

FARISEISM
OCH
KRISTENDOM

AV

HUGO ODEBERG

Original:
TREDJE UPPLAGAN
C. W. K. GLEERUPS FÖRLAG, LUND
GUMMESSONS BOKTRYCKERI AB, FALKÖPING 1963 5385

Spåkligt bearbetad 1998
KEGs Sätter HB

INNEHÅLL

Inledning — Grundfrågan	5
<i>Förhållandet mellan fariseism och kristendom</i>	5
I. Felaktiga bestämningar av motsatsen mellan fariseism och urkristendom .	8
1. <i>Teorin att det inte finns någon väsentlig motsättning</i>	8
2. <i>Fariseismen målas på fri hand</i> <i>och görs till något helt annat än den är</i>	10
3. <i>Den fariseiska etiken bestäms oriktigt som kasuistisk — mänskokärleken</i> <i>den överordnade normen</i>	11
4. <i>Oriktigt att fariseismen inte är sinnelagsetik</i>	19
5. <i>Oriktigt att bestämma den fariseiska etiken</i> <i>som löne- och straffmoral</i>	20
6. <i>Oriktigt att den fariseiska etiken är förtjänstlära</i>	22
7. <i>Det fariseiska begreppet 'zakut'</i>	23
8. <i>Den fariseiska förtjänstteorin</i>	24
9. <i>Den bokstavliga tolkningen av moralbuden</i>	25
II. Den verkliga motsatsen	
mellan fariseisk och urkristen etik	30
1. <i>Illustrerad genom en bestämd situation</i>	30
2. <i>Fariseismens lära om den fria viljan</i>	36
3. <i>Är kristendomen deterministisk?</i>	38
4. <i>Fariseismen fördömer hyckleriet</i>	40
5. <i>Den kristna grunduppfattningen</i>	42
6. <i>Fariseismens lära om friheten</i>	43
7. <i>Den kristna uppfattningen av friheten</i> <i>och den fariseiska uppfattningens konsekvenser</i>	46
8. <i>Fariseismens lära om</i> <i>gudagnistan i människan (nešama) och syndafallet</i> <i>Den goda och den onda böjelsen</i>	47
9. <i>Den goda och den onda böjelsen:</i> <i>jésär tov och jésär hara'</i>	49
10. <i>Den kristna etiken och läran om syndafallet</i>	52
11. <i>Förmågan att pröva vad som är rätt</i>	53
12. <i>Föredömet skrymteri</i>	54
13. <i>De kristna såsom världens ljus</i>	58
14. <i>Förförelsen</i>	60
15. <i>Hänsynen till dem som är svaga i tron och samvetet</i>	61
16. <i>Den rättfärdiges allmänna förvändhet</i>	64
III. Grundmotsättningen	66
1. <i>Omvändelse — nyskapelse</i>	66
2. <i>En liknelse</i>	67
Register	72

INLEDNING — GRUNDFRÅGAN

Förhållandet mellan fariseism och kristendom

Av de nytestamentliga urkunderna framgår med stor tydlighet, att kristendomens grundare såväl som de första kristna församlingarna befann sig i skarpaste motsatsställning till fariseismens ledande män. Om man över huvud taget vill betrakta dessa urkunder, det vill säga Nya Testamentets skrifter, som källa för vår kunskap om urkristendomen, kan man omöjlig förneka denna skarpa motsatsställning. Och varifrån skulle man få någon kunskap om urkristendomen om inte från urkristendomens skrifter? Vi har ju över huvud taget inga andra primära källor. Av dessa källor framgår det, att motsatsen mellan kristendomen och fariseismen var fundamental och också av båda parter uppfattades som sådan. Det var en motsats, man kan lugnt säga fiendskap, som inte bara avspeglade sig i de yttre och perifera tingen, exempelvis så, att den ena sidan fränkände den andra rätten att leda eller undervisa, eller att den hade sin grund i inbördes tävlan om inflytandet över folket. Motsatsen mellan Jesus och fariséerna, mellan Paulus och judendomen, gällde de yttersta grundprinciperna, läror och upplevelser, av vilkas erkännande eller förnekande samfundets hela existens var beroende. Eller, uttryckt med andra ord, denna motsats är inte endast historiskt betingad, så att man skulle kunna tänka sig, att en försoning kunde komma till stånd genom en modifikation av kristendomen eller en utveckling av fariseismen, eller att båda skulle kunna erkänna varandra som olika möjligheter att komma till rätta med verkligheten, utan motsatsen är fundamental i den meningen, att en fariseism, som antar kristna tankegångar, upphör att vara

fariseism, och en kristendom, som upptar fariseiska tankegångar i sig, likaledes upphör att vara kristendom.

Det har också visat sig, att man i dessa båda lärors historia ständigt måst besinna sig på denna oförsonliga motsats, och att man framför allt måst sträva efter att bevara sin särart. Framför allt kristendomen har gång efter annan råkat i fara att uppta fariseiska tankegångar, och kyrkans stora lärofäder har alltid betonat, att fariseismen är något som inte låter sig förena med kristendomen, utan att den, om den tillåts att fritt breda ut sig, verkar som ett dödligt gift, som måste i grund förstöra det kristna livet. Så har Luther som ingen annan åter upptagit Paulus' kamp mot fariseismen och med all kraft fört den vidare.

Trots detta har såväl i den vetenskapliga diskussionen som i den homiletiska undervisningen och behandlingen av Skriften denna motsats varit ett ständigt problem ända till den dag i dag är, och troligen kommer den väl att så förbli. Man måste gång på gång försöka göra klart för sig, vad denna motsats är och vari den består. Vi måste ständigt på nytt tillkämpa oss inlevelsen i denna motsats, liksom vi ständigt på nytt måste tillkämpa oss livet självt.

Det är angeläget betona, att det i det följande inte är fråga om att jämföra eller ställa emot varandra kristendom och judendom, utan fariseism och kristendom. Därvid behöver två synpunkter hållas i sikte: (1) när det gäller Jesu motsatsställning till fariseismen, är detta inte liktydigt med motsatsställning till judendomen eller Israel. Det fanns i Israel riktningar och fromhetsliv, som det inte från Jesu sida var konflikt med, t.ex. de fromma kretsar, som kallats "de stilla i landet", den s.k. judiska mystiken, gestalter representerade av Zakarias, av Natanael och andra. Två centrala faktorer i Israels fromhetsliv förklarade han som gudomlig gåva och stiftelse: de åt Israel givna heliga skrifterna och synagogans böne-gudstjänst. (2) den fariseism, som det är fråga om är den fariseism, vilken Jesus varnar för såsom en fara inom den kristna kyrkan. Den judiska fariseismen har sin betydelse såsom den form av den fariseiska tendensen, vilken förekom i Israel, och som det är vik-

tigt att ge en rättvis och korrekt bild av för att kunna förstå vad det är i den fariseiska tendensen, som Jesus angriper och varnar för. Det är alltså inte en uppgörelse vare sig med fariseismen i Israel eller ännu mindre med judendomen, utan med den fariseiska "surdegen" inom den kristna kyrkan såsom Jesus varnat för den och velat bevara sin församling för den.

I.

FELAKTIGA BESTÄMNINGAR AV MOTSATSEN MELLAN FARISEISM OCH URKRISTENDOM

1. Teorin att det inte finns någon väsentlig motsättning

För att få en klar bild av motsättningen mellan fariseism och kristendom behöver vi först och främst säga några ord om de olika sätten att bedöma den.

