dagars Tyskland), då Rohling och hans medhjälpare anklagade Talmud för intolerans mot kristendomen, kunde dåvarande wienrabbinen, den framstående religionsforskaren Adolf Jellinek, med rätta ropa ut i världen: »Vi hava utgjutit bläck, men I haven utgjutit blod.» För ghettot var den romersk-kristna världen («Edom») en fjärran och fientlig värld, om vilken man icke talade, mot vilken man måste värna sig. Ghettomurarna voro skiljemurar, som delade kristna och judar i två fientliga läger, vilka stodo i kampställning mot varandra. Detta förhållande ändrades med ett slag, så snart ghettomurarna fallit. När franska revolutionen mot slutet av i 1700-talet proklamerade grundsatsen om människans rättigheter, öppnades ghettoportarna på vid gavel, luft och ljus strömmade in i de mörka och trånga judegatorna: judarnas borgerliga emancipation hade börjat. Den franska revolutionens förkunnelse om människans rättigheter var i grunden en religiös tanke, som den oreligiösa revolutionen gjort till sin. Det var en politisk utformning av den gammaltestamentliga läran om varje människas gudomliga härkomst (1 Mos 5:1). Enligt denna lära äro våra mänskliga rättigheter icke beroende av, till vilken ras vi höra, vilket språk vi tala, vilken tro vi bekänna, i vilket land vi äro födda - våra mänskliga rättigheter ha sitt ursprung och sin källa uteslutande i vår gudomliga härkomst.

Judeemancipationen blev utgångspunkten för ett närmande mellan den kristna och den judiska världen, och detta sträckte sig till allt flera områden. Dess verkningar visade sig snart i förhållandet mellan kyrkan och synagogan. Från bägge håll sökte man bryta den sekelgamla, inbitna tystnaden för att komma till tals med varandra. Sedan ett halvt sekel ägna sig judiska teologer åt ett objektiva studium av den nytestamentliga religionen i dess samband



med profetism och fariseism. Man går ut ifrån faktum, att urkristendomen är en palestinensisk produkt, framvuxen ur profetismens och fariseismens jordmån.

I vårt land har min oförgätne företrädare, Gottlieb Klein, gjort en mycket uppskattad insats i den rabbinisk-nytestamentliga forskningen. Klein har satt som sin uppgift att »utforska de bärande regiösa idéerna på palestinensisk mark». Han går ut från den ovan anförda grunduppfattningen, »att urkristendomen är en palestinensisk produkt». De viktigaste resultaten av sina studier nedlade Klein i sitt huvudarbete »Den första kristna katekesen» (1908) och i sin posthuma, ofullbordade undersökning på tyska »Studien fiber Paulus» (med förord av Nathan Söderblom, 1918). Bland andra judiska religionsforskare, som studerat den urkristna religionen med full fördomsfrihet och ärlig vilja till förståelse, må här nämnas: marburgprofessorn Hermann Cohen, den engelsk judiske religionsforskaren Claude Montefiore, de tyskjudiska författarna Franz Rosenzweig och Martin Buber.

En ledande plats bland judiska kristendomsforskare intar obestriddigen Josef Klausner, professor vid hebreiska universitetet i Jerusalem. Hans digra Jesubok, utkommen 1922, är det första vetenskapliga arbetet om Jesu liv och lära, som skrivits på hebreiska (Jeschu ha-Nozri, hans tid, liv och lära 4:de upplagan, Jerusalem 1933). Den är mer än ett vetenskapligt arbete, den är på samma gång en anmärkningsvärd personlig bragd, ett modigt försök att bryta sekelgamla fördomar. Klausner vill sprida ljus över den centrala punkten i det jude-kristna problemet: huru det kan förklaras, att Jesus själv föddes, levde och dog som jude, men att hans lärjungar och följeslagare allt mera kommit ifrån judendomen. Han söker utreda, vilka krafter, som lett till skilsmässa mellan mor och dotter. Voltaire återger på ett ställe i sin Dialog mellan en tvivlare och en troende (Dialogue du Douteur et de l'Adorateur) kärnan i detta spörsmål.

Den troende kristne uttalar inför tvivlaren sin fördömmelse av den judiska religionen och dess förnuftvidriga, vidskepliga traditioner. Därpå svarar tvivlaren

- Jag medger, att den judiska religionen hade mycket av vidskepelse. Men när allt kommer omkring var ju Jesus, som du så älskar, jude. Han har alltid strängt iakttagit den judiska religionen och bevarat alla traditioner.

Varpå den troende förläget svarar:

- Här ha vi återigen en stor motsättning - den, att han själv var jude och att hans lärjungar icke voro judar.

Klausners omfattande bok är ett försök att finna svar

på denna centrala fråga. Sakligt analyserar han, på grund av ett ingående studium av de judiska och kristna källskrifterna, vad som i Jesu lära och liv är judiskt och vad som står i motsats till judendomen. Bokens åttonde avdelning, som behandlar Jesu lära, borde, så vitt jag kan se, räknas till det väsentliga som sagts om detta spörsmål. Efter en noggrant dokumenterad analys av: det judiska hos Jesus, motsättningarna mellan judendomen och Jesu lära, Jesu gudsbegrepp och morallära, messianismen i Jesu lära, utmynnar framställningen i en slutbetraktelse, som är genomvärd av den personliga bekännelsens omedelbarhet: »Vad är Jesus för judarna?».

»Det finns intet drag i Jesu levnadshistoria och inte en rad i hans lära, skriver Klausner, som icke bära prägeln av den profetiska och fariseiska judendomen. Det låter därför nästan sällsamt att fråga: vad är Jesus för judarna? ... Om Jesus icke var kristen, så blev han gjord till kristen. Och nu befinna sig hans levnadshistoria och hans lära utanför judendomen. Israels folk ha icke anammat honom, och hans lärjungar och efterföljare ha till den dag som är förorättat och förföljt Israel och dess lära ... Ingen jude kan glömma eller förneka Jesu och hans läras världshistoriska betydelse. Honom glömde varken *Maimonides* eller *Jehuda ha-Levi* ... Jesus är för Israels folk den store moralförkunnaren ... för vilken det etiska i religionen varit allt.»

Klausners försonande bok har väckt sympatisk genklang hos en del kristna teologer. Den anglikanske biskopen Danby har översatt Jesuboken från hebreiska till engelska. En tysk teologisk författare, Theodor Kappstein, skriver om den (1930): »Was Josef Klausner fiber Jesus vortragt, zeigt Goldgepräge. Wir verstehen, dass Jesus ein originaler Jude war, und warum doch die neue Religion Nichtjudentum werden musste.»

### 3.

Den kristna teologins nya inställning till rabbinismen framträder tydligt mot sekelskiftet. År 1900 ger den dåvarande wienrabbinen M. Güdemann en överblick över den kristna talmudforskningen på 1800-talet (i ett läsvärt arbete, publicerat i David Kaufmann-Gedenkbuch, Breslau i 1900). Han kännetecknar den kristna teologins ståndpunkt gentemot rabbinismen med orden »Ignorierung und Ignoranz.» Detta bekräftas av den berömde tyske orientalisterna Gildemeister: »Diejenigen haben immer am meisten über den Talmud geschimpft, die am wenigsten davon verstanden.» I början av 70-talet väckte ett av dåtidens mest bemärkta religionshistoriska arbeten, Hausrath's Neutestamentliche Zeitgeschichte, genom sin oförsonliga hållning mot judendomen,

obehag i judisk-teologiska kretsar. Den protestantiske orientalisten Nöldeke tar avstånd från Hausrath. 1872 skriver han till Abraham Geiger: »Die Klage uber schlechte litterarische Behandlung des Judentums von Seiten sonst verständiger christlicher Autoren, ist nicht unbegründet.» Under århundradets sista decennium inträder dock - skriver Güdemann - en påtaglig avspänning, som sträcker sig över vida kretsar. »Faktum är att de återuppfriskade förolämpningarna mot Talmud, likasom de förnyade beskyllningarna för ritualmord, hava - med en beslutsamhet, som icke nog kan erkännas - blivit tillbakavisade icke blott av framstående kristna teologer utan även av teologiska fakulteter ...» Denna glädjande företeelse går hand i hand med en rättvisare uppskattning av den judiska litteraturen. Güdemann avslutar sin överblick med den optimistiska reflexionen: »Om ej bakslag inträffar, så kan det med hänsyn till sakernas nuvarande glädjande läge lätt hända, att den judisk-rabbinska litteraturen blir universitetsfähiq.»

Denna förutsägelse har sedan dess gått i uppfyllelse. De rabbinska studierna ha fått hemvist vid ett antal europeiska och amerikanska universitet, där särskilda rabbinska lärostolar upprättats. Den kristna talmudforskningen visar under de senaste årtiondena en stadig utveckling mot ett rättvisare bedömande av den efterbibliska judendomen. Forskningar av män som Adolf Schlatter, Strack, Billerbeck, Gerhard Kittel, Travers Herford, George Foot Moore, betyda icke blott nya vetenskapliga rön; de betyda på samma gång ett nytt program, en ny principiell inställning till det judekristna spörsmålet i dess helhet. Läser man dessa författare, som kärleksfullt försänkt sig i en för dem främmande trosvärld, får man ett starkt intryck av den själsliga tapperhet de ådagalagt för att övervinna djuptrotade fördomar. Ibland förnimmer man genom den vetenskapliga sakligheten ett vibrerande tonfall av personlig bekännelse. Det förefaller som om dessa män kände smärta över den orätt, som svunna släkten begått mot judendomen, och söka gottgöra den. Sommaren 1921, tjugo år efter Güdemanns här återgivna överblick, ger en kristen religionsforskare i Amerika, den nyligen bortgångne teologie professorn vid Harvard universitet, George Foot Moore, en ytterst värdefull komplettering till Güdemanns översikt. I ett arbete av hög rang, *Christian Kriters on Judaism*, (The Harvard Theological Review, Vol. XIV), analyserar Moore den kristna talmudforskningens utveckling sedan sekelskiftet. Han klarlägger religionsforskningens ändrade inställning till den efterbibliska judendomen. Det är i huvudsak två nya rön, som sätta sin prägel på den senare kristna talmudforskningen. Det ena beträffar sambandet mellan urkristendom och judendom: det erkännes, att den profe-

tisk-fairseiska läran är den ena av urkristendomens tvenne huvudkomponenter. Det andra består däri, att man beslutamt bryter med den gängse teorin om den efter bibliska judendomens lagiskhet, som alltsedan Paulus påverkat den kristna religionsforskningen.

Efter en orienterande överblick över vad kristna författare skrivit om judendomen till 1800-talets början, granskar Moore kritiskt de framställningar om den efterbibliska judendomen, som givits av Ferdinand Weber, Wilhelm Bousset och Emil Schürer, vilka gemensamt utgå från uppfattningen om judendomen såsom legalism. Moore bevisar ohållbarheten i denna ståndpunkt. Legalismen, dvs. ett system av ritualistiska och kultiska föreskrifter, en blott yttre fromhet, som ej danar karaktären och ej förverkligas i gärning, kan icke vara identisk med judendomen. En fromhet av denna art förkastades av Israels profeter, såsom den förkastades av Jesus och ej minst av ledande fariséer av Hillels typ. Moore karakteriserar Schürers uppfattning såsom brist på »sympathetic imagination». »Blott denna sympatiserande fantasi, skriver han, hjälper oss att återuppliva gångna tider och människor av annan art än vi ... att förstå filosofier och religioner, som skilja sig från våra egna och att inse, vilken mening de hade på sin tid och på sin plats.» Det måste erkännas, att såväl Weber (i sin bok »System der altsynagogalen Palästinischen Theologie», Leipzig 1880) som Schürer (i sitt monumentala arbete »Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christy», I-III, 4:de uppl., Leipzig 1901-1911), betyda ett beaktansvärt framsteg: bägge ha en klarare förnimmelse än sina föregångare av det organiska samband, som består mellan urkristendom och judendom, och särskilt Schürer söker i möjligaste mån tränga in i själva källorna. Detta gör, att hans arbete, i och för sig en forskarbragd av stora mått, fortfarande kan räknas till de värdefulla på området. Moore går skarpt tillrätta med Schürer, därför att han icke kunnat frigöra sig från fördomen mot rabbinismen såsom »lagiskhet». Det principiella kapitlet i Schttrers bok, betitlat »Das Leben unter dem Gesetz» (II, §28, sid. 545-579) gör Moore till föremål för en nedgörande kritik. Schürer sammanfattar sitt omdöme i följande ord: »Die bisherigen Beispiele werden es hinreichend zur Anschauung gebracht haben, in welcher Weise das sittliche und religiöse Leben vom juristischen Gesichtspunkte aus aufgefasst und geregelt wurde. In allen Fragen kam es überall nur darauf an festzustellen, was Rechtens ist ... Mit einem Worte: *Ethik und Theologie lösen sich auf in Jurisprudenz* ... Sobald einmal die Frage so gestellt war: 'Was habe ich zu tun, um dem Gesetz zu genügen', lag die Versuchung zu nahe, dass man vor allem eben darauf ausging, sich mit dem Gesetzesbuchstaben

abzufinden, auch auf Kosten der wahren Anforderungen der Sittlichkeit, ja der eigenen Intentionen des Gesetzes» (sid. 574). Gentemot detta fastslår Moore, att Schürer skrivit kapitlet »Livet under lagen» icke såsom »ett kapitel av judisk historia, utan som ett stycke kristen apologi». Moore's framställning utmynnar i ett slutomdöme, som verkar som den samtida teologins självbekännelse. Adertonhundredatallets teologiska behandling av judendomen, säger han, var alltigenom färgad av apologetisk tendens. Genom den judiska vetenskapens källforskningar i den tannaitiska litteraturen, som kunna jämföras med den kristna genomforskningen av de synoptiska evangelierna, har teorin om den rabbiniska lagiskheten till fullo vederlagts. I sin bok »Judaism» (I-III, Cambridge 1927-1930), ett livsverk av betydande mått, ett samtida motstycke till Schürers arbete, betonar Moore denna sin ståndpunkt med starkare eftertryck. På ett ställe, där det är tal om Paulus' framställning av judendomen, säger han: »För judar är det en ständig källa till förvåning, att en jude med Paulus' förflutna kunde vara okunnig om och indirekt förneka den stora profetiska läran om ånger och försoning, som utgör en av judendomens förnämsta lärosatser: att Gud i kärlek förlåter den uppriktigt botfärdige syndaren och återupptar honom i sin nåd - detta förefaller från judisk synvinkel oförklarligt. Från den synvinkeln är det också i själva verket oförklarligt.»

Den framstående tyske religionshistorikern, tübingenprofessorn Gerhard Kittel, delar till fullo Moore's principiella inställning. I sitt mönstergilla arbete, »Die Probleme des palästinischen Spätjudentums und das Urchristentum» (Stuttgart 1926), söker han på ett övertygande sätt bevisa, att den nyss anförda punkten, tron på Gud som en fader i himmelen som benådar och förlåter, ingalunda utgör en väsensskillnad mellan Jesus och judendomen. Talrika yttranden av talmudrabbiner, likasom en del äldre judiska bönetexter, ge vid handen, att i denna punkt, som i många andra punkter, full överensstämmelse råder mellan rabbinerna och Jesus. »Såsom Jesus i allo, skriver Kittel (sid. 126), främst är en son av sitt folk, såsom han tillhör dess kultursfär i sitt språk, i sina uttrycksformer och sitt tal, så är han ock en son av sitt folk i sitt sätt att ur den gammaltestamentliga uppenbarelsebrunn låta framkväva denna syntes av fromhet och sedlighet, gudsmedvetande och fordran ... Kristenheten får aldrig glömma, att det Gamla testamentet ej av en slump står i dess bibel. All kristen kultur och all kristen etik har sin ena stora rot i den gammaltestamentliga fromhetens etiska medvetande. Detta får icke bortsuddas.» (I sin 1933 utkomna broschyr »Die Judenfrage» är K. mindre rättvis mot judendomen.)

En väsentlig punkt i denna nyorienterade forskning utgör

det omtvistade spørsmålet fariseism. Man har alltsedan Abraham Geiger kommit underfund med, att ett klarläggande av fariseismen är en ofrånkomlig förutsättning för bedömandet av den efterexiliska judendomen och kristendomens uppkomst. Londonprästen Travers Herford, som gjorde studiet av fariseismen till sin livsuppgift, har efter en del värdefulla förundersökningar samlat resultaten av sina studier i den läsvärda boken »The Pharisees» (London 1924). I sex omfångsrika kapitel behandlar han: Tora och tradition, fariséer och synagoga, fariséernas läror, fariseism och apokryfisk litteratur, fariseism och Nya testamentet. Herford värdesätter icke. Han visar, att kristendom och fariseism utgöra två olika typer av fromhet och att bägge på grund av sina olika förutsättningar äro berättigade. Den kristna teologin ställer tron i förgrunden, den judiska - uppfyllandet av Guds vilja. Han sammanfattar den väsentliga motsatsen mellan kristendom och judendom i följande sats: »I judendomens medelpunkt står en idé, i kristendomens en person.» Herford visar, att Paulus' framställning av judendomen såsom lagreligion ger en vrångbild: en judendom av dylik art hade ej kunnat stå emot årtusendenas upplösande makter. Han ser i fariseismen en själens religion. Uppfyllandet av de eviga buden sker i inre frihet, med en djup lyckokänsla. Han finner detta bekräftat i psalm 119, ett av de äldsta uttrycken för fariseisk fromhet. Med eftertryck tillbakavisar han allt tal om fariséernas personliga mindervärdighet. »De helige och vise, som hörde till de skriftlärde och fariséerna, ha ingalunda varit av den beskaffenhet, som man i allmänhet trott. Helige och vise voro de, som tjänade Gud i trohet och som i Toran funnit Guds ord i dess högsta fullkomlighet. Vad mig själv beträffar, fastän jag icke vandrar deras vägar, känner jag mig ändock dragen till dem tvärs över århundradena.» Efter ett liv av ärligt sökande kommer Herford till den försonande konklusionen: »Judaism and Christianity are two incommensurable types of religion ... There need be no opposition between them. But, if there is to be opposition, it can never be ended by the conquest or suppression of one by the other.»

Herford slutar sin bok med de visionära ord, i vilka mången ville instämma: »När den stunden kommer, då kristendomen gjort allt vad den kan göra, då skall det finnas kvar en judendom, som är i stånd och beredd att frambära sina oförgängliga skatter, som den bevarat genom tiderna, till en värld, som ej mer skall kivas. Och till slut skola de två religioner, som bägge fullgjort det vartill Gud gjorde dem till två och icke till en, sänjas i Hans tjänst och sida vid sida lovprisa Honom och upphöja jordesonens liv. Att hava begynt förbereda denna fjärran gudsuppenbarelse - detta är fariseismens sanna betydelse.»

*Fjärde föredraget:*

## Fariseism och urkristendom Hillel och Jesus

Det här ovan skisserade närmandet mellan kristen och judisk teologi är en händelse av oöverskådlig räckvidd. De män, som inlett den nyorienterade judekristna religionsforskningen - Strack, Herford och Moore, Klein, Montefiore och Klausner - ha beslutsamt brutit igenom den mur, som under århundraden rests mellan de bägge religionerna. Den nyare kristna teologin har så att säga upptäckt rabbinismen. Den har fått ögonen öppna för, att den mark, ur vilken urkristendomen vuxit fram, är det fariseiska Palestina mot slutet av andra templets tid, med dess fromhetsliv, dess livskänsla, lärdom, sociala och kulturella förhållanden. De rabbiniska studierna ha länge varit försummade, till förfång för både den vetenskapliga forskningen och den religiösa sänjan. Man ignorerade de rabbiniska källorna, därför att de både till språk och innehåll för utomstående voro svårtillgängliga. Men också därför att man halsstarrigt förnekade sammanhanget mellan kristendom och judendom. Man höll fast vid den vetenskapliga illusionen, att urkristendomen vuxit fram ur sin egen mark (eller, enligt andra, ur hellenistisk mark), att den till sitt innersta väsen var nyskapelse, utan organiskt samband med den palestinska judendomen. Nu kan denna villfarelse anses vara övervunnen. Fariseism och urkristendom träda i vår synkrets såsom tvillingbröder, den ena kan icke skiljas från den andra. Betrakta vi eftertänksamt den ena, framträder för oss den andra i klarare konturer.

Vill man få fram dels det gemensamma och dels det säregna i judendom och kristendom, det som sammanbinder dem och det som skiljer dem åt, gör man bäst i att konfrontera de representativa männen från bägge håll med varandra. Jag vill försöka ställa Jesus och Paulus i deras tidshistoriska sammanhang, såsom orientaliska judar, vilka uppfostrats i den biblisk-rabbiniska läran och vuxit upp i den fariseiska fromheten. Jag vill konfrontera dem med samtida rabbiner, med vilka de, personligt eller ideologiskt, kommit i beröring. Jämförelsen mellan Hillel och Jesus skall övervägande visa det som enar kristendom och judendom. Jämförelsen mellan Paulus och Gamaliel kommer att belysa den i världshistorisk mening tragiska idébrottning, som med tvingande ödesmakt har måst leda till skilsmässa mellan den urkristna församlingen och den moderreligion, ur vars sköte den framgått.

Namnet Fariséer, Peruschim, är ett av religionshistoriens missbrukade ord, som fördunklat det verkliga sakförhållandet och försvårat den ömsesidiga förståelsen. Jag har ovan anmärkt (sid 6), att namnet möjligen härleder sig från meforasch, tolkad, och antyder: de som uttolkat skriften. Peruschim betyder också: Avsöndrade (jfr Esra 10:11; Nehemja 10:28). Dessa män ha avsöndrat sig från hedningarna och deras okyska seder för att leva ett rent liv i överensstämmelse med Moses och profeternas läror. I det allmänna språkbruket har ordet fariséer fått en nedsättande biton. Detta språkbruk väcker associationer, som ingalunda motsvara den historiska sanningen. Man tänker på skenheliga och skrymtare. Fariséerna som sådana voro fullkomligt främmande för skenhelighet och skrymteri, de själva förkastade de mindervärdiga i sin krets. De bästa inom fariseismen under det urkristna tidevarvet voro helige män, som på sitt sätt och med sina uttrycksmedel, betingade av säregna tidsförhållanden, förmedlade åt sitt folk och sin tid religionens frälsande budskap. Den palestinska fariseismen i sin helhet, långt ifrån att vara en förfallsföreteelse, kan anses som en höjdpunkt i judendomens religiösa, utveckling. Den är icke senjudendom, den är förnyad och förnyad judendom, man vore frestad att säga: morgonjudendom. Denna fariseism var väsentligen den jordmån, ur vilken Jesus, Paulus och den judekristna urförsamlingen framgått.