Först kan vi lämpligen nämna det sätt, som består i att man säger: Det existerar överhuvudtaget ingen större skillnad mellan Jesu och de fariseiska ledarnas, d.v.s. rabbinernas, lära. Detta är en åsikt, som förfäktas framför allt av nyare tidens s.k. judiska liberaler. Man kan främst nämna den engelske lärde C. G. Montefiore. Denne har som bekant skrivit ett stort verk om de synoptiska evangelierna (*The Synoptic Gospels*) i vilket han steg för steg och vers för vers söker bevisa, att alla Jesu läror återfinns i rabbinernas uttalanden, åtminstone de av Jesu läror och ord, som överhuvudtaget äger någon mening. Han erkänner nämligen, att det finns en del yttranden av Jesus, som saknar motsvarigheter hos rabbinerna, men menar att dessa samtliga är sådana som inte har någon beröring med verkligheten, som är fantastiska och överspända och inte ens av de kristna själva någonsin kan överföras till det praktiska livet. Denna de judiska forskarnas åsikt bör man akta sig för att helt enkelt skjuta åt sidan eller att betrakta enbart som ett kurio-

sum. Den är nämligen mycket lärorik. Och dessa forskares utläggningar är också fulla av riktiga anmärkningar. Det förhåller sig i själva verket så, att det inte finns någon större skillnad mellan de fariseiska lärorna och Jesu läror, *så som de senare för det mesta tyds och tillrättaläggs i den vetenskapliga och homiletiska utläggningen.*

De judiska forskarnas anmärkningar har den stora nyttan med sig, att de tvingar oss att rikta vår uppmärksamhet på den verkliga skillnaden mellan Jesus och rabbinerna liksom mellan kristendomen och fariseismen. Ty det är självklart, att en så fundamental motsatsställning, som den vilken båda religionsformernas urkunder och historia vittnar om, över huvud taget vore oförklarlig, om inte Jesu verksamhet hade bestått i något annat än att förkunna i stort sett detsamma som fariséerna. Så har man ju ibland missförstått det kända ord av Jesus i vilket han tillåter lärjungarna att handla efter fariséernas ord men inte efter deras gärningar (Matt. 23:3). Om detta vore det enda Jesus-ord om fariséerna, som vi hade bevarat, kunde det med viss rätt tydas, som om det bara var fariséernas handlingssätt, som Jesus hade klandrat. Men vi har en mängd uttalanden av Jesus, som riktar sig just mot fariséernas grundläror. Om man på så sätt fick bryta ut ett enstaka ord ur dess sammanhang och stödja sig på det, kunde man med samma rätt påstå, att Paulus var en lagrättfärdighetens store förkunnare, ty han har ju sagt att lagen är helig och god (Rom. 7:12).

Man måste alltså fastslå: om man vid en jämförelse inte kan finna någon större skillnad mellan rabbinernas och Jesu uttalanden, beror detta på att man misstolkat enderas. I det konkreta fallet, dvs i de försök till dylika jämförelser, som verkligen företagits i nyare tid, rör det sig endast mera sällan om feltolkningar av fariséernas uttalanden. Härav framgår med nödvändighet, att det är Jesu uttalanden, som blivit feltolkade. Och om denna nya tolkning av Jesu ord så lätt går att anpassa till de fariseiska lärorna, är detta just ett tecken på att man redan upptagit så mycket av fariseiska tänkesätt, av fariseism, att man *inte längre är i stånd att*

tänka kristet. Så är det också i själva verket. Det finns handböcker och läroböcker i kristen etik, som bättre kunde användas som läroböcker i fariseisk etik. Det faller av sig självt att de har föga gemensamt med den urkristna etiken.

2. Fariseismen målas på fri hand och görs till något helt annat än den är

Ett annat sätt att bedöma skillnaden och motsättningen mellan kristendom och fariseism är till exempel följande. Man håller fast vid att denna motsättning verkligen finns. Man framhäver så de kristna grundsatserna och försöker att exakt definiera dem. Därpå konstruerar man en etisk och religiös åskådning, som utgör raka motsatsen till denna kristna åskådning, som man just definierat, och drar slutsatsen: just sådan måste den fariseiska åskådningen ha varit, eftersom fariseismen ju var motsatsen till kristendomen. Men den fariseism, som på detta sätt konstruerats, visar sig vid närmare granskning vara raka motsatsen till fariseismen. I själva verket har vi här att göra med ett fullkomligt analogt fall till det som tidigare skildrats. Det som framställs som kristendom, är inte kristendom utan fariseism.

Hur skall vi nu kunna förstå detta? Saken är tydligen den, att de fariseiska tänkesätten blivit naturliga för oss, utan att vi vet att de är fariseiska. Och om man högaktar kristendomen, förutsätter man att det som förefaller oss naturligt och förnuftigt, är något självklart hos kristendomen. Man kan och vill ju inte tänka sig — om man föreställer sig kristendomen som den högsta religionen — att denna kristendom ställer upp andra ideal än dem som man själv anser som de förnuftigaste och bästa. Felet är bara att man inte har hämtat dessa ideal ur kristendomen utan ur kristendomens motsats, fariseismen. Man förväxlar alltså kristendomen med fariseismen, och som kristen trosbekännare hyllar man i själva verket fariseismen.

Den enda rätta metoden att fastställa den verkliga skillnaden mellan kristendom och fariseism måste uppenbarligen vara den, att man så noga som möjligt söker lära känna båda. Inte minst viktigt är det att man har en korrekt kunskap om de fariseiska läroren och grundsatserna. *En exakt kunskap om fariseismen är av grundläggande betydelse, för att man skall kunna värna om kristendomens särart.*

3. Den fariseiska etiken bestäms oriktigt som kasuistisk — mänskokärleken den överordnade normen

För att belysa detta skulle det kanske vara tillräckligt att nämna några exempel på motsatser, som med orätt uppställts mellan kristen och fariseisk etik, och att gentemot dem ställa upp fariseismens verkliga teorier. Så har till exempel följande gjorts gällande: I fariseismen eller, vilket är samma sak, den normativa judendomen skulle man endast känna till en kasuistisk etik, ett antal eller rättare sagt otal påbud, som skall följas endast därför att de givits av Gud. Ett sådant påstående stämmer emellertid ingalunda överens med den fariseiska teorin. Tvärtom: den rabbinska undervisningen går från första början ut på att finna grundläggande normer till vilka alla bud kan föras tillbaka.

Bekant är berättelsen om hedningen, som kom till den store lagläraren Hillel och sade till honom: ”Om du kan lära mig hela Lagen, medan jag står på ett ben, skall du få göra mig till proselyt.” Hillel gjorde honom till proselyt. Han sade nämligen: ”Älska din nästa såsom dig själv, och det som är dig förhatligt, skall du inte göra mot någon annan. Detta är hela Lagen, allt annat är tillämpning.” Det vanliga rabbinska uttalandet om den högsta normen lyder: ”Grundtesen i Tora (läran) ligger alltså i ordet: du skall älska din nästa såsom dig själv.”

”Den gyllene regeln” förekommer i sin negativa formulering redan i Tobit 4:15: ”Vad du själv inte vill att man skall göra dig må

du inte heller göra någon annan.” Man skall inte dra några långtgående slutsatser av att den gyllene regeln i den fariseiska formen är negativ, hos Jesus i Bergspredikan däremot positiv. Ty den negativa formuleringen hos fariséerna hänger faktiskt samman med den positiva, ”du skall älska din nästa som dig själv”, och är inget annat än en följsats till denna. Vi kan också lägga märke till att vi finner den positiva formuleringen även i en judisk skrift och den negativa även i en urkristen skrift. Så heter det i den judiska skriften 2 Henoksboken 61:1: ”Mina barn, bevara era hjärtan från varje orätrådighet och från att skada någon levande varelse, som Herren skapat. Vad människan ber Gud om åt sig själv må hon också själv göra mot varje levande.” Och i den kristna skriften ”De tolv apostlarnas lära” (Didache) 1:2 har satsen denna formulering: ”Allt vad du vill inte skall hända dig må du inte heller göra mot någon annan.” För den fariseiska åskådningen var det självklart, att det rätta handlandet inte bestod eller rimligen kunde bestå vare sig i något endast positivt eller något endast negativt, utan att varje plikt måste innefatta såväl något man skulle göra som något man på grund därav inte skulle göra. Huvudsaken är här, att samtliga positiva och negativa bud sammanfattas i det rätta sociala förhållandet: mänskokärlek, innefattande rättrådighet och barmhärtighet.

Man kan anföra talrika exempel på att man inskräpte vikten av att härleda samtliga gudomliga bud (= etiska plikter) från en överordnad norm och av att denna norm också verkligen var den moraliskt och religiöst högsta. Därvid kommer på ett eller annat sätt mänskokärleken fram såsom den högsta överordnade normen.

Så berättas det i ”Fädernas valspråk” (Abot, ofta kallad Pirke Abot) 2:13 följande: ”Rabban Johannes, Sackeus’ son, sade till sina fem närmaste lärjungar: ’Svara mig på denna fråga: Vilket är det bästa, som en människa bör eftersträva?’ Rabbi Elieser sade: ’Ett gott öga’, Rabbi Josua: ’En god nästa’, Rabbi Jose: ’En god granne’, Rabbi Simeon: ’Förutseende’, men Rabbi Eleazar sade: ’Ett gott hjärta’. Då sade Rabban Johannes: ’Jag gillar Eleazars ord mer än era, ty era är inbegripna i hans’.” Meningen är att den

som uppsätter kravet på ett gott hjärta såsom det högsta, också förverkligar alla andra krav och genom Guds nåd får allt annat gott.