Fariseismen står icke på den tidlösa höjd, till vilken profeterna lyft sig. Den är icke heller utomvärldslig och övervärldslig som Jesu förkunnelse. Fariseismen är tidsbestämmd och verklighetsbetonad, en religion av denna världen, med blicken riktad på tillvarons konkreta krafter.

Hillel och hans krets (Bet-Hillel) voro religiösa nydare; de byggde den bro, som leder från skriftprofetismen till den rabbinska judendomen. Hillel skiljer icke, han förbinder. Man kan icke utan berättigande säga: Hillel var förbindelseänk mellan Jeremia och Jesus. Han stod på samma mark som Jeremia, han förkastade den utåtvända tempelfromheten och ropade efter hjärtats renhet och inåtvändhet. Hillel lyfter sig till den moraliska höjd, från vilken några årtionden senare Jesu förkunnelse skulle ljuda genom Galiléen. Allt tal om en oförenlig motsats mellan fariseismen och Jesus är i det väsentliga obefogat. Jesus reser sig icke mot judendomen, ej heller mot fariseismen som sådan. Hans verop mot fariséerna - i den mån texten är äkta - är icke en utomstående fientliga slag mot judendomen, lika litet som Jeremias rop mot templet (7:4) är det. Såsom en som står mitt i judendomen reser sig Jeschu från Nasaret mot allt förstelnat i religionen, mot ett skrymtande fromhetsliv hos falska fariséer. Han anklagar fariséer, som icke



leva som de lära; men ingalunda själva läran. Mer än en gång betonar han eftertryckligt sin odelade Toratrohet. I strafftalet mot fariséerna (Matt 23) heter det: »Allt vad de säga eder, det hållen och gören. Men efter deras gärningar gören icke, ty de säga men göra icke.» Bortser man från den generaliserande formen - som måste ha verkat sårande på de samtida fariséerna - överensstämmer detta omdöme med vad som tidigare sagts från rabbinskt håll. Fariséerna själva draga upp en skarp gräns mellan äkta fromhet och skenfromhet, bestämt och otvetydigt taga de avstånd från allt slags skrymtare, som orättmätigt kalla sig fariséer (jfr det sid. 19 anförda ställe ur en förkristen talmudkälla). Mot falsk fromhet riktar sig den förkristna sentensen i Fädernas Tänkespråk, anförd i Simon den Rättfärdiges namn (1, 3): »Varen icke såsom tjänare, vilka tjäna sin herre för att få lön, utan varen såsom tjänare, vilka tjäna utan avseende på lön.»

### 3.

Vad som tillgängliga källor berätta om Hillel ger icke stöd åt hypotesen från religionshistoriskt håll, att han var Jesu lärare. Ett kan dock knappast betvivlas: att Jesus under sina uppväxtår i Jerusalem måste ha haft kännedom om Hillel och hans förkunnelse. Hilles sentenser voro i allas mun, hans personlighet göt ny glans över Jerusalem, hans uppbyggande verksamhet kändes av alla som en rik välsignelse - detta kunde näppeligen gå förbi den uppväxande Jesus. Det låter sig svårligen tänkas, att en judisk yngling av Jesu art kunnat växa upp i Hillels stad utan att en fläkt av dennes ande nått hans unga själ. Och vad som är det viktigaste av allt: människan Hillel, den nyartade, ensamstående, föredömlige, beundrad och vördad av ett helt folk, legendomspunnen redan under livstiden, måste ha tilldragit sig den sökande ynglingens frågande blickar. Detta är förmodanden, som icke grunda sig på källor. Det intryck vi få av dessa tvenne samtida gestalter är snarare en intuitiv förnimmelse än en vetenskaplig insikt: vi ana, vilka frapperande släktdrag i det rent mänskliga och i läran, som fanns mellan dem båda.

Hillel var ett huvud högre än allt folket i Jerusalem han var visare renare mänskligare mera helgjuten än sin omgivning. Ödmjuk och inåtvänd fridsam och mild, vandrade han som en Guds budbärare genom Jerusalems gator, småleende och lugnande, allas goda vän och hjälpare. Han hade kommit från Babylonien till Jerusalem, ensam och fattig, för att förkovra sig i läran. Livet i det herodianska Jerusalem var för dystrat, hårt tyngde Herodes' blodiga hand på de judiska lärohusen. Det var ingen viloplats för andar av Hillels art. Tyst vandrar Hillel genom Jerusalems lar-

mande gränder. Runt kring sig ser han förfall och undergång, maktlystnad, nöjesrus och förvildning. Hans själ fylls av medömkan med de förblindade stackare, som digna under tillvarons börda och ej kunna lyfta blicken mot höjden. Han känner sig som de lidandes broder, han vill räcka dem handen och hjälpa dem att finna vägen till det sanna livet. Omkring trettio år före Kristi födelse står denne okände daglönare, som aldrig strävat efter utmärkelse, på livets högsta tinne. Ett hänfört folk upphöjer honom till sin andlige ledare, *Nasi*. Den ödmjuka Hillel känner sig främmande på denna plats, som han aldrig eftersträvat. Han hade sökt gudskunskap, visdom, det rätta sättet att leva. Han hade varit lycklig i sin obemärkthet. Som en hjärtesuck kommer det över hans läppar (Ex. R. XLV, 5): »Min förnedring är min upphøjelse, min upphøjelse är min förnedring» - ett ödmjukhetens ord, som nästan ordagrant återfinnes i evangelierna (Matt 23:12 och Luk. 14:11). Han förblir som patriark lika ödmjuk och mild, som han varit såsom dagkarl. Den höga ämbetsställningen kunde ej fördunkla hans rena mänsklighet. I nära femtio år sprider han godhet och värme kring sig. Den verkan, som går ut från honom, är på en gång lärarens och människans. Han lär, som han lever. I hans ord klappar ett levande hjärta: detta förlänar dem en friskhet och en kraft, som tiden ej förmått bleka.

#### 4.

Genom den här flyktigt skisserade bilden skymta mänskliga drag, gemensamma för Hillel och Jesus. Med större tydlighet framträder den inre släktskapen mellan dem, när vi konfrontera deras religiösa läror med varandra.

På grund av Nya testamentets vittnesbörd, som samstämma med rabbiniska källor, kan man utgå från några ovedersägliga fakta, varom fördomsfria religionsforskare på ömse håll äro ense. Jesus levde och dog som jude. Med entydiga ord talar han om sitt fasthållande vid den mosaiska lagen: »Jag har icke kommit för att upplösa, utan för att fullborda» (Matt 5:17). Han har, i allt väsentligt, efterlevat lagens föreskrifter: »Jesus tog brödet, välsignade och bröt det ... Han tog kalken, tackade och gav lärjungen ... När de hade sjungit lovsången gingo de ut till Oljeberget» (Matt 26:26,27,30). Man får icke tänka sig Jesus i oförsonlig kampställning mot fariséerna. Han umgicks med dem, kom i deras hus och satt med dem till bords (Luk 7:36,49). Några bland dem voro hans vänner. När Herodes traktade efter hans liv »gingo några fariséer fram till Jesus och sade till honom: Gå ut och far härifrån, ty Herodes vill dräpa dig» (Luk 13:31). J. Wellhausen betonar detta förhållande med allt eftertryck: »Jesus var ej kristen. Han var jude. Han för-

kunnade ej en ny religion, utan undervisade i att göra Guds vilja - och Guds vilja uppenbaras för honom i Toran» (Einleitung in die drei ersten Evangelien, i 1905 S. 113). En icke judisk religionsforskare av Wellhausens rang, som icke kan misstänkas för judevänlighet, understryker med sådan skärpa det faktum, att Jesus ej avsåg att stifta en religion utanför judendomen. De äldre nytestamentliga texterna nämna intet om grundandet av en ny kyrka. Jesus säger till apostlarna: »Gån icke på hedningarnas väg. Gån till de förlorade fåren av Israels hus» (Matt 10:5-6). Wellhausens, den protestantiske teologens, uppfattning delas till fullo av den katolske religionshistorikern Batifoll: »Jesus förkunnade Guds rike, men i stället kom kyrkan.»

I den grundläggande frågan: Vad är det viktigaste i all religion - kan det icke upptäckas någon djupgående meningsskiljaktighet mellan Hillel och Jesus. Bägge ställa det etiska kravet i det religiösa livets medelpunkt. Men varken Hillel eller Jesus förkasta, lagen eller förneka ritualismens betydelse. Bägge bejaka ritualismen såsom religionens outhärliga hölje, såsom all fromhets kropp. Detta gjorde även profeterna.

Vilket är det yppersta budet i lagen? Med andra ord: Vari består religionens inre mening, vilket är det väsentliga i all gudstro? Både Hillel och Jesus ha, enligt vad källorna berätta, blivit ställda inför denna fråga och båda ha givit ett i huvudsak samstämmigt svar. Detta är ett faktum av väsentlig betydelse.

Hillel anmodas av en hedning att meddela honom lärans innehåll i en enda sats (»på ett ben» - jfr ovan sid. 30). Han anför såsom det yppersta budet den arameiska formuleringen av kärleksbudet: »Vad som dig är förhatligt, gör icke din nästa.» Liknande sammanfattningar finna vi hos senare mischnalärare. Akiba (100-talet) anför såsom det väsentliga i Toran kärleksbudet i dess gammaltestamentliga formulering: »Älska din nästa som dig själv» (3 Mos 19:18). Senare lärare ge åt ordet »som dig» (*kamocho*), i överensstämmelse med dess grammatikaliska form, nominativisk tolkning i stället för den akusativiska: »Älska din nästa - han är som du.» Akibas samtida, Ben-Asai, finner religionens väsen i satsen ur skapelsehistorien: »... när Herren skapade människan gjorde Han henne till sitt beläte» (1 Mos 5:1). En djupare motivering av etiken och helighetskravet kan näppeligen tänkas.

Vad svarar Jesus på samma fråga? Markus och Matteus återge i nästan överensstämmande ordalag ett samtal mellan Jesus och en farisé, som kretsar kring denna fråga (Mark. 12: 28 31; Matt 22:34-40). Farisén frågar Jesus: Vilket är det yppersta budet? Jesus anför det dubbla kärleks-

budet ur Gamla testamentet: kärlek till Gud (5 Mos 6:5) och kärlek till nästan (3 Mos 19:18). Markus gör här ett tillägg, som är av allra högsta vikt: »Och den skriftlärde sade till honom: Mästare, du sade i sanning rätt, att Han är en och att ingen annan är utom Honom, och att älska Honom av allt sitt hjärta ... och att älska sin nästa såsom sig själv - det är mer än alla brännoffren. Och Jesus, som såg, att han hade svarat förståndigt, sade till honom: Du är icke långt ifrån Guds rike.» Det var ett ögonblick, då Jesus och farisén mötte varandra i samma uppfattning om religionens väsen, då båda voro medvetna om denna överensstämmelse. Vilket benådat ögonblick! Motståndare komma till tals med varandra och med ens går det upp för dem, att de i själva verket icke äro motståndare, att de tro detsamma och vilja detsamma. Man kan icke komma ifrån intrycket, att spänningen mellan fariséerna och Jesus, den personliga såväl som den principiella, icke kunde ha varit så djupgående, som en del yngre nytestamentliga texter ge vid handen. Jesus, som erkände att farisén icke var »långt ifrån Guds rike», kan knappast ha uttalat det verop mot fariséerna, som lagts i hans mun. Han, som ansåg tredje Mosebokens kärleksbud som det yppersta i lagen, kan icke ha misstolkat samma bud med de ord, som Matteus (5:43) låter honom säga: »I haven hört, att det är sagt: Du skall älska din nästa och hata din ovän.» Den motsats mellan Jesus och de Gamla, som i denna sats konstrueras, har aldrig funnits. Jesus har uppfattat det gammaltestamentliga kärleksbudet på samma sätt som Hillel och Akiba: med »nästan» (hebr. »rea») förstod han, i likhet med rabbinerna, medmänniskan. Att man skall »hata sin ovän» har judendomen aldrig och ingenstädes lärt.

## 5.

Hillel såväl som Jesus siktade mot det högsta möjliga eller om man så vill: mot det omöjliga. Båda sökte genom religionen förverkliga vad de ansågo vara vår jordevandringens djupaste mening - livets helgande. I Gamla testamentet låter detta krav: Varen heliga, ty helig är jag, Herren eder Gud (3 Mos 19:2). Jesus säger: Varen fullkomliga, såsom eder himmelske Fader är fullkomlig (Matt 5:48). Vi stå här inför det innersta, som är gemensamt för fariseismen och urkristendomen. Här är religionen ej blott etik, ej blott rättfärdighet, ej blott kärlek till andra - den är det egna livets helgande, människans inre fulländning. Både Hillel och Jesus rikta människans blick från tillvarons yttre värden till de inre, från det förgängliga till det bestående, från rikedom, makt, kunskaper, till själens fulländning. Att vara är avgörande, ej att äga; att vara, ej att synas (Tos. Berakot II, 21). Detta var profeternas grundtanke. Detta avsåg Hesekiel

med sin förkunnelse om helgandet av Guds namn.

Hillel står mitt i den alldagliga verkligheten, men vad han lär människorna siktar utöver det alldagliga. Han står vid en av Jerusalems stadsportar och möter folk, som gå ut till arbetet. Han samtalar med dem om deras inkomster och gör sig underrättad om hur de använde dem. Slutligen riktar han deras blickar bort från de materiella inkomsterna, mot själens vinningar. Han uppmanar dem att följa honom för att lyssna till Guds ord, som skänker mera än blott livets uppehälle (AdRN XXVI).

Han vänder hem från lärohuset. Lärjungarna följa honom ett stycke, som de alltid brukar göra. De märka, att han har bråttom.

-Mästare, varför har du i dag så bråttom? fråga de.

-Jag måste hem, jag har en gäst.

Detta upprepas även de följande dagarna, och lärjungarna få var gång samma svar. Då undra de:

- Har du var dag en gäst i ditt hem?

- Visst har jag det, svarar Hillel. Är icke min själ gäst hos min kropp? I dag är hon här, i morgon är hon borta. Jag måste se till henne (Lev. R. XXXVI).

## 6.

Jämföra vi Hillels och Jesu ord med varandra (det gäller här ej att värdesätta), få vi det intrycket, att de gå mot samma mål, men att deras vägar icke äro desamma. Vid en viss punkt gå de ifrån varandra, var åt sitt håll: Hillels väg leder till den rabbinska judendomen, Jesu väg till kristendomen.

En motsättning faller främst i ögonen, som alltifrån begynnelsen utgjort en oöverstiglig skiljemur mellan Jesus och fariséerna. Jesus talade i sitt eget namn; judendomen däremot har erkänt blott ett enda Jag, det gudomliga *Anochi*, det som tillropat oss de eviga budorden från Sinai. Intet annat övermänskligt Jag har funnits för judendomen, utom Honom. Jesu tal börjar: »Jag säger eder.» Israels profeter inleda sina förkunnelser med orden: »Så säger Herren.» Häri ligger en motsats, som rör vid religionens hjärtpunkt. Den judiske tänkaren Achad-Haam träffar sakens kärna, då han skriver: »Om den hedning som ville lära sig Toran 'på ett ben' hade kommit till mig, skulle jag ha nämnt för honom skrifsatsen (2 Mos 20:4): 'Du skall icke göra dig något beläte eller någon bild' - detta är hela läran, allt annat är förklaring.» Judendomen avvisar varje medlare mellan Gud och människan, det må vara en bild, en gestalt, eller en person. Den judiska läran erkänner ej något annat religiöst eller moraliskt ideal än Gud: Vår etik är imitatio dei, att efterlikna Gud. »Så som han är barmhärtig, varen även I barmhärtige.» Judisk tro och judisk etik äro omedel-

bart förknippade med Guds väsen, det gestaltlösa och bildlösa.

Jesu stämma hade en främmande klang, som judiska öron aldrig förr förnummit. För judendomen var allenast den av Gud uppenbarade Lära det väsentliga, ej lärarens personliga jag. Mose och profeterna voro människor, behäftade med fel. Hillel och hans efterföljare sutto på Mose stol; alla ledande skriftlärda äro länkar i en oavbruten traditionskedja, som sträcker sig från Mose till vår tid. Jesus tycktes avbryta denna kedja och börja en ny. En man stod upp i Israel och ropade: »Jag säger eder». Detta var det nya och främmande som reste sig mellan honom och fariséerna. Om denna väsensskillnad mellan Jesus och rabbinerna säger Matteus: »*Jesu lärde ej som de skriftlärde, han lärde såsom en som har makt*» (7:29)

Hillels och Jesu vägar gå isär, då det gäller *individens plats i samhället*. Jesus ställer sig vid sidan av samhällslivet, över dess krav. Obekymrad om verklighetens imperativ fordrar han själens suveränitet; han vill frälsa den enskilde individen. Han lär: »I skolen ej motstå den som är ond. Om någon slår dig på det högra kindbenet, så vänd ock det andra till; om någon vill taga din livklädnad från dig, låt honom få manteln med.» Jesus erkänner kärleken som den bärande livsmakten, ej rätten. Eden, en av rättens grundvalar, ogillar han: »I skolen alls icke svärja.» När han säger: »Dömen icke, på det I icke mån varda dömda», menar han det nog även i bokstavlig bemärkelse. Då en man ur folkhoppen säger till honom: »Mästare, säg till min broder, att han skiftar arvet med mig», svarar han: »Vem har satt mig till domare eller skiftesman över eder?» Jesu budskap är riktat till individen, ej till samhället.

Det som innerst ligger till grund för denna *osociala* inställning, själens frigörelse från verklighetens bojar, bottenar i viss mån i den fariseiska judendomen. Hillel anser, att folk och samhälle icke betyda allt. Han känner, att det mänskliga jaget, lösgjort från alla band, är en värld i miniatyr, en värld för sig själv. Den enskilde människan är självhärskare i sitt dolda rike. Denna vaknande jag känsla ingiver honom bevingade ord, på en gång stolta och ödmjuka: »Om jag icke är för mig, vem är då för mig?» (Abot 1:14). »Om jag är här, är allt här; men om jag icke är här, vem är då här?» (B. Sukka 53a). Dunkelt antyder han sin bekännelse till personlighetens suveränitet: »Dit mitt hjärta drages, dit föra mig mina fötter. Om du kommer till mitt hus, kommer jag till ditt hus; men kommer du icke till mig, kommer jag icke heller till dig» (Ibid.).

Både Hillel och Jesus sträva efter upprättandet av Guds rike. I den tannaitiska bönetexten *Alenu* formuleras

detta krav med orden »*letakken olam b'malkut schaddai*» - att fullkomna världen genom upprättandet av Guds rike. Men Hillels rike är av denna världen. Håri står fariseismen i klar motsats till Jesus, som säger: »mitt rike är icke av denna världen» (Joh 18:36). Fariséernas messiasdagar (*Jemot hamaschiach*) äro *historiska* dagar, dagar, som en gång komma att förverkligas här på jorden. Hillel och hans krets anvisa individen dess plats inom samhället. De avse icke blott att frälsa den enskilda själen, de avse det mänskliga samlivets fullkomning, *Tikkun ha-olam*. Hillels nyssnämnda tredelade tänkespråk slutar med det avgörande ordet: »*Om icke nu, när då?*» Hillel står här med bågge fötter på judisk mark, ur denna sats talar judendomen såsom hänsidesreligion. Här möter oss en av de väsentliga motställningarna mellan fariseism och urkristendom.

I denna motsats bottnar den olikartade nyanseringen hos den urkristna och den fariseiska etiken. Jesu etik är individualistiskt betonad, fariseismens etik är socialt betonad. Den första vilar uteslutande på människokärlek den andra även på rätt. Den första lär självuppgivelse, den andra fordrar självhävdelse: offervilja, ej självförstörelse. Även fariseismen kräver självuppgifring, men blott för allmänheten, för ett ideal, för helgandet av Guds namn; den fordrar dock ej den ena individens uppgifring för en annan. Alla individer äro likvärdiga, »den enas blod är ej rödare än den andras» (B. Pesachim 25b). Spänningen mellan självuppgivande altruism och självhävdande egoism kommer till uttryck i följande talmudställe: »Två vandrare hålla på att försmäktas, den ena har ett krus med vatten (som räcker blott för en) om bågge dricka, måste de bågge dö; om den ena dricker, kan han räddas till liv. Tannaiten Ben-Patora avgör: Det är bättre, att bågge dricka och dö, än att den ene åser den andres död. Rabbi Akiba däremot lär: 'Och din bror skall leva med dig' (3 Mos 25:36) – dvs. ditt liv går före din broders liv» (B. Baba-Mezia 62a).

Själens frigörelse är även ett fariseiskt krav. Dock i sin urkristna utformning blev det anti socialt och därigenom antijudiskt. Judendomen, såsom den gestaltades av fariséerna, blev en utpräglad livets lära, *Torat-chajim*. Den judiska messianismen är på samma gång etisk och social.

## 7.

I frågan om det *religiösa vetandets* förhållande till fromheten intaga Hillel och Jesus diametralt motsatta ståndpunkter. Hillels och Jesu verksamhet präglas av religiös demokrati. Båda ha gått fram ur de enkla, fattiga folklagren, båda stiga ned från det höga lärdomssätet till folket, till den enkle mannen, den fattige, den okunnige. Hillel och Jesus

vända sig mot de skriftlärdes monopol på fromhet. Bägge synas öppna religionens portar på vid gavel och säga till mannen av folket: Träd in, här finns plats för envar.

Men de skilja sig väsentligt vid bedömandet av det religiösa vetandets betydelse. Jesus synes icke erkänna något samband mellan vetande och fromhet, han tror på det rena hjärtat, som aningsfullt finner värmen till Gud. Han vänder sig till det enkla folket, som är »likt får, som icke hava någon herde»; till de svaga, vars kraft att bära livets och lärans ok är ringa: »Ty mitt ok är ljuvligt, och min börda är lätt» (Matt 11:30). I Nasarets synagoga talar han om sin kallelse med ord hämtade ur Jes 61: »Herrens ande är över mig, han smorde mig att bringa ett budskap till de enkla och saktmodiga (*Anavim*)» (Luk 4:16). Han aktar ej de skriftlärda, som genom sitt vetande bliva betungade och ofria, likt en »husbonde, som ur sitt förråd bär fram nytt och gammalt». När han efter flykten från Jerusalem vid foten av berget Hermon uppenbarar sig som Messias, utropar han: »Jag prisar dig Fader, himmelens och jordens Herre, att Du dolt detta för de visa och kloka och uppenbarat det för de enfaldiga.»