Ett mycket lärorikt exempel på det metodiska sökande efter överordnade normer, som utövades av de fariseiska lärarna, torde följande tradition i Talmud vara:

Tora, (läran, dvs de fem Moseböckerna) innehåller 613 bud, varav 248 positiva och 365 negativa. Konung David sammanfattade alla dessa i *elva* bud, nämligen dem som står att läsa i femtonde Psalmen, där det heter: ”Herre, vem får bo i din hydda? Vem får dväljas på ditt heliga berg? Den som vandrar ostraffligt och gör vad rätt är och talar sanning i hjärtat, den som inte bär förtal på sin tunga, den som inte gör sin broder något ont och inte drar smälek över sin nästa, den som aktar den förhatlige för intet men ärar dem som fruktar Herren, den som går ed till sin egen skada men inte bryter sin ed, den som inte driver ocker med sina pengar och inte tar mutor för att fälla den oskyldige. Den som så handlar skall inte vackla till evig tid.”

Därpå har profeten Jesaja sammanfattat dem i *sex* (Jes. 33:15, 16): ”Den som vandrar i rättfärdighet och talar vad rätt är, den som föraktar vad som vinnns genom orätt och våld, och den som avhåller sina händer från att ta mutor, den som tillstoppas sina öron för att inte höra om blodgärningar och tillsluter sina ögon för att inte se vad ont är, han skall bo på höjderna.”

Profeten Mika har sammanfattat dem i *tre* (Mika 6:8): ”Han (Gud) har kungjort för dig, o människa, vad gott är. Ty vad annat begär väl Herren av dig än att du gör vad rätt är och vinnlägger dig om kärlek och vandrar i ödmjukhet inför din Gud.”

Sedan har åter Jesaja sammanfattat dem i *två* (Jes. 56:1): ”Akta på vad rätt är och öva rättfärdighet.”

Slutligen har profeterna Amos och Habackuk sammanfattat dem i *en* sats (Amos 5:4): ”Sök mig, på det att ni må leva” och (Hab. 2:4) ”Den rättfärdige skall få leva genom sin trofasthet.” (BT Makkot 23 b, 24 a).

Detta är prov på uttalanden från fariseismens äldre tid. Men fasthållandet vid kravet på en överordnad moralnorm kännetecknar hela den rabbiniska etikens historia. Och denna överordnade norm återfinns, som nämnts — åtminstone i teorin — genomgående i kärleken till nästan, den sociala dygden, den gyllene regeln, positiv och negativ. Och om teori rör det sig vid en sådan jämförelse. Det praktiska utförandet lämnar tillräckligt övrigt att önska på både kristet och fariseiskt håll.

Det är anmärkningsvärt, att mänskokärlekens bud eller norm är den som förklarar alla de andra plikterna och buden — det är den rätta konsekvensen av att den uppfattats som överordnad norm. Det råder alltså inte något tvivel om att det är en grundfalsk bild av fariseismen som ges, när man, vilket ofta händer, skildrar den i motsats till kristendomen så: ”För den kristne gäller kärleken som det högsta och för kärlekens och barmhärtighetens bud får andra lägre plikter vika. För fariseismen åter är alla bud lika, så att fariseén inte kan tillåta någon att hjälpa sin nästa, om han därmed bryter exempelvis mot sabbatsbudet.”

Fariseismen är vida mer konsekvent i sin tankegång. Den menar att den etiska fullkomningen är något som är människan förelagt såsom en plikt och därmed såsom en möjlighet. Det etiskt rätta är inte något från verkligheten i dess helhet fristående, utan sammanhänger med och ingår i den verklighet, som människan lever i. Denna verklighet är helt utgången från Gud och bestämd av honom. Alltså är varje etiskt krav ett moment i ett etiskt helhets-sammanhang, som motsvarar verkligheten. Detta etiska helhets-sammanhang — corpus ethicum — är det som också kallas Guds Lag. Så som det är i Guds ordnade värld, att krafterna samverkar och balanserar varandra i fullkomlig harmoni, så är det också med de olika buden i Guds lag, d.v.s. de olika plikter inför vilka människan ställs. Lika väl som Guds vilja är själen i världen, är den det i det etiska sammanhanget. Och Gud vill det som är gott. Den rättfärdige, d.v.s. den som ständigt gör det som är rätt, har genom att ständigt göra det rätta inordnat sig i Guds fullkomliga värld.

Han själv och alla hans handlingar intar sin absolut rätta plats i verkligheten, lika väl som alla andra krafter gör det. Då nu Guds vilja, d.v.s. godheten eller kärleken, genomtränger världen och det etiska sammanhanget, är det självklart, att alla bud och plikter kan förklaras utifrån kärleken, och då kärleken alltid är riktad mot ett objekt, blir det utifrån kärleken till nästan, som plikterna kan förklaras.

Av denna samstämmighet mellan verklighetens och pliktens världar följer, att det i teorin aldrig skall kunna förekomma några plikt-kollisioner. Följaktligen kan det högsta budet, som är mänskokärleken, teoretiskt sett aldrig komma i konflikt med något annat bud. Det är alltså teoretiskt möjligt att i varje ögonblick och i varje situation fullständigt uppfylla alla bud som kan komma ifråga. Praktiskt sett kan situationer uppkomma, som ser ut som plikt-kollisioner, men detta beror endast på människans bristande förmåga att överblicka läget. I sådana fall kan då ges praktiska anvisningar, varvid vi finner, att fariséerna alltid låter mänskokärleken vara den plikt, som får företrädet. Den skall ständigt uppfyllas. Men det är också skäl att lägga märke till att man vid en sådan plikt-kollision — vilken ju betraktas som skenbar — alltid vill försöka få alla de kolliderande plikterna på ett eller annat sätt uppfyllda. Detta har ofta framställts som något särskilt löjeväckande och betraktats som knep att uppfylla buden så lättvindigt som möjligt. I själva verket har detta sin grund i en konsekvent tankegång: Eftersom alla buden har ett och samma motiv och uppfyllandet av dem alltså tjänar ett och samma ändamål, är ett negligera av det ena budet till förmån för det andra samma sak som att negligera ett bud till förmån för budet självt. I en given situation kan alltså det överordnade, förnämsta budet inte uppfyllas utan att samtliga de bud, som har avseende på situationen, uppfylls.

Man finner därför, att denna teori konsekvent upprätthålls, samt att de praktiska anvisningarna, när en praktiskt betraktad, alltså skenbar, plikt-kollision behandlas, alltid går ut på att mänskokärleken sociala plikt reallt uppfylls. I enstaka fall kan man rent av tala

om att det ena budet ”uttränger” det andra. Så heter det exempelvis, att plikten att rädda ett människoliv uttränger sabbatsbudet. Man hänvisar till det gammaltestamentliga ordet ”Ni skall hålla mina stadgar och rätter, ty den människa som gör efter dem skall leva genom dem” (3 Mos. 18:5) med principuttalandet: ”De gudomliga buden är till, för att man skall leva genom dem, och inte för att man skall dö genom dem.” (BT Joma 85 b). Alla buden tjänar livets uppehållande i dess högsta mening, och uppfyllandet av ett bud kan alltså aldrig få ha till konsekvens något som skadar livet. Livets uppehållande i högsta mening är ju just vad mänskokärleken syftar till. Följaktligen blir i varje situation mänskokärleken det högsta budet och innebörden i varje annat bud.

Samma grundsats om verklighetens och etikens enhetlighet och samstämmighet uttrycks med den för fariséerna typiska pregnansen genom ett uttalande som det följande. ”Rabbi Akiba sade: ’Lagens högsta och sammanfattande norm (kelal gadol) är denna: Du skall älska din nästa såsom dig själv’. Ben Asi sade: ’En ännu viktigare sammanfattning är denna: Detta är läran om Adams släkt: När Gud skapade människor, skapade han dem till Guds likhet.’” (Sifra till 3 Mos. 19:18). Härmed vill man säga, att den etiska verkligheten lika väl som den skapade världen är grundad i Guds väsen. Mänskokärlek är gudslighet och världsplanens mål.

Med detta sammanhänger, att kärleksbudet ofta anförts tillsammans med en hänvisning till gudsbelätet i människan. Detta gäller därför i princip alla människor. Det är en fariseisk grundsats att ”nästan” i budet ”du skall öva barmhärtighet mot din nästa” innefattar alla människor, även syndarna och avgudadyrkarna (d.v.s. icke-judarna). Så heter det: ”Om man inte får förakta stenarna i Guds altare, vilka varken kan förnimma gott eller ont, hur mycket mindre får man då förakta medmänniskan, som bär Guds bild i sig.” (Mekilta till 2 Mos. 20:26). ”När kommer alla Guds välsignelser dig till del? När du vandrar på Guds vägar. Vilka är då Guds vägar? Han är barmhärtig, han övar barmhärtighet även mot syndare, han föder allt skapat. Likaså skall ni göra gott mot varandra.