Hillel går en motsatt väg. Han älskar den enkle mannen och närmar sig honom. Men han fordrar av honom ett visst mått av religiöst vetande: icke lärdom, utan den elementära förtrogenhet med religionens grundvalar, som är uppnåelig för envar. Fromhet och okunnighet anser han såsom oförenliga motsatser. För honom är religion icke blott tro; den är även vetande. Vi tjäna Gud med tanke och känsla, med hjärna och hjärta; icke med endera, utan med bådadera. I en skarpt tillspetsad sentens vänder han sig mot de okunnigas fromhet, måhända med en polemisk udd mot de nyfromma i Galiléen, som hånades för sin okunnighet: »Den enfaldige kan icke vara syndafruktig; den okunnige (*Am-Haarez*) kan icke vara from (*Chassid*)» (Abot 1, 14). Denna principiella uppfattning om det religiösa vetandet behärskar hela fariseismen. Kampen mot Am-Haarez föres lidelsefullt och hänsynslöst, ofta ensidigt och överdrivet. Studiet av Toran betraktas av alla som en väsensdel av fromheten. På frågan om vilket som går före: torastudiet eller den goda gärningen, svarar Elieser ben Hyrkanos (100-talet): »Torastudiet går före, ty det leder till den goda gärningen.» Här står fariseismen på gammaltestamentlig grund; liksom den har en viss beröring med hellenisk livskänsla. Deuteronomium (6:7) föreskriver undervisning i läran såsom en religiös plikt: »Och du skall inskräpa dem hos dina barn och tala om dem, när du sitter i ditt hus och när du går på vägen, när du går till vila och när du åter uppstiger.» För den äldre hellenismen är vetandet (*Sophia*) alla dygders källa: »Den som vet det goda, han gör icke det



onda» (Sokrates). Hillels ståndpunkt betyder ingalunda lärdomshöghet, ingalunda överskattning av vetandet på bekostnad av hjärtats fromhet. Den skriftlärd i och för sig är icke mera värd än den skriftokunnige. »Om du lärt mycken Tora, yvs icke däröver, ty därtill är du skapad», anför Jochanan ben Sakkai i Hillels namn. Hillel ville ej utesluta Anavim, de enkla och saktmodiga, från religionens värld: han ville fastmer upptaga i den så många som möjligt. Han eftersträvar vetandets demokratisering: alla skola bliva delaktiga därav.

Hillel och Jesus uppvisa både i liv och lära besläktade drag. De sakliga motsatser, som skiljde dem åt, voro av mycket allvarlig, djupgående natur. Vid sidan av dessa fanns det mindre väsentliga meningsskiljaktigheter; skiljaktigheter av liknande art funnos även inom själva det fariseiska läget. Om de vittförgrenade motsättningarna mellan Hillelskolan och Schammaiskolan heter det: »Både de ena och de andra lära Guds levande ord» (J. Berakot 3b). Ett synes dock med klarhet framgå ur ett jämförande studium av källorna: det som var gemensamt för Hillel och Jesus är icke mindre väsentligt än det, som skiljde dem åt. Först med Paulus blir skilsmässan mellan judendom och kristendom oundviklig.

*Femte föredraget:*

## Fariseism och urkristendom: Gamaliel och Paulus

Konfrontationen mellan Gamaliel och Paulus visar den avgörande idébrottningen mellan fariseismen och kristendomen. Till skillnad från Jesus begränsar Paulus icke sin verksamhet till »de förlorade fåren av Israels hus»; han går »på hedningarnas väg». Han inleder en världsomspännande hednission, som sträcker sig »från Jerusalem runt omkring ända till Illyrikum». När han känner, att han »icke mera har utrymme i dessa trakter», vänder han sin blick från östern till västern. »Jag hoppas», skriver han till romarne, »att vid genomresa få se eder ... och resa genom eder stad till Spanien» (Rom 15:19,24,28). Med dessa missionsresor har Paulus brutit sig ur judendomen, till vilken han aldrig mer skulle återvända: hans väg från Jerusalem var vägen bort från judendomen till hednakristendomen.

Den judekristna urförsamlingen i Jerusalem var i det väsentliga en judisk sekt, delvis besläktad med förkristna sekter, som uppstått inom judendomen: den essenska sek-

ten, som förkastade offren, upphävde äktenskapet och förnekade uppståndelsen; det Nya förbundet i Damaskus, som tog avstånd från den muntliga läran, åsyftande att »av allt hjärta återvända till Moses lära, från vilken vi avlägsnat oss». Pelarapostlarna, Simon Petrus och Jakobus, Jesu broder, urförsamlingens ledare, levde och lärde i det väsentliga som fariséer. De judekristna ebioniterna, som anses ha varit Jakobus' lärjungar, levde så sent som på 300-talet som lagtrogna judar, vilka skilde sig från övriga judar därigenom, att de erkände Jesus som den redan komne Messias.

Schaul (Paulus) från Tarsus går ut i världen med den orubbliga föresatsen att bilda en hednakristen församling utanför judendomen. Han slår in på en helt ny väg, som ingalunda sammanfaller med Jesu och pelarapostlarnas väg. Paulus bygger sin församling på en ny grundval, som är raka motsatsen till judendomen. Vad Paulus förkunnar, är oförenligt med Moses och profeternas lära. Den stund, då den forne fariseiske lagivraren, Gamaliels lärjunge Schaul, gav sig i väg »till Illyrikum», var skilsmässan mellan judendomen och den nya kyrkan fullbordad.

## 2.

Rabban Gamaliel den Äldre, Hillels son, efterträdde sin fader såsom patriark. I över en människoålder (omkr. 25 till 60) ledde han judendomen (B. Sabbat 15a). Han hade fått den ödestunga uppgiften att rädda Israels andliga bestånd i en tid av yttre och inre omvälvningar, då alla grundvalar vacklade. Utifrån slogs Roms järnnäve på Jerusalems portar; inne i församlingen utbredde sig alltmera hotande, dunkelt och elementärt som ett nalkande oväder längtan efter Människosonen, om vilken Daniel (7:13) siar: han som skall komma »höljd i himmelens skyan». Enstämning av undergång uppfyllde alla och på, samma gång längtan efter pånyttfödelse. En talmudlärare karakteriserar tidens oro med den skakande bilden: Fyrtio år före templets förstöring öppnade sig dess portar och man förmådde icke mera, stänga dem.

Det var inför detta dödsdömda tempel med öppna portar, som Gamaliel var kallad att utöva, sitt patriarkämbete. På Roms tron satt den vanvettige Caligula, som ville tvinga Israel att dyrka hans bildstod. I Jerusalem regerade Agrippa den Förste, en gudfruktig man, Gamaliels vän och gynnare. Både kungen och drottning Kophar underkastade sig Gamaliels religiösa auktoritet. I Talmud (B. Pesachim 88b) säges om kungaparet och Gamaliel: »Kungen är beroende av drottningen och drottningen av Gamaliel». Det var denna kungliga ynnest, som i den innerjudiska kampen

mellan sadducéer och fariséer förhjälpde Gamaliels grupp till seger. Tack vare konungens ingripande fingo de frisinade fariséerna under Gamaliels ledning övertaget i Höga rådet (Synhedrion).

Det var i främsta rummet Gamaliels personliga egenskaper, hans mildhet och vidsynthet, som befrämjade den hedniska proselytrörelsen. De äldsta kristna källorna nämna honom med vördnad. Renan antyder samtidigt omdöme om honom, då han skriver, att Gamaliel var »den mest upplyste mannen i Jerusalem». Allt flera hedningar trängde sig kring hans port, sökande räddning för sin själ. Händelser, som skulle komma, kastade sin skugga framför sig. Judar och hedningar kände det som en stormbådande signal, då kungafamiljen från Adiabene vid Tigris med drottning Helena i spetsen omkring år 40 e. Kr. övergingo till judendomen (Josephus, *Antiquitates* XX, 2, 1). Denna proselytrörelse väckte oro i Rom och samtida romerska författare ägna den allvarlig uppmärksamhet. Seneca (Augustinus, »*De Civitate Dei*» 6:11) klagar över det andliga inflytande, som det besegrade Jerusalem utövar över det segerrika Rom (»*Victi victoribus leges dederunt*»). Juvenalis (Sat. XIV, 96 ff.) talar med bitterhet om romerska familjers fortskridande förjudning: fadern äter icke fläsk, håller sabbaten och dyrkar den ende guden i himmelen; sonen låter omskära sig, föraktar de romerska lagarna och studerar Toran. Judendomen var på Gamaliels tid på modet: många sökte vägen till Gud; andra anammade den judiska tron, lockade av materiella eller sociala förmåner. Dessa omnämns i Talmud såsom »det kungliga bordets proselyten» (J. Kidduschin IV, 65b).

I denna orosfyllda värld intager Gamaliel Hillels plats såsom Höga rådets ledare. Han är utrustad med ett rikt fädernearv, med faderns själsrenhet, mildhet och fridsamhet. Han fortsätter Hillels verk; dock peka hans lära och verksamhet mot nya, vidgade horisonter. I de flyktiga antydningar, som talmudiska källor och några ställen i evangelierna ge om honom, träder Gamaliel i vår synkrets som en osammansatt, klarögd personlighet; oförskräckt och oböjlig går han sin inre kallelse väg utan att vackla. Hans liv och hans lära äro präglade av ett allt behärskande sinne för livets realiteter: han verkar som en nykter drömmare, hans religiositet har ett realistiskt drag. Gamaliel lär en tjänande religion, som står i det mänskliga livets tjänst; ej ett pålagt ok, som underkuvar och förslavar, utan en frigörande livsmakt, en lyckobringande makt, som höjer och adlar jordelivet. Den är given människan, icke människan den; dess djupaste mening är att giva, ej att taga. Alla goda, livsbevarande dygder strömma ur den. Denna fromhet är en spegel av Gamaliels hela personlighet, den är mera statisk än dy-

namisk, mera klok än djup. Den är livet i lagens hägn, ej självupplösande grubbleri, ej himlastormande oro. Den arameiska översättning av Jobs bok, som en dag framlägges för honom på tempeltrappan, godtager han inte; han befäller byggmästaren att stoppa in den i murbruket (B. Sabbat i 15a). Upprorsmänniskan, som reser sig mot sitt gudsbestämda öde, anser han icke vara ett önskvärt föredöme för den enkle man, som söker rätta vägen genom livet.

Denna sida av Gamaliels religiösa förkunnelse och verksamhet bär Hillels märke: *Tikkun ha Olam* - världens fullkomning (Schebiit X, 43). Med obönhörlig följdriktighet tillämpar han sin faders grundsats, bygger han livet på lagens fasta grund, på en gång bunden och fri. När livet så fordrar, offerar han lagens bokstav för dess mening. Han medger avvikelser från skriftens ord, då detta ej kan förenas med förändrade livsförhållanden. Han ger änkor tillstånd till omgifte på grund av ett vittnes utsago (att mannen är död), medan lagen (5 Mos 19:15) kräver tvenne vittnens utsago (B. Jebamot 122a). En gång, då våren försejats och olägenheter uppstått (med hänsyn till vallfärderna) förlänger han kalenderåret med en månad: »Vi kungöra eder - låter han skriva till de förskingrade i Babel, Medien, Hellas - att fåren ännu äro späda och ungduvorna magra. Jag och de Äldsta ha funnit för gott att förlänga året med trettio dagar" (Tos. Sanhedrin II).

En annan sida i hans religion, även den i viss mån påverkad av Hillel är den religiösa toleransen: han fordrar fördragsam samlevnad med hedningar och judekristna. Gamaliels religiositet är ödmjuk lydnad för rösten i det egna inret, ej kämpande fanatism, som går ut på att underkuva och våldföra. Han bekänner sig av inre böjelse till faderns lära: Älska människorna och närma dem till Toran. Men han går ett steg vidare. Han synes modifiera Hillels ord: Älska människorna, även då de stå kvar i sin egen tro. Gamaliel förkunnar fördragsamhet mot varje äkta bekännelse, han fordrar sämja och samverkan mellan oliktankande och oliktroende. Detta är Gamaliels andra ledande grundsats: *Darke schalom* - vägar till sämjan (B. Gittin 53b). Denna sida av Gamaliels lära och verksamhet är ny. Måhända är han efter profeten Mika den religiösa fördragsamhetens förnämsta budbärare inom judendomen. Frimodigt bejakar han skilda religioners berättigande. Höjd över en senare teologis trångsinthet, höjd över rashögmod och nationell självtillräcklighet, lär han respekt för varje ärlig övertygelse, för varje särform av gudstro och fromhet, och fordrar ömsesidig aktning trossamfundet emellan. Gamaliel har i detta hänseende ett budskap till vår tid. Sedan nittonhundrade år ljuder genom en söndersliten värld hans rop, som ingen och intet kan nedtygta: Avhållen eder från samvetstvång, från

religiös förföljelse, från intrång på själens frihet. Varje människas själ är en oantastlig helgedom, mot vilken ingen har rätt att förgripa sig. En och samma Gud talar till oss alla. Hans sol värmer oss alla. Hans jord är allas vårt gemensamma hem.

Gamaliels hela verksamhet behärskas av detta humana sinnelag. På det sociala området medger han ej någon skillnad mellan hedningar och judar. Församlingarna förpliktas att innesluta hedningarna i den sociala hjälpverksamheten: deras fattiga skola bliva delaktiga av församlingens fattigvård, deras sjuka skola besökas och hjälpas på samma sätt som de judiska, deras döda skola, där det så behövs, jordfästas på församlingens begravningsplats (B. Gittin 61a).

Gamaliels hållning gentemot de äldsta judekristna mitt i en tid av växande spänning och split präglas, rent mänskligt sett, av en vidsynthet och förståelse utan motstycke i religionshistorien. Nästan två årtusenden efter honom ha vi ännu icke förmått lyfta oss till den ståndpunkt, som han intog. Hans tolerans mot främmande religioner vittnar om en upphöjd syn på det historiska skeendet: om det finns olika former av tro måste vi antaga, att detta är Guds vilja, en del av hans världsplan. Vi borde bespara oss mödan att sköta Hans ärenden, att korrigera Herrens världsledning, vare sig genom mission eller våld.

Vi ha om Gamaliels tolerans autentiska vittnesbörd i evangeliska texter, vars författare ej kunna misstänkas för att ha skönmålat den fariseiske skriftlärdes porträtt. På två ställen i Apostlagärningarna berättas om hans verksamhet. Den ena gången gäller det Gamaliels ingripande inför Höga rådet till förmån för de fängslade apostlarna Petrus och Johannes (Apg 5:38). Gamaliel karakteriseras som en »lagklok farisé, aktad bland allt folket». Vi läsa där: »Då stod översteprästen upp och alla, som voro med honom, vilka hörde till sadducéernas parti, och de blevo fulla av iver ... och de rådslogo om att röja dem ur vägen.» Detta förhindrades genom Gamaliels ingripande. De ord, som han vid detta tillfälle uttalade (anförda ovan sid. 31) komma att i alla tider räknas till de ljusaste i religionernas historia. Den andra gången gäller det fariséernas ingripande vid Höga rådets sammanträde till förmån för den fängslade Paulus (Apg 21-23). Här nämnes icke Gamaliels namn, men vi känna igen hans sinnelag: »Emedan Paulus visste, att den ena delen av dem var sadduceer och den andra fariséer, ropade han inför rådet: I män och bröder! Jag är en farisé, son av fariséer ... När han hade sagt detta, vart en tvedräkt mellan fariséerna och sadducéerna ... Och några av de skriftlärda bland fariséernas parti stodo upp och tvistade ivrigt, sä-

gande: Vi finna intet ont hos denne man.»

Den av Gamaliel anförda gruppen i Synhedrion står här på samma höjd, som den dag då Gamaliel försvarade Petrus; här talar till oss samma ande, som den gången ingav Gamaliel de sublimes orden: » År detta verk av Gud, kunnen I icke göra det om intet!» Mänskligheten har under historiens lopp ej alltför ofta förnummit ord som dessa! Eljest hade Jeremia icke stenats, hade Jesus icke korsfäst, hade Akiba icke bränts, hade miljontals trosvittnen, morer, judar och protestanter, icke lidit martyrdöden på inkquisitionens kättarbål.

### 3.

Denne toleransens budbärare var Paulus' lärare. Paulus själv talar därom då han vänder sig till judarna den dagen han fängslas på tempeltrappan i Jerusalem (Apg 22:3): »Jag är en judisk man ... uppfödd här i staden, vid Gamaliels fötter undervisad efter strängheten i fädernas lag, varande en ivrare för Gud, såsom I alla i dag ären» (Apg 22:3). Det kan knappast tänkas två mera olikartade personligheter än denne lärare och denne lärjunge. Gamaliel - en Torans tjänare, befast i sig själv, helgjuten och besinningsfull; Paulus - en skaparnatur, rörlig och lidelsefull, ett viljegeni, laddad med kraft, besatt av vissheten om sin kallelse, oberäknelig och eruptiv likt en eldsprutande vulkan. Gamaliel - mild och vidsynt, förstående och förlåtande, outtömlig i tålmod och välvilja; Paulus - brinnande av helig iver, oförsonlig mot oliktankande, den borne människobetvingaren både som farisé och som kristen hednamissionär. Gamaliel beskyddar apostlarna, farisén Paulus förföljer obönhörligt de judekristna i Jerusalem: »I haven hört min umgängelse fordom med judendomen, att jag övermåttan förföljde Guds församling och förödde henne, och jag gick längre in i judendomen än många samtida av mitt folk och var den starkaste ivrare för mina fädernestadgar" (Gal 1:14). I sitt försvarstal inför konung Agrippa säger Paulus: »Många av de heliga satte jag i fångelser, sedan jag därtill fått makt av översteprästerna, och då de dräptes gav jag min röst därtill» (Apg 26: 10).

Man kan tänka sig, att den unge Schaul från Tarsus med sin brinnande nitälskan, med sitt genomträngande förstånd, med sitt fariseiskt skolade skarpsinne fått intaga en rangplats i Gamaliels lärohus. Måhända finner man en antydning om Gamaliels omdöme om sin lärjunge Paulus på ett ställe, där Gamaliel delar lärjungarna i tvenne kategorier: jordanfiskar och havsfiskar. De förra äro osjälvständiga pluggare, som mekaniskt läsa i sig Bibel, Mischna, Midrasch, utan att kunna smälta om det till personlig besittning. Men de senare äro andligt starka, utrustade med

skapande fantasi - fiskar, som ej vika för vågor: »en skriftkunnig, som behärskar den skriftliga och muntliga läran, Halakot och Agadot, och som har förstånd att svara» (AdRN XL, 9).

Den djupast ende motsatsen mellan Gamaliel och Paulus, den som oundvikligen har måst leda till uppkomsten av en ny kyrka utanför judendomen, var dock ej av personlig art, ej blott en motsats mellan tvenne olikartade personligheter. Två årtusenden av liv och lära synas ligga mellan dem. Paulus lämnar judendomens andliga mark. Han överger Horeb och Sinai, Mose och Jeremia, Esra och Hillel. Han utplånar femtio judegenerationers gudsupplevelse och drar ett streck över den skriftliga och muntliga läran, över profeter och fariséer. Det ljus, som brunnit sedan den, sinaitiska lagens uppenbarelse släcker han och tänder ett nytt. Paulus' religion kan sammanfattas i orden: rättfärdiggörelse genom tron (Gal 3). Han anknyter denna lära till Abraham, byggande på skriftens ord om denne: »Och han trodde på Gud och det vart honom räknat till rättfärdighet» (1 Mos 15:6). I själva verket betyder Paulus' lära upphävandet av judendomen, en dödsstöt mot den profetisk-fariseiska läran om livets helgande genom gärningen. Paulus är medveten därom. Han understryker detta i brevet till filipperna (3: 13,14): *»Jag förgäter det som är tillryggalagt och sträcker mig mot det som är framför och jagar mot målet.»* Det »som är tillryggalagt» är den lagbundna judendomen, som han övervunnit; det »som är framför», är tron utan lag, rättfärdiggörelse genom tron.

#### 4.

Vi stå här inför den avgörande tvistefråga, där Paulus' lära träffade judendomen i hjärtpunkten, där ingen försoning var möjlig - frågan om lagens bindande kraft. På denna, både ur judisk och kristen synpunkt centrala fråga, svarar Paulus (bl.a. i Romarbrevets sjunde kap. och i Galaterbrevet) med ett beslutsamt nej. Det är icke blott ceremoniella, mot vilken han reser sig: detta gjorde ock Amos, Jesaja och de övriga profeterna. Paulus förkastar all lagbundenhet, lagen som sådan. Han säger icke som profeterna: Herren begär ej offer och fastor, utan framför allt ett rent hjärta och ett ädelt sinnelag. Han säger: »Lagen är träldom. Berget Sinai födde till slaveri. Hela det nuvarande Jerusalem är med sina barn i träldom. Jag är icke längre träl, jag är son.» Gentemot »bokstavens gamla väsende» lär han »Andens nya väsende». Jublande ropar han: »Nu äro vi lösgjorda från lagen, i vilken vi höllos fångna ... Kristus har friköpt oss från lagens förbannelse.»

Paulus, reser sig mot lagen, som i stället för att frigöra

oss har förslavat oss: »Lagen har ej gjort oss bättre, den har lärt oss att synda. Genom lagen kom kännedom om synden över oss. De syndiga lustarna väcktes genom lagen. Jag hade ej vetat om begärelse, om ej lagen hade sagt: Du skall icke begära. Utan lag är synden död. Jag levde utan lag, då kom budordet. Då levde synden upp och jag vart död.»

Denna lära är oförenlig med judendomen. Alltsedan Mose och profeterna ställdes lagbundenheten i det religiösa livets medelpunkt: lagbundenheten såsom en ofrånkomlig grundprincip för allt religiöst liv, icke enskilda lagar, som kunna vara oväsentliga och föränderliga. Denna distinktion åskådliggör det som skiljer ortodox bokstavstro från den fria profetisk-fariseiska religionsuppfattningen. Den stelnade lagen förnekas långt före Paulus av profeter och skriftlärda. Jesaja (29:13) förkastar en gudsfruktan, som är »inlärt människobud». Jeremia (31:30-32) tar avstånd från det förbund med Gud, som var inristat på sten, och förkunnar ett »nytt förbund», som skall »skrivas på människornas hjärtan». De ledande fariséerna fordra i främsta rummet hjärtats fromhet och det rena sinnelaget. De uppfatta lagen, i diametral motsats till Paulus, som det verksammaste medlet att fostra och höja människan. Åter och åter möta vi tanken, att »Herren ville luttra Israel, därför gav Han det många läror och bud». Fariseismens positiva ställning till lagen är icke identisk med verkfromhet, med förtyglad formkult, med en läpparnas fromhet. Judendomens Tora är mera och annat än lag (det som Paulus menar med det otillräckliga ordet »nomos»). Toran är, såsom det framgår ur själva ordets betydelse, vägvisning, lära för livet. Israel kände aldrig lagen som ett ok, som pålagts oss utifrån; den är en del av himmelrikets ok, som vi av fri vilja tagit på oss. Rabbinerna känneteckna denna frivilliga lagbundenhet med ordet: *Glädjen över buden* (»simcha schel mizva»). Lagen känns såsom en inneboende kraft, som Herren lagt i vårt bröst, en del av vår innersta natur. Lagbundenheten hör till själen, som andningen till kroppen. Den är till för att tämja, för att hämma syndbegäret, liksom havsbrädden är till för att dämna vågorna. Det hebreiska ordet för lag, *Chok*, belyser blixartat det säregna i judendomens laguppfattning. Detta ord användes såväl om religiös-moraliska lagar som om naturlagar. Det pekar på en parallellism, som består mellan den naturliga och den moraliska världsordningen. »Chok» härskar både i naturen och i vårt moraliska liv. Eviga lagar ha givits åt naturen och människan, utan dem är intet liv möjligt. Ur stormen talar Herren till Job om alltets orubbliga grundvalar. Genom denna kosmiska dialog mellan Gud och människan, mellan skaparen och det skapade, ljuder detta ord chok - den gräns, som aldrig skall överskridas, den dörr, som aldrig skall öppnas: »Åt havet



gav jag min lag och sade: Hitintill skall du komma, men icke vidare» (Job 38:10,11). Samma lag planterade Herren i människans bröst, när det från Sinai ropades till henne: Du skall! Du skall icke!