Gud är nådig och kommer med sina välgärningar ihåg alla som känner honom och alla som inte känner honom. På det sättet skall också ni komma ihåg varandra.” (Tanna de Be Elijahu 26). ”Den som tar sig an sin medmänniska, har liksom tagit emot Gud.” (PT Erubin X 5:1). ”Om din fiende är hungrig, så ge honom bröd, om han är törstig, så ge honom vatten.” (Midrasch Mischle 27).

”Om människan försummar att lyda mänskokärlekens bud, medför detta, att hon också överträder de andra buden, såsom ’du skall inte hata’, ’du skall inte hämnas’, ’du skall inte bära agg för en oförrätts skull’. Hon överträder då också budet ’din broder skall leva med dig’. Överträder hon dessa bud, är det som om hon begick ett mord.” (Sifre till 5 Mos. 19:11). Livets uppehållande i högsta mening är att visa kärlek, livets kränkande i högsta grad är att döda.

Vid dessa båda poler, att visa kärlek och att döda, sammanfaller det subjektiva med det objektiva på ett anmärkningsvärt sätt. Den högsta formen av liv, livets uppehållande i dess högsta potens, kan sägas vara kärlek, d.v.s. ett liv där inget annat förnims än godhet och kärlek. Alltså är mänskokärleken, den kärlek som riktar sig mot den andre, mot nästan och mot mänskligheten, det högsta i verkligheten lika väl som det högsta etiska budet. Mänskokärlek uppfattas således i fariseismens teori såsom livets högsta form: livets högsta form är att älska sin nästa. Att helt försumma kärlekens plikt och göra dess motsats är på motsvarande sätt givetvis i sin yttersta konsekvens samma sak som att döda sin nästa. Men det är också detsamma som att förstöra, döda, det egna livet. Den som älskar lever i den högsta formen av liv, den som gör motsatsen är död. På detta sätt försvinner ur den fariseiska etiken det själviska momentet i strävan efter egen fullkomlighet.

Det är därför begripligt, att en judisk forskare, Samson Hochfeld, menar sig kunna karakterisera judendomens etiska princip i motsats till de samtida grekiska tänkarnas på följande sätt:

”Till judendomens skapande prestationer hör upptäckten av medmänniskan och därmed av mänskligheten. De icke-judiska an-

tika tänkarnas omsorg inriktar sig på jaget. Efter andras väl och ve frågar man endast i förbigående. 'Vad är det mänskliga livets mål?' lyder etikens grundfråga hos de grekiska filosoferna. 'Lycka', svarar de och anger allt efter sina olika ståndpunkter olika vägar att uppnå denna lycka: förnuftets herravälde över drifterna, njutning, behovslöshet, sinneslugn. Men ingen enda av dem har funnit svaret: 'Du skall bli lycklig genom att göra din medmänniska lycklig, genom att göra gott mot henne, hjälpa henne, lätta livets börda för henne.' Antikens icke-judiska etik är alltigenom egoistiskt orienterad, den är en individetik för vilken socialetikens stora frågor förblir främmande. Endast och allenast Bibeln har infört medmänniskan såsom en nödvändig faktor i den etiska betraktelsen och upphöjt medmänniskans välfärd till norm för bedömandet av det mänskliga handlandet."

När det i Matteusevangeliet (Matt. 23:23) berättas, att Jesus klandrar fariséerna och de skrifflärda, för att de ger tionde av mynta och dill och kummin men underlåter det som är viktigast i lagen, nämligen rätten och barmhärtigheten och troheten, och tillägger "Det ena borde ni göra men inte underlåta det andra", måste man — om man ställer dessa ord i ljuset av fariséernas egen teori — säga, att Jesus här förebrår fariséerna med hänvisning till grundsatser, som för dem var självklara. Satsen "det ena göra men inte underlåta det andra" är i själva verket en kort och träffande sammanfattning av den ovan beskrivna fariseiska grundsatsen, att de olika buden inte kan upphäva varandra, eftersom de alla har samma huvudsyfte, och att det vid budens uppfyllande alltid gäller, att just detta syfte skall tillgodoses. Huvudsyftet är som sagt just den sociala plikten, vilken kan karakteriseras som mänskokärlek, eller — med de av Jesus använda bibliska orden — som rätt, barmhärtighet och trohet. Bakgrunden till Jesu förebråelse ligger alltså inte i någon fariseismens etiska teori, som skulle likställa betydelselösa ceremoniella föreskrifter med det stora budet om rätt och barmhärtighet. Bakgrunden ligger i något annat, som vi emellertid inte kan närmare ange, förrän vi fått syn på vad som är den verkliga

motsättningen, de verkliga olikheterna, mellan Jesu etik och den fariseiska moralen.

4. Oriktigt att fariseismen inte är sinnelagsetik

En annan skillnad, som med orätt uppställts mellan fariseisk och kristen etik, är att det avgörande för fariseismen skulle vara det faktiska uppfyllandet av buden, medan kristendomen skulle lägga största vikten vid sinnelaget. Den fariseiska teorin lär oss något annat. Genomgående framhävs av de fariseiska lärarna att det är själva viljan det kommer an på. Så t.ex. förklaras det förhållandet, att Israel är det utvalda folket, bero på att Israel på Sinai förklarade sig berett att lyda Gud och påta sig lagen ("himmelens ok") medan de andra folken vägrade att göra detta. Det kan hända, att ett hednafolk utför Guds vilja, medan Israel är olydigt. Men hednafolket äger inte fördenskull Herrens välbehag, vilket däremot Israel gör, fastän det förbrutit sig, ty Israel äger den rätta viljan och det goda sinnelaget.

Fariseismen är sannerligen mycket mildare i bedömandet av den sedliga vandeln än kristendomen, och detta just därför att den tillmäter det goda sinnelaget så stor betydelse. Man behöver inte hysa alltför stor ängslan på grund av sina försyndelser mot den gudomliga viljan, om man en gång beslutat sig för att göra det goda. Ty Gud är då barmhärtig, överseende och nådig, och han tillskjuter till och med själv vad som möjligen kan saknas hos den rättfärdighetssökande människan i fråga om att uppfylla den moraliska plikten. "Om en människa hade för avsikt att fullgöra en plikt men hindrades därifrån, räknar Skriften det som om hon hade fullgjort den; detta är den inre meningen i orden hos profeten Malaki (3:16) 'de som tänker på hans namn'." (BT Berakot 6 a).

Man skulle kunna säga, att det råder ett alldeles motsatt förhållande mellan kristendomen och fariseismen. Den kristne uppfattar det gudomliga kravet som något absolut. Lagen har inte fört till rättfärdighet, och ingen kan undgå Guds vrede. I detta avseende är

det ingen skillnad mellan ja-sägaren och nej-sägaren — de är båda syndare och utan ursäkt (Rom. 1:18-2:24). Därför vet den kristne att frälsningen är nödvändig. Fariséen kan inte föreställa sig denna nödvändighet, eftersom han vet, att Gud trots allt är nådig, om människan bara äger den goda viljan.

En av fariseismen påverkad kristendom får också vidkännas svårigheter beträffande den centrala kristna läran om Kristus som frälsaren. Den saknar möjlighet att förstå, att Jesus behöver vara något annat än en, som rätt förkunnat den gudomliga viljan. Att den nådige och kärleksfulle Guden skulle skicka en frälsare till världen för människans skull tycks som en onödig och oförnuftig omväg, då ju Gud av sig själv kan både förlåta människan och understödja henne i hennes fortsatta moraliska strävan.

5. Oriktigt att bestämma den fariseiska etiken som löne- och straffmoral

På likartat sätt förhåller det sig med andra antaganden, som man gjort om fariseismen, när man i den velat se motsatsen till det som man förutsatte som något självklart hos kristendomen. Man sade: Fariseismen predikar att man skall lyda de gudomliga buden bara av fruktan för straff eller hopp om lön. Bådadera har emellertid principiellt och med stor energi förnekats av fariséerna. En handling, en gärning, är behaglig inför Gud eller etiskt fullvärdig, bara om den gjorts för Guds skull, eller som det också heter, för sin egen, d.v.s. för det godas skull. Och man bör lägga märke till att på fariseiskt språk betyder ”för Guds” eller ”för himlens skull” alldeles detsamma som ”för det godas skull”. Gud vill nämligen något, därför att det är gott, inte tvärtom. Därför kan de fariseiska ledarna förklara: ”Den som inte gör det goda för det godas skull, för honom vore det bättre att han inte blivit född” (BT Berakot 17 a) eller ”Allt vad du gör, må du göra för himlens skull” (Sifre 5 Mos. 11:13) eller ”Det är likgiltigt om man gör mycket eller litet, bara man gör det för Guds skull (eller med sina tankar riktade på him-

len)” (ä Chad ham-marbä we-ä Chad ham-mam‘it ubilbad šä-jekavven libbo laššamajim, BT Berakot 5 b 17 a). Ett i de rabbiniska skrifterna ofta citerat ord ur den fariseiska läran är följande: ”Var inte som de tjänare, vilka tjänar sin herre för att få lön, utan var som de tjänare, vilka tjänar sin herre utan att få någon lön.” (Abot 1:3). ”Lönen för en god gärning är den goda gärningen och straffet för synden är synden.” (Abot 4:2). Fariseismen är i detta avseende positiv och bestämd.

Den fariseiska ståndpunkten i fråga om lön och straff som etiska motiv blir klart utvecklad av rabbinismen, vilken i detta som i de flesta andra fall kan betraktas som fariseismens fortsättning och renodling. Den rabbiniska ståndpunkten finns klart och otvetydigt angiven i ett uttalande som det följande av den store judiske lärde och filosofen Maimonides i hans Mischne Tora, Hilkot Teschuba 9:1:

”Människan får inte säga: ’Jag vill uppfylla Lagens bud och sysselsätta mig med dess Vishet för att få alla de välsignelser, som är utlovade i Lagen, eller för att få det eviga livet, och jag vill hålla mig fjärran från synden för att undgå den olycka, som Lagen hotar med som straff, och för att jag inte skall gå förlustig det eviga livet.’ På detta sätt får man inte tjäna Gud, ty den som tjänar Gud på sådant sätt, gör det bara av fruktan för honom. Detta är inte profeternas sätt och inte heller vishetens. Den som tjänar Gud av kärlek sysselsätter sig med Lagen och buden och vandrar på Vishetens väg, inte för fördelars skull eller av fruktan för olycka eller för att vinna lycka, utan han tjänar sanningen, därför att den är sanning.”

Man kunde med mycket större skäl säga, att kristendomen till en viss grad knäsatte lönemoralen än man kan säga det om fariseismen. Ty i Bergspredikan finns en hänvisning till lönen i himlen, lönen hos Fadern, såsom motiv för handlandet. ”Ta er till vara för att öva er rättfärdighet inför människorna för att bli sedda av dem; annars har ni ingen lön hos er Fader, som är i himmelen.” (Matt. 6:1). ”När du ger en allmosa, låt då din vänstra hand inte få veta,

vad den högra gör, så att din allmosa ges i det fördolda. Då skall din Fader, som ser i det fördolda, vedergälla dig.” (Matt. 6:3, 4). ”Be till din Fader i det fördolda. Då skall din Fader, som ser i det fördolda, vedergälla dig.” (Matt. 6:6). ”När du fastar, smörj ditt huvud och två ditt ansikte, för att du inte må bli sedd av människorna med din fasta, utan allenast av din Fader, som är i det fördolda. Då skall din Fader, som ser i det fördolda, vedergälla dig.” (Matt. 6:17, 18).

Det kan anmärkas, att fariséerna nog kan använda ordet lön i samband med utförda plikter eller goda gärningar. Men lön betyder då egentligen närmast den nödvändiga goda följd. Ofta heter det, att hedningen, den ogudaktige, får ut lönen för sina goda gärningar redan här i livet, medan den fromme får den först i himlen, hos Gud. Detta motsvarar alltså Bergspredikans uttryck ”de har fått ut sin lön” och ”ha lön hos den himmelske Fadern”. Men lönen används i fariseismen inte som motiv för handlandet.

6. Oriktigt att den fariseiska etiken är förtjänstlära

Samma sak gäller om påståendet att den fariseiska etiken skulle vara en förtjänstlära, d.v.s. att fariséerna skulle ha menat att den goda människan får tillgodoräkna sig sina goda gärningar som en egen förtjänst inför Gud. Förhållandet är det motsatta. Enligt fariseisk uppfattning har människan Guds nåd att tacka för att hon överhuvudtaget är i stånd att göra något gott. Skildringen av fariseén i templet i Lukas 18 är fullkomligt verklighetstrogen. Där skildras fariseén som en som *tackar Gud*, för att Han förunnat honom att kunna avhålla sig från syndarnas usla levnadssätt. Den judiska gudstjänstordningen är full av sådana tacksägelseböner. Men aldrig har den fariseiska teorin tillåtit den fromma människan att tillräkna *sig själv* en förtjänst av sin laglydnad.

Det är alltid endast Gud, som tillerkänner en människa en förtjänst, förklarar henne för zakkái (värdig). Han ger henne därigenom något som hon inte har förtjänat och ännu mindre kan ta i

anspråk för egen räkning. Det är endast Gud som frälsar. ”Den fångne kan inte befria sig själv ur fångelset” (BT Berakot 5 b) heter det liknelsevis om detta.

7. Det fariseiska begreppet 'zakut'

Ett ord, som i allmänhet översätts med ”förtjänst”, förekommer visserligen ofta i de fariseiska och rabbinska uttalandena. Det är ordet 'zakut'. Men zakut betyder inte detsamma som religiös förtjänst eller merit utan vidare. Den ursprungliga betydelsen är oskuld, att vara eller ha befunnits oskyldig till något som man anklagats för. Zakut betyder alltså ungefär detsamma som 'besittning av rätten', att ha rätten på sin sida. Därifrån har ordets användning utvecklats i riktning mot att betyda 'att ha befunnits äga större rätt'. Sålunda har den som bestått ett prov och genomgått en prövning fått en zakut. När därefter tanken förs över till den prövning, som människors etiska handlande blir föremål för, kan zakut vara uttryck för det gillande, det godkännande, det betyg, som detta etiska handlande får.

I vilken betydelse ordet än används, är det emellertid alltid fråga om att zakut (”förtjänst”) är något som tillerkännes av en annan, ytterst givetvis av gudomen. Att äga zakut är alltså att ha förklarats oskyldig, eller att ha förklarats värdig, att ha godkänts och gillats, i bästa fall att ha fått ett särskilt företräde.

Det senare gäller framförallt om de stora religiösa gestalterna i det förflutna, om ”fäderna”. Till deras zakut kan man hänvisa. Men det strider som nämnts helt emot den fariseiska teorin, att den enskilde själv skulle få bedöma sina gärningar och tillerkänna sig en zakut, en förtjänst. Den stora skillnaden — sedd ur fariséernas synvinkel — mellan att tillerkänna andra zakut och att själv tillerkänna sig sådan framgår kanske bäst av följande två citat. Det ena lyder: ”Den som bemödar sig med Tora för dess egen skull, blir värdig många ting, ja, han är värd att världen skulle skapats för hans skull. Han kallas vän, älskad, en som älskar Gud och en som

älskar allt levande, en som gläder Gud och människor.” (Abot R. Meir 6:1). Här är det alltså fråga om ett uttalande *om* den rättfärdige eller den som söker Gud. Men detta uttalande innebär ingalunda, att en sådan skulle säga om sig själv eller få säga om sig själv: ”*Jag* är värd många ting osv.” Detta framgår av följande citat: ”Rabban Johannes Sackeus’ son brukade säga (hade till valspråk): ’Om du har varit mycket trogen i uppfyllandet av Lagens bud, så räkna dig inte något därav till godo. Ty därtill blev du skapad’.” (Abot 2:8).

Att det inte kommer ifråga, att den ”värdige” åberopar sin ”värdighet”, d.v.s. sin förtjänst, följer också därav, att ödmjukheten och oförmågan att själv se sitt värde, sin förtjänst, ingår som ett nödvändigt moment i förtjänsten, i zakut. Omvänt skulle den som åberopar sin värdighet (= sin förtjänst) förlora den genom detta. Den som är som mest värdig är ödmjuk frågar: ”Har jag överhuvudtaget någon del i den tillkommande världens liv?” Så heter det i det nyss anförda stället i Abot 6:1: ”Syssetsättningen med den gudomliga lagen kläder den som övar den, med ödmjukhet och gudsfuktan och gör honom skickad att vara rättfärdig, from och redlig.”

8. Den fariseiska förtjänstteorin

Som redan betonats är skildringen i Lukasevangeliets artonde kapitel av fariseén och publikanen i templet ingalunda i sig själv en karikatyr eller en falsk bild av fariseisk fromhet. Men denna skildring är förvisso en karikatyr, såsom den vanligen brukar *utläggas*. Man säger, att fariseén här åberopar sina förtjänster inför Gud och på dem grundar en fordran. Men inget sådant står i texten. Det är något man har inlagt i den, sedan man redan skapat sig en bild av hurudan fariseismen måste vara, för att den skall vara motsatt kristendomen eller Jesu lära. I texten står nämligen tydligt, att fariseén prisar och tackar Gud, för att han är den han är. När han skildrar, vad han själv gör, innebär detta i själva verket ett

lovprisande av Gud. Ett sådant tack skiljer sig inte principiellt från det tack, som i synagoggudstjänsten bärs fram till Gud av männen: "Lovad vare du, Herre vår Gud, för att du inte gjort mig till kvinna." Lika litet som mannen härmed inför Gud åberopar som egen förtjänst, att han är man och inte kvinna, lika litet betyder den fromme fariséens tacksägelse till Gud för att denne räddat honom från det syndiga livet, som andra tyvärr hamnat i, något åberopande av egen förtjänst inför Gud. Det är ingen principiell skillnad mellan denna fariséens tacksägelsebön och den som en kristen kan framsäga för att han blivit frälst undan syndalivet. Att i båda fallen inte så litet egenkärlek och självbeundran kan smyga sig in har uppenbarligen ingen betydelse för jämförelsen mellan fariseism och kristendom i och för sig.

Att en alldeles likadan tacksägelse, som den som anförs i Lukas 18:11 ff, kunde förekomma hos fariséerna, visar de citat ur Talmud och Midrasch i den rabbiniska litteraturen, som Billerbeck anför till Lukas 18:11 i sin kommentar till Nya Testamentet. Bland dem kan anföras följande: "När Rabbi Nechonja ben Hakkana lämnade talmudskolan brukade han säga: 'Jag tackar dig, Herre, min Gud och mina fäders Gud, att du har beskärt mig en lott bland dem som tillbringar sitt liv i lärohuset och i synagogan och inte bland dem som håller till på cirkusen eller teatern. Jag bemödar mig och de bemödar sig, jag är ivrig och de är ivriga. Jag bemödar mig för att vinna paradiset, och de bemödar sig för att komma i fördärvets grop.'" (PT Berakot IV 2, 29 b). Detta yttrande ansluts till Davids Psalm 16:10: "Du skall inte lämna min själ åt dödsriket, du skall inte låta din fromme få se graven." Därigenom anges med största eftertryck, att även den bästa levnadsvandel är en Guds nåd.

9. Den bokstavliga tolkningen av moralbuden

En fullkomligt felaktig syn på den fariseiska "förtjänstläran" har man fått därigenom, att man kallat den fariseiska pliktuppfyllelsen för bokstavlig och därmed menat: fariseén anser det

tillräckligt att man uppfyller ett bud efter bokstaven. Emot denna påstådda fariseiska uppfattning har man sedan ställt de fordringar, som uppställs i Bergspredikan, och sagt att Jesus i stället krävde att buden skulle uppfyllas till sin andemening. Därmed skulle fariséerna fordra mindre än Jesus i avseende på de gudomliga budens uppfyllande.

Grundfelet i denna framställning, som även mycket goda kännare av fariseismen kan göra sig skyldiga till, är att man inte analyserar, vad man menar med ordet ”bokstavlig”, utan helt tanklöst använder det än i den ena och än i den andra meningen. I det nutida, vulgära bruket av ordet ”bokstavlig” betecknar det en tolkning, som endast tar fasta på en menings ordalydelse. När man fattar budet ”du skall icke dräpa” bokstavligt, menar man att här endast förbjuds att direkt döda en annan. Man menar med bokstavlig betydelse alltså ungefär detsamma som ordagrann mening utan hänsyn till sammanhang, nyanser, underliggande avsikt och motiv etc. Detta sätt att fatta ett bud bokstavligt är emellertid raka motsatsen till den bokstavliga tolkning, som fariséerna bemödar sig om. De skulle säga: här förekommer ju inte alls något tolkning efter bokstaven utan endast efter den ytliga innebörden (hebreiska p^ošat). Och då nu ”bokstavlig” i det allmänna språkbruket har fått betydelsen ”ordagrann”, vore det ju bättre att klart begränsa ordets användning till denna det allmänna språkbrukets. I så fall får man säga: fariséerna är så långt ifrån att godta en ”bokstavs”-tolkning av buden, att det som de allra mest intensivt bemödar sig om är att tränga bakom den bokstavliga meningen, bakom den ytliga, ordagranna innebörden. Hela det jättearbete och det väldiga studium, som deras skriftlärda bedrev, kan sägas koncentrera sig kring bemödandet att tränga bakom den rent ytliga betydelsen av den Heliga Skrifts ord och finna alla de underliggande meningar, som finns inlagda i den.

Den princip hos fariséerna, som med orätt kallats bokstavstolkning, innebär nämligen, att man genom att ge akt på ett inspirerat uttalandes formulering, dess nyanser, dess ”klang”, kunde

man säga, ville nå fram till hela dess rika innebörd. Man nöjer sig alltså inte med att fastställa vad en bibelvers betyder ”efter orden”, på ytan, eller, som fariséerna uttrycker sig, dess p^ešat. Man lägger därför märke till bokstäverna, inte bara orden. Genom att ge akt på den bokstavliga lydelsen vill man komma åt den djupare, den inre, den andliga innebörden, eller hela rikedomerna av betydelser. Ty man ansåg, att ett andeingivet ord hade ett sådant djup av betydelser.

Det är utan vidare möjligt att visa, att denna fariséernas ”bokstavstolkning” — vilken som sagt är raka motsatsen till bokstavstolkning i vår mening — verkligen ledde dem till den fördjupade uppfattning, som de eftersträvade. Sålunda har fariséerna kommit fram till den meningen: ”Hat väger lika tungt som avgudadyrkan, otukt eller dråp” eller ”Den som hatar sin nästa hör till dem som utgjuter blod.” (Derek Eres 9). Det är obestridligt, att fariséerna ingalunda menade, att budet ”Du skall inte dräpa” var uppfyllt därmed att man underlätit att döda en annan.

Den fariseiska ”bokstavstolkningen” är visserligen främmande för sådana sammanhang, som här diskuteras. Men den är inte så verklighetsfrämmande, som det från modern teologisk ståndpunkt kan te sig. Den blir möjlig att uppskatta, om man i stället för Bibeln sätter någon skrift, som man i modern tid är villig att erkänna som inspirerad, exempelvis en dikt. Var och en är då säkert villig att erkänna, att dikten har något mer att ge än själva den ordagranna betydelsen. Den moderna inställningen till Bibelns utsagor skulle kunna jämföras med en inställning till ett diktverk, enligt vilken man påstod följande: Satsen ”solen några purpurdroppar ren på österns skyar stänkt” innebär inget annat än ”solen går upp om några minuter”. Det är bokstavstolkning i modern teologisk mening. Men den fariseiska uppfattningen motsvarar närmast den som hävdar, att det i skaldens formulering finns en oändlig mängd värden, som går utöver eller finns inlagda i den ytliga (den s.k. bokstavliga) betydelsen.

Så enkel är alltså inte motsatsen mellan den av Jesus fordrade rättfärdigheten och fariséernas rättfärdighet, att fariséerna skulle ha nöjt sig med den ytliga tolkningen av de olika buden, medan Jesus krävde ett djupare inträngande i deras andemening. På denna punkt torde man snarare kunna säga, att det i teorin inte finns någon skillnad alls mellan Jesus och fariséerna. Den enda skillnaden i tillämpningen av den teoretiska principen om budens djupare mening är att fariséerna tycks beakta det praktiska livets förhållanden mer än Jesus. De krävde inte mindre konsekvent, att ett bud skulle uppfyllas till sin yttersta innebörd, men de strävade efter att finna medel till att detta också skulle kunna praktiskt förverkligas. En oinskränkt tillämpning av sådana regler som att man inte skall stå emot en oförrätt utan vända den vänstra kinden till för varje slag, eller att man utan prövning skall ge åt den som ber och inte vända sig bort ifrån den som vill låna, kan för fariseén naturligtvis inte komma ifråga. Han menar, att detta skulle strida mot det förnuftiga uppfyllandet av övriga bud, och kan hänvisa till att även den mest självsäkre kristne, som har de största krav på sig själv och andra, vanligtvis inte brukar vara särskilt beredvillig att låna ut pengar ens till en broder, och att han är ännu mindre villig att i längden tåla förolämpningar, åtminstone i sådana fall där han utan större risk kan slå tillbaka. Han hänvisar också till att den kristne gärna slår, även då han inte själv fått något slag. Att man däremot i görligaste mån skall overse med personliga kränkningar och dela med sig av sitt till den behövande är något som fariseismen energiskt inskräpper. Man kan på denna punkt finna rätt långtgående uttalanden, exempelvis detta: "Fyra slags sinnelag finns bland människor. Den vanliga människan säger: 'Mitt är mitt och ditt är ditt'. Proletären säger: 'Mitt är ditt och ditt är mitt'. Den fromme säger: 'Mitt och ditt är ditt'. Brottslingen säger: 'Ditt och mitt är mitt'." (Abot 5:10, Abot R. Natan 45).

En sådan olikhet som här åsyftas, nämligen att fariseismen med sina föreskrifter håller sig inom det möjligas och rimligas gränser, medan Jesu föreskrifter efter sin formulering att döma innebär krav

utan hänsyn till möjligheten att praktiskt uppfylla dem, hör emellertid *inte* till det slag av olikheter, som vi hittills sysslat med, nämligen sådana som man brukar dra fram för att visa kristendomens företrädare framför fariseismen. Ty dessa krav, som faller utanför möjlighetens ram, vill man tvärtom komma ifrån. Man brukar vanligtvis tolka Jesu ord så, att de inte får den oinskränkta räckvidd de efter ordalydelsen tycks ha. Så som man vanligen *tolkar* de Jesus-ord det här är fråga om, blir det ingen som helst skillnad mellan Jesu krav och fariséernas, i varje fall inte så, att fariséernas krav skulle kunna visas vara mindre än Jesu.

Med ovan nämnda skiljaktigheter, som med orätt uppställts mellan fariseismen och kristendomen, är listan över sådana skillnader naturligtvis ingalunda fullständig. Men dessa exempel får vara tillräckliga för att motivera tesen, att just det som man vill betrakta som kristendomens eller den kristna etikens egenart, ofta just är något karakteristiskt för fariseismen och därför kan sägas utgöra en fariseism med kristendomens namn.

II.

DEN VERKLIGA MOTSATSEN MELLAN FARISEISK OCH URKRISTEN ETIK

1. Illustrerad genom en bestämd situation

Vill man söka finna de verkliga, principiella skillnaderna, kan man kanske bäst göra detta genom att erinra sig en bestämd, i de nytestamentliga skrifterna skildrad situation, där fariseisk uppfattning verkligen är ställd i skarp motsättning till kristen uppfattning. Beskrivningar av sådana situationer finns i överflöd såväl i evangelierna som i de paulinska breven och andra urkristna skrifter. En situation i vilken motsatsställningen är särskilt kraftigt understruken, möter vi i Johannesevangeliets åttonde kapitel. Där läser vi om en tvist mellan Jesus och judarna i vilken båda parter intar absolut oförenliga ståndpunkter. Jesus säger till fariséerna: ”Ni har djävulen till er fader, och vad er fader har begär till, det vill ni göra. Han har varit en mandråpare från begynnelsen, och i sanningen står han inte, ty sanning finns inte i honom.” (Joh. 8:44). Och fariséerna förklarar: ”Nu förstå vi, att du är besatt av en ond ande.” Den som läser igenom det hela, kan tydligt märka, att det inte rör sig om tomma smädelser, utan att orden från båda sidor är sagda på fullt allvar.

Man måste då först och främst ställa frågan: Vad är det för män, som här står emot Jesus, och vad är det hos dem, som Jesus fördö-

mer så starkt och utan varje förbehåll? Först och främst måste vi konstatera, att skildringen alltigenom överensstämmer med de drag, som vi utifrån de judiska källorna kan belägga hos fariséerna eller rabbinerna. Judarnas svar på Jesu frågor och påståenden rör sig genomgående med de uttryck och talesätt, som är brukliga hos fariséerna. Utan att alltför mycket gå in på detaljer, kan man fastslå, att det rör sig om judar, *som menar allvar med sin fromhet och sin laglydnad*. Eller uttryckt på modernt språk: det är människor, som *hyser de högsta etiska ideal, och som gör allvar av sina moraliska krav och sin religiösa tro*.

Dessa människor måste känna sig mycket orättvist bedömda av Jesus. Från deras synpunkt ter det sig så, att Jesus fränkänner dem just sådant som de särskilt lägger sig vinn om att äga, och beskyller dem för de förseelser och brister, som de alldeles särskilt avskyr och vet med sig att de samvetsgrant håller sig fjärran ifrån.

Jesus säger till dem, att det finns en möjlighet att de skall bli fria, nämligen om de lär sig förstå sanningen (Joh. 8:32). Detta yttrande innebar alltså, att fariséerna inte var fria och inte förstod sanningen. Men nu var det en av själva grundpelarna i fariséernas åskådning och i hela deras på denna åskådning grundade etiska strävan och förkunnelse, att den som ägnade sitt liv helt och hållet åt att uppfylla Guds vilja, sådan den var uppenbarad i lagen, därigenom ägde sanningen och var en fri människa. Det var just vad fariséerna gjorde anspråk på att särskilt inskräpa: att tränga in i Guds lag betyder att finna den verkliga sanningen, att inrätta sitt liv efter Guds lags föreskrifter, normer och regler betyder att vara fri. Detta var särskilt möjligt för Israel, som ingått förbund med Gud om att följa hans lag, vara hans folk och därför fria. Genom Abraham hade detta förbund först kommit in i folkets liv och såsom Abrahams säd var fariséerna, då de gjorde allvar av att studera Lagen och uppfylla Lagens fordringar, förvisso fria. Detta är innebörden i det svar judarna i Joh. 8:33 ger på Jesu tilltal: "Vi är Abrahams säd och har aldrig varit trälar under någon. Hur kan du då säga: 'Ni skall bli fria'?"

Jesus godtar inte detta svar, utan hänvisar till en sanning, som var lika levande för fariséerna som för varje annan moralisk ivrare. ”Den som gör synd, han är syndens träl.” Det är enligt fariseisk åskådning just ett väsentligt skiljemärke mellan den frie och trälen i moralisk mening, att den som handlar rätt är fri, och att den som handlar orätt blir en slav under den onda böjelsen. ”Synden börjar som en gäst, sedan blir den din husbonde.” (Genesis Rabba 22:6, BT Sukka 52 b, Jalqut 2 Sam. nr 148). Fariséerna visste med sig, att de med största samvetsgrannhet aktade sig för att låta synden få makt över sig, och att de också ständigt förmanade och varnade andra i samma riktning. Särskilt hänvisades härvid till den förpliktelse, som ålåg en israelit gentemot förbundet med Gud och den trofasthet mot Gud, som inletts av stamfadern Abraham. Genom att israeliten var Abrahams barn, hade han en stolt kedja av förfäder att blicka tillbaka på såsom både manande och stödjande exempel. Deras exempel manade honom att hålla fast vid förbundet. Att handla orätt — begå synd — var detsamma som att bryta mot förbundet med Gud, det var att vara otrogen mot honom och övergå i andras tjänst. Synd blir alltså avgudadyrkan. Att synda blir att likställa sig med hedningen, som är en slav under främmande gudar. Men fäderna, från och med Abraham, är också ett stöd. Deras många och stora dygder blir en moralisk styrka för deras efterkommande och kommer liksom dem till del. De kan veta, att ingen av fäderna varit otrogen mot Gud, ”begått äktenskapsbrott med främmande gudar”, såsom profeterna uttryckte det. De kan veta, att fäderna alltid gjort Guds vilja och utfört hans verk.

Detta var det som fariséerna inskräppte hos sig själva och hos andra. Därför måste det kännas som en särskilt orättvis beskyllning, när Jesus förebrår dem, att de inte gör sin faders gärningar. De vet med sig, att alla deras tankar och handlingar går ut på att vara och bevisa sig såsom Guds barn, liksom deras fäder varit. Därför säger de: ”Vi är inte födda i äktenskapsbrott. Vi har Gud till fader och ingen annan.” (Joh. 8:41). Det är ett fariseiskt uttalande att ”israeliterna är älskade, ty de kallas Guds barn”.

På detta svarar Jesus med den för fariséen fruktansvärda beskyllningen: ”Ni har djävulen till er fader, och vad er fader har begär till, det vill ni göra. Han har varit en mandråpare från begynnelsen, och i sanningen står han inte, ty sanning finns inte i honom. När han talar lögn, då talar han av sitt eget, ty han är en lögnare, ja, lögnens fader.” (Joh. 8:44).

Här är nu den oförsonliga motsättningen mellan Jesus och fariséerna bragt till sin spets. De, vilkas hela traktan och strävan gick ut på att göra vad Gud ville, de fick höra, att de ville göra vad deras fader djävulen hade begär till. De, vilkas hela liv var vigt åt att forska i sanningen, att göra sanning och lära sanning, de fick höra att de var lika sin fader, hos vilken ingen sanning fanns, och som endast kunde tala lögn, ja, var lögnens fader. De som menade sig sträva efter att föra människorna till det eviga livet, de fick veta, att de var mandråpare och mandråpares barn. I överensstämmelse härmed tillspetsas också deras omdöme om Jesus: ”Har vi inte rätt, då vi säger, att du är besatt av en ond ande?” Någon annan förklaring var inte möjlig utifrån deras synpunkt.

Samma bakgrund har Paulus', den förre fariséens, uttalande om judarna i Romarbrevet 2:17-24. ”Du kallar dig jude och förlitar dig på lagen och berömmar dig av Gud. Du känner också hans vilja, och eftersom du har fått din undervisning ur lagen, kan du döma om vad rättast är; och du tilltror dig att vara en ledare för blinda, ett ljus för människor som vandrar i mörker, en uppfostrare för oförståndiga, en lärare för enfaldiga, eftersom du i lagen har uttrycket för kunskapen och sanningen. Du som vill lära andra, du lär inte dig själv! Du som predikar att man inte skall stjäla, du begår själv stöld! Du som säger, att man inte skall begå äktenskapsbrott, du begår själv sådant brott. Du som håller avgudarna för styggelser, du gör dig själv skyldig till tempelrån. Du som berömmar dig av lagen, du vanärar Gud genom att överträda lagen. Ty, såsom det är skrivet, 'för er skull blir Guds namn smädat bland hedningarna'.” Paulus åsyftar härmed ingalunda sådana människor som var tjuvar och äktenskapsbrytare i vanlig mening, utan

tvärtom sådana som ansåg sig stå högt över sådant. Vad Paulus åsyftar är de ”rättfärdiga”, sådana som har stora krav på både sig själva och andra.

Fariséerna ser alltså sig själva som människor, vilkas hela strävan går ut på att fullgöra Guds vilja och att förmå andra att också lyda Guds vilja, som ställer det kravet på sig och andra, att låta hela livet bestämmas av gudsviljan, d.v.s. av rätt och sanning och barmhärtighet. Jesus åter ser samma människor som trälar under synden, som inte förstår sanningen, inte kan höra Guds stämma eller förnimma något budskap som kommer från den högre världen, vilkas hela strävan i verkligheten går i linje med djävulens vilja och tjänar det onda, som ytterst mynnar ut i död i stället för i liv, i att förkväva livet i stället för att rädda det. I en sådan situation föreligger den största tänkbara motsättning mellan de två, Jesus och fariséerna. Vari ligger nu denna motsats? Vad är det hos fariséerna, som Jesus dömer så hårt, och vad är det i Jesu ord, som fariséerna inte kan godta eller överhuvudtaget fatta?

Det finns anledning att noga lägga märke till att det som är föremålet för Jesu klander och på samma gång är anledningen till att fariséerna (enligt evangeliet) känner sig orättvist bedömda och omöjligt kan dela Jesu ståndpunkt är detta: fariséerna är verkligen sådana människor, som helt inriktat sitt liv på att utforska Guds vilja, att utföra denna Guds vilja och att arbeta för att så många som möjligt på samma sätt skall förverkliga gudsviljan. Vi tvingas alltså till den slutsatsen, att det som utgör grunden till motsättningen mellan Jesus och fariséerna, är deras allvarliga strävan att finna sanningen och förverkliga de högsta etiska ideal.

Om man tänker bort denna strävan hos fariséerna, blir största delen av samtalet mellan Jesus och judarna i Johannesevangeliets åttonde kapitel meningslös. Det får däremot en klar och följdriktig innebörd, om det antas, att den bild av fariséerna, som här givits, är den som förutsätts av samtalet.

Det förtjänar vidare att observeras, att detta samtal enligt evangeliets framställning förs mellan Jesus och sådana judar, som ”kom-

mit till tro” (Joh. 8:31). Det vill alltså säga, att dessa judar kunnat godta det som Jesus tidigare sagt. Det blir alltså först i och med detta samtal som den oförenliga motsättningen kommer fram. Alltså måste det i Jesu förkunnelse ha funnits sådant som fariséerna helt och fullt kunnat gilla, så att de kunnat komma till den övertygelsen (den ”tron”) att han var en Guds talesman och en rätt lärare. På samma gång vill evangeliet tydligt betona, att Jesus var angelägen om att visa dessa människor, att det fanns en oförenlig motsats mellan deras ståndpunkter, och att han inte kunde godta dem som sina lärjungar.

Därmed är inte sagt, att de från kristen synpunkt verkligen var goda människor. Tvärtom: vi antar, att Jesus från sin synpunkt var i sin fulla rätt, när han på det strängaste fördömde dessa människor. Vi har all anledning att anta, att de från kristen synpunkt, åtminstone från Jesu synpunkt, var onda människor. (Detta betyder inte att de skulle uppfattas som onda av en modern kristen. Om det invänds, att fariséerna ändå i Nya Testamentet skildras som onda, måste man förstå, att det är *Jesus* som har visat denna bild av dem. *En modern bedömare skulle inte ha målat samma bild som evangelierna gör.*) Hur har de då blivit onda? Svaret blir: *helt enkelt därigenom, att de har föresatt sig att bli goda.* Eftersom de vill vara rättrådiga och fromma och försöker vara det, har de blivit onda. Eftersom de vill vara Guds barn, har de blivit djävulens barn. Eftersom de försöker utföra Guds verk, kommer de att fullfölja djävulens verk. Eftersom de så ivrigt bemödar sig om att lyda Guds befallningar, är de ur stånd att förnimma Guds röst. När de möter Guds budbärare, känner de inte igen honom, vill inte veta av honom och menar rent av att han är besatt av en ond ande.

Här kommer en avgörande skillnad mellan fariseismen och kristendomen i dagen. Fariseismen säger: människan *skall* vilja det goda och *kan* vilja det goda. Den som vill det goda och försöker göra det goda, blir en god och rättrådig människa.

Den kristna etiken däremot är grundad på insikten om människans sanna väsen och säger: människan kan av naturen varken vilja

eller göra det goda. Om hon inriktar sin vilja och sin strävan på det goda, kommer hon i verkligheten att sträva mot det onda. Den som försöker göra det goda, kommer att göra det onda. Ty ett ont träd kan inte bära god frukt. Och den onda människan är och förblir ett ont träd, även om hon själv vill bära god frukt och tror att hon kan göra det.

2. *Fariseismens lära om den fria viljan*

Att människans vilja i moraliskt hänseende är fri är en grundläggande övertygelse hos fariseismen, vilken man finner uttalad i de äldsta likaväl som i de senaste skrifterna. Klar och otvetydig är exempelvis Syrak (15:14 ff):

”Herren skapade människan i begynnelsen och överlämnade henne åt hennes fria vilja. Om du vill, kan du hålla buden, och att öva trohet står i ditt eget val. Han har satt framför dig eld och vatten; efter vilket du vill, kan du räcka ut din hand. Framför människan ligger liv och död; och vilket hon väljer skall bli henne givet. Ty stor är Herrens vishet, väldig är han i makt, och allting ser han. Och hans ögon är vända till dem som fruktar honom, och han känner allt vad en människa har för händer. Men ingen bjöd han att vara ogudaktig, och ingen meddelade han löftet att synda.”

Så fast är man övertygad om viljans frihet i etiska ting och så viktig är läran om den, att man för den till och med offerar en del av Guds allmakt. Allt ligger i Guds händer, men människans moraliska val ligger i hennes egna händer, naturligtvis inte som hennes egen förtjänst utan som en gåva från Gud. Det är ju Gud som gett människan den fria viljan och därmed möjligheten att göra det goda.

Så heter det: ”Rabbi Akiba brukade säga: ’Allt är förutsett och fri vilja är given och världen döms med godhet.’” (Abot 3:19). ”Allt ligger i Guds hand utom gudsfruktan.” (BT Megilla 25 a, Berakot 33 b, Nidda 16 b). Vid människans tillkomst frågar den därtill förordnade ängeln Herren: ”Vad skall bli av denna säd, en

fattig eller en rik, en stark eller en svag, en vis eller en dåre?” men han frågar inte ”en rättfärdig eller en ogudaktig?” ty detta bestäms av människan själv (BT Nidda 16 b).

Att välja det onda eller orättfärdigheten kallas därför av farisearna för ”att överlämna sig åt en främmande”, att ”ge sig i främmande tjänst”, men aldrig fattas det som annat än ett människans eget fria val, även om ett upprepat sådant val, som redan nämnts, kan betraktas som något som leder till slaveri — dock inte till ett slaveri som inte kan brytas, om bara tillräcklig vilja används därtill. ”Den som ger efter för sin onda böjelse är lik en som tjänar en avgud, ty ’du skall inte låta någon främmande gud härska över dig’.” (PT Nedarim