På ett mycket märkligt ställe säger Paulus »Jag vet, att i mitt kött ej bor något gott. Det goda, som jag vill, gör jag icke; men det onda, som jag inte vill, det gör jag.» Vi känna här igen den biblisk-fariseiska läran. I Deuteronomium (30: 15,19) heter det: »Se, jag giver dig denna dag livet och det goda, döden och det onda ... välsignelsen och förbannelsen - måtte du välj a livet.» Fariséerna bygga sitt religiöst-moraliska lärosystem på denna etiska dualism (som har beröringspunkter med parsismen). Tvenne drifter bo i oss: driften till det goda, Jezer tob, och driften till det onda, Jezer ha-Ra. I samma rabbinsk-fariseiska anda talar Paulus om tvenne lagar, vilka vi äro underkastade: »Jag ser en annan lag i mina lemmar, som kämpar mot den lag, som är i min ande» (Rom 7:23). Just denna förnimmelse om drifternas inbördes strid, som leder Paulus till att förkasta lagen, utlöser hos fariséerna den motsatta övertygelsen om lag bundenhetens makt att förhjälpa den goda driften, Jezer tob, till seger.

Fariséernas religion är byggd på frihet, ej på trældom. Den sedan Paulus allmänt vedertagna teorin om fariseismen såsom lagreligion är vetenskapligt ohållbar. Paulus polemiserar mot en fariseism, som inte fanns: den verkliga fariseismen, den som talar till oss både. ur det judiska fromhetslivet och ur källorna, icke minst ur de äldsta judiska bönetexterna, har ett annat ansikte. Den »nomos», som Paulus kämpar emot, är främmande för den profetisk-fariseiska religionen. Vad Paulus menar med nomos, är principiellt väsensskilt från fariséernas Tora: det är varken identiskt med det bibliska »chok» eller det talmudiska »mizwa». Det fariseiska lagbegreppet, Tora, är en syntes av tvenne till synes oförenliga element: bundenhet och frihet, chock och mizwa. Paulus vänder sig mot den ena sidan av lagen, mot bundenheten; den andra, friheten, synes icke existera för honom. Den fariseiska bundenheten är dock oskiljaktig från den moraliska fria viljan: i den fariseiska teologin omvandlas chok, den eviga lagen, till mizwa, den gudibehagliga gärning, som utföres av fri vilja och som skänker den renaste glädjen.

Det är av största vikt, att vi urskilja dessa tvenne nyanser i den fariseiska fromheten. *Chok*, lagbundenhet, är betingad av vår mänskliga natur, som är en del av alltet. Lika litet som naturen är träl, därför att den är bunden vid gudsbestämda inre nödvändigheter, lika litet är människan träl, därför att hon lyssnar till sin »chok», sin inre gudsbe-

stämda lag. Ordet mizwa däremot säger: vår bundenhet är förenad med frihet. Detta är vad som ger oss människor vår särställning i världsalltet. Vi ha fått kraften att välja. Vår medvetenhet och vår viljekraft förläna oss den moraliska rörelsefrihet, som naturen saknar: vad som är chok för naturen, blir mizwa för människan. Detta menar talmudlära- ren Jehoschua ben Levi, som omtolkar skriftordet charut, inristat, till cherut, frihet: den lag som givits vid Sinai, är icke inristad, den svävar fritt över tavlorna (Abot VI, 2). Vi äro på en gång bundna och fria.

## 5.

Den judiska bönboken (*Siddur*) äger avgörande dokumenta- riskt värde för bedömandet av den fariseiska fromheten. Den är en religionshistorisk källskrift; dock har den allt för litet uppmärksammats. I denna urkund, vars äldsta styck- en datera sig från Esras och den Stora församlingens tid (400-talet f. Kr.), talar den fariseiska fromheten sitt oförtyd- bara språk. Här möter oss den judiska gudskänslan i sin äkthet och ursprunglighet, fri från kasuistik, ren och naiv, alltigenom upplevd. Vad som rör sig i det bedjande Israels inre återspeglas här omedelbarare och trognare än i farisé- ernas teologiska dispyter. Vilja vi veta, vad den enkle man- nen av folket känner, när han står inför Herren, böra vi läsa de bönetexter, som sedan årtusenden ingått i folkets med- vetande: den traditionsbundne juden läser dessa texter tre gånger om dagen, de följa honom såsom trogna ledsagare genom livet, från vaggan till graven. Dessa psalmer och bö- ner, som under skiftesrika århundraden bestått provet och till den dag som är icke vikit från våra läppar - de äro den judiska själens modersmål.

Paulus' rop: »Jag är icke mera träl, utan son!» träffar icke fariseismens sanna väsen. Skillnaden mellan judisk och kristen fromhet innefattas icke i den paulinska antite- sen: träl - son. Därom vittnar den judiska bönboken. Den bedjande juden känner sig som son, ej som träl. Vilken känsla av gudsnärhet talar icke ur de psalmer, som utgöra en väsentlig del av den synagogala gudstjänsten! »Herren är min herde, mig skall intet fattas. På gröna ängar låter Han mig vila, till rofyllda vatten för Han mig ... Vandrar jag ock i dödsskuggans dal, fruktar jag intet ont, ty du är med mig. Din stav och ditt stöd, de trösta mig» (Ps 23). Hur ömt och tillitsfullt är icke tonfallet i den botbön, som på försonings- dagens afton ljuder i Israels synagogor: »Lova Herren min själ. Han förlåter all din synd, Han helar alla dina krank- heter ... Barmhärtig och nådig är Herren, långmodig och stor i mildhet ... Som en fader förbarmar sig över barnen, förbarmar sig Herren över dem, som frukta Honom. Ty han känner vår drift (*Jezer*). Han tänker på att vi äro stoft» (Ps

103)

I den judiska gudstjänstens medelpunkt stod sedan förkristen tid Adertonbönen, Schemone-Esre, vars slutgiltiga palestinska text (den föreligger även i babylonisk redaktion) fastställdes under rabban Gamaliel II:s patriarkat. Farisén Schaul från Tarsus har i sin dagliga andakt förmodligen läst de äldre delarna av Adertonbönen. Ett är säkert: dessa aderton lovsägelser äro till anda och ordalydelse raka motsatsen till en träls bön inför sin Herre. De äro alltigenom präglade av den tillitsfulla hängivenhet, som en son känner för sin kärleksfulla fader. Somliga stycken i denna bön inledas med tilltalsordet *Abinu*, »vår Fader», andra med »vår Konung» eller »Herre vår Gud» - gemensamt för dem är att de från början till slut genomvärmas av sonlig ömhet. »Prisad vare du - så börjar första lovsägelsen - Herre, vår Gud och våra fäders Gud ... som minnes fädernas nåd och förbarmar dig över deras barn och i kärlek bringar befriare till deras barnbarn, för ditt namns skull.»

Flera talmudiska bönetexter bära vittne om denna förinnerligade, sonliga gudskänsla, som kännetecknar den fariseiska fromheten. Man läse exempelvis den gammalrabbiniska, barnafromma botbönen i Schemone-Esre: »Förlåt oss, vår Fader, ty vi hava felat, ty du är en förlåtande och tillgivande Gud. Prisad vare du, Herre, som är nådig och som givmilt förlåter» (sjätte lovsägelsen).

I den syndabekännelse, som ingår i vår festbön (anförd B. Joma 177b), har den fariseiska fromheten funnit ett övertygande uttryck:

»Min Gud, innan jag blev till, var jag intet värd och nu, då jag blivit till, är det som hade jag inte blivit till. Stoft är jag medan jag lever, huru mycket mera efter min död. Se, jag står inför Dig lik ett käril, full av skam och blygsel. Vare Din vilja, Herre min Gud och mina fäders Gud, att jag ej mera syndar, och de synder jag begått må Du utplåna i Din stora barmhärtighet.»

Vid sidan av dessa församlingsböner, delvis fastställda sedan Esras och den Stora församlingens tid, äga vi en rad personliga böner, som traditionen bevarat åt oss. Dessa bönetexter, tillkomna under särskilda omständigheter, ofta såsom resultat av den bedjandes extatiska inspiration, äro för oss religiösa documents humains: de vittna i ännu högre grad än de officiella bönerna om det rabbinska bönelivets djup och egenart. Den personliga bönen står utanför synagogans ordning och är oberoende av hävdvunna, liturgiska former; den kväller fram ur fromma själar som ett slags religiöst naturläte. I grunden äro dessa texter samtal mellan människan och hennes skapare. Ibland låta de som

en kontradiktorisk diskussion, ett resonemang eller en uppgörelse: avståndet mellan skaparen och den skapade är som utplånat. »Jag släpper dig icke, förrän du välsignat mig» - säger Jakob till ängeln vid Jabbokfloden (1 Mos 32:27). I den tonen talade Mose någon gång till Herren: »Och nu, om Du vill förlåta deras synd! Men om icke, utplåna mig ur Din bok, som Du skrivit ... Och nu, om jag funnit nåd i Dina ögon, lär mig känna Dina vägar, för att jag må känna Dig ... Se, Ditt folk är ju detta folk» (2 Mos 32:32; 33:12f.)

Denna dialogiska karaktär återfinnes bl.a. i en gammalrabbinsk bön om regn, som tillskrives den skriftlärde Choni, cirkelritaren (anförd Mischna Taanit III, 8; jfr Josephus Ant. 14,2,1):

»En gång sade folket till Choni, cirkelritaren: Bed, att regn faller. Vad gjorde han då? Han ritade en cirkel, ställde sig inne i den och talade: Världens herre, Dina barn ha vänt sig till mig, därför att jag anses som hemgäst hos Dig. Jag svär vid Ditt heliga namn, att jag inte rör mig från detta ställe, förrän Du förbarmat Dig över Dina barn. Då började regnet dugga» (jfr Salomos bön om regn, 1 Kung 8:36).

En dylik förtrolig samtalston återkommer hos senare tiders liturgiska skalder, hos kabbalister och chassidiska mystiker. Den spansk-hebreiske diktarfilosofen Salomo Ibn Gabirol (1020-1050) håller ofta samtal med Herren. Här några exempel:

»Schaddai, Du förnimmer jordesonens suckar!  
Huru länge ännu gömmer Du Ditt anlet?  
Dag och natt jag vädjar, ropar av allt hjärta:  
Konung, Du mitt hopp är, mitt hjärta på Dig litar.

-----

Se, mitt rop är detta. Förnimm, o Gud, mitt hjärtskri.  
Detta blott jag beder - mindre ej, ej mera.»

I Gabirols största dikt, den hymnartade Keter Malkut (Konungakronan), står en botbön, genombävad av personlig nöd och sonlig tillit (K. M. 38):

»Min Gud, om min synd är alltför stor för att bäras, vad skall Du då göra för Ditt stora namns skull? Om jag ej på Din nåd kan lita vem utom Dig skall över mig förbarmas? ... Om Du efter min synd söker, flyr jag undan Dig till Dig, och mot Din vrede söker jag skydd i Din skugga (jfr Ps 36:8). I Din nåds skört jag griper, tills Du bönhört mig. - 'Jag släpper Dig icke, förrän Du välsignat mig'.»

Böner som de här anförda - och endast sådana - kunna anses såsom äkta uttryck för judisk fromhetsliv: ur dem talar trovissitet, en nästan kroppslig förnimmelse av

Guds närhet, sonlig ömhet. Icke talar så en träl, som står i ångest inför sin tuktomästare.

Den trosvissa gudskänsla, som ingivit judiska skriftlärda och skalder dessa hjärtevarma böneord, passar inte ihop med det egocentriska, realistiska tonfallet i de ord, som anförs hos Lukas (18:11,12) såsom fariséns bön: »Jag tackar dig, Gud, att jag icke är som andra människor, rövare, orättfärdiga ... Jag fastar två gånger i veckan, jag ger tionde av allt jag förvärvar". Här vore Paulus' ord om sonen och trälen berättigat; men denna bön är icke en äkta farisés bön.

Jesus, som vuxit upp i det fariseiska Jerusalem, var djupare förankrad i judiskt fromhetsliv än tarsensern Paulus, som uppfostrats i en atmosfär av helleniserad »septuagintafromhet». Jesus hade näppeligen kunnat karakterisera den jerusalemitiska fromheten såsom trälfromhet. Ty han har själv upplevt den, har danats av den, den var källan, ur vilken han öste. När en lärjunge vänder sig till honom: »Herre, lär oss att bedja», då vakna i hans minne de böner han sedan barndomen lärt sig att bedja. Ur dem formar han det allmänskliga härterop, som blivit kristenhetens dagliga bön: Fader vår (Matt. 6:5 ff., Luk 11). Intet bevisar mera övertygande innerligheten i fariseiskt fromhetsliv än denna kristenhetens centrala bön, som helt framgått ur gammaltestamentliga och fariseiska bönetexter (jfr bl. a. Strack-Billerbeck: D. Evangelium Matthäus, München 1922, 1, 406 ff.).

För några år sedan predikade jag en höstsabbat inför en tusenhövdad åhörarskara i huvudsynagogan i Saloniki. I fjärran skimrade det grekiska gudaberget Olympos, bakom mig bullrade den trotsiga Vardar i sitt lopp mot den leende golfen. Runt kring mig sutto den ärevördiga saloniki församlingens skriftlärda och rabbiner. Den gången kände jag Paulus' personliga närhet! Någonstans i denna uråldriga judegata har måhända den synagoga stått, där han »gick in i tre sabbater efter varandra» och predikade. De skriftlärda (*chachamim*), vilka i detta ögonblick omringade mig, skiljde sig till sitt yttre knappast nämnvärt från de ivriga fariséer, som reste sig mot Paulus. Här slungade han ut sin förkastelsesdom över Tora och lag och fariseisk trälfromhet, och här ställde sig den gudsivrande skaran hotande i hans väg.

Jag tänkte då i mitt sinne: Sedan denna tragiska kamp här utkämpades, ha nära tvåtusen år förflutit. Nu har den förlorat sin bitterhet. Skulle Paulus i dag beträda denna synagoga i Saloniki, kunde vi tala med varandra utan bitterhet. Paulus och Gamaliel behövde i 'dag icke vara oförsonliga motståndare. Fienden, både Paulus' och Gamaliels fiende, kristendomens och judendomens och all

religions fiende, ligger utanför oss, bortom kyrkan och synagogan. Den akuta själskris vår generation genomlever, manar oss alla, som stå på gudstrons grund, till besinning och till samling. Vår gemensamma fiende är gudlösheten, det materialistiska sinnelaget, det själsliga barbariet. Vår gemensamma fiende är rasvansinnet, det som reser skiljemurar mellan människa och människa, det som förstör mänsklighetens enhet. Vi alla ha i denna spänningsdiga tid en gemensam uppgift: att försvara tillvarons eviga värden mot de livsfientliga makterna hos ett vilsegånget släkte.

## KÄLLFÖRTECKNING

### GAMLA OCH NYA TESTAMENTET

### APOKRYFER OCH PSEUDOEPIGRAFER

### TALMUD (BABLI OCH JERUSCHALMI)

T:s förra del, Mischna, samlad omkr. 200 e. Kr. av R. Jehuda ha-Nasi i Tiberias, består av 6 avdelningar (S'darim = ordningar), delade i 63 traktater (Masechta, plur. Masechtot). Varje traktat delas i kapitel (Perek, plur. Perakim), varje kapitel i paragrafer (paragr. = Mischna). Mischnas 6 ordningar behandla: Jordbruk (Zeraim), fester (Moäd), kvinnor, äktenskaps- o. familjerätt (Naschim), skadegörelser, civil- o. straffrätt (Nesikin. I denna ordning ingår den etiska traktaten Pirke Abot, Fädernas Tänkespråk), offerväsen (Kodaschim), ritualföreskrifter (Teharot). Mischnas författare kallas: Tannaiter. T:s senare del, Gemara (kommentarer o. tillägg till Mischna), samlad omkr. 500 e. Kr. av Rabina i Babylonien, består av 36 delar (Masechtot), i 12 band. Den föreligger i två redaktioner: den ofullbordade palestinska, Jeruschalmi, och den fullständiga babyloniska, Babli. Genvaras författare kallas: Amoréer.

Utomkanoniska talmudskrifter, anförda i boken:

Abot d'Rabbi Natan, Tosefta, Mekilta, Sifra, Sifré, Midrasch Rabba, Midrasch Tanchuma. Närmare om dessa skrifter och om talmudöversättningar jfr: Ehrenpreis, *Helige och Hjältar* (Sthlm, 1931), sid. 249 ff.

### BÖNBOK (Siddur. Machsor)

Den äldsta fullständiga samlingen av bönetexter, jämte bönordning och liturgiska föreskrifter, härrör från Gaon Amram ben Scheschna i Sura, Babylonien (800-talet). »Seder R. Amram» (Amrams bönbok) före-

ligger i tvenne upplagor: Warsjawa 1865 (enl. mscr. i British Museum); Jerusalem 1912 (enl. mscr. Bodleiana).

## SOHAR

Kabbalistisk kommentar till pentateuken (5 Moseböcker). Samlad mot slutet av 1200-talet av Mose de Leon i norra Spanien. Första uppl. Mantua 1558-1560 (Jfr Gerhard Scholem: *Bibliographia Kabbalistica*, Leipzig 1927).

Talmudlärare anförda i boken:

*Abtalion* (sista årh. f. Kr.). *Akabja ben Mahalalel* (Hillels samtida, sista årh. f. Kr.). *Akiba* (50-135). *Ben Patora* (Akibas samtida). *Chananja ben Akaschja* (2:dra årh.). *Eleasar ben Arach* (2:dra årh.). *Elieser ben Hyrkanos* (1:sta årh. slut). *Gamaliel I* (1:sta årh.). *Gamaliel II* (omkr. år 100). *Hillel* (90 f.-20 e. Kr.). *Ismael* (60-140). *Jehoschua ben Chananja* (2:dra årh.). *Jehoschua ben Levi* (3:dje årh.). *Jehuda haNasi* (135-220). *Jizchak*, smeden (4:de årh.). *Jochanan*, sandalmakaren (2:dra årh. slut). *Jochanan ben Sakkai* (d. 72 e. Kr.). *Rabina* (omkr. år 500). *Schammai* (sista årh. f. Kr.). *Schemaja* (sista årh. f. Kr.). *Simon ben Asai* (2:dra årh.). *Simon ben Jochai* (2:dra årh.). *Simon d. Rättfärdige* (omkr. 300 f. Kr.). *Simon ben Soma* (2:dra årh.).

Förkortningar:

ABOT = Pirke Abot (Fädernas Tänkespråk).

AdRN = Abot d'Rabbi Natan.

ANT. = Antiquitates (Josephus).

B.= Babli (babylonisk Talmud). [Ex.: B. Joma 18a = Babyloniska Talmud, traktat Joma, bl. 18, första sidan.]

DEUT. = Deuteronomium.

EX. = Exodus.

GEN. = Genesis.

J. = Jeruschalmi (palestinsk Talmud).

LEV. = Leviticus.

R. = Midrasch Rabba. [Ex.: Lev. R. = Midrasch Rabba till tredje Moseb., Leviticus].

NUM. = Numeri.

TOS. = Tosefta.

Nytestamentliga skrifter anföras enligt gängse förkortningar.

## ORDLISTA

Abinu vår Fader.  
Abot (Pirke-) fäder(-nas tänkespråk).  
Achad Haam en [man] av folket.  
Alenu på oss, det åligger oss.  
Am-Haarez den okunnige.  
Amora egl. talare, lärare efter Mischnas avslutning (fr. 200-500).  
Anavim saktmodiga.  
Anochi jag.  
Baal-Schem Mästare av [Guds] namn.

Chachamim de visa, skriftlärda.  
Charut inristat.  
Chassid en from.  
Cheder rum, lägre talmudskola.  
Cherut frihet.  
Chesed människokärlek, nåd.  
Chillul ha-Schem vanhelgandet av [Guds] namn.  
Chok lag.

Daat-Elohim gudsupplevelse.  
Darke Schalom vägar till sämja.

Echad en, enda.  
En-Sof den Andlöse.

Gemara avslutning [av muntliga läran och] kommentar till mischna.

Haggada av higgid = berätta; all icke-halakisk skriftutläggning.  
Halaka eg. gåendet, läran, den regel efter vilkan man »går», dvs. rättar sig.

Jemot ha-Maschiach Messias dagar.  
Jeschiba högre talmudskola.  
Jezer drift.  
Jezer ha-Ra driften till det onda.  
Jezer tob driften till det goda.  
Kabbala mottagande, »tradition», mysticism.  
Kamocho som du.  
Kiddusch ha-Schem helgandet av [Guds] namn.

Letakken olam b'malkut Schaddai att fullkomna världen genom upprättandet av Guds rike.  
Maase B'reschit skapelseverket.  
Maase Merkaba vision av [Guds] vagn.  
Machsor bönbok för festerna.  
Meforasch tolkad.



Midrasch förklaring [av ett skriftställe]; samling av skrifttolkningar.

Mischna upprepning, [muntlig] lära.

Mizva bud, Gudi behaglig gärning.

Naase vi skola göra.

Nagid furste.

Nasi [synhedrions] president, patriark.

Oll malkut Schamajim himmelrikets ok.

Peruschim fariséer, tolkare, avsöndrade.

Pirke (-abot) pl. cstr. av perek = kapitel, tänkespråk (fädernas-).

Rea vän, nästa, den andre.

Sar (zar) främling, icke-präst, lekman.

Schema Jisrael hör Israel.

Schemone Esre aderton [bön].

Sefira pl. sefirot mellanväsen.

Siddur bönbok.

Sifra boken, midrasch till 3 Mosebok.

Simcha schel mizva glädje över buden.

Tanna mischnalärare (till omkr. 200).

Tikkun ha-Olam världens fullkomning.

Tora lära, moseböcker. Torat-chajim livets lära.

Zar (sar) främling, icke-präst, lekman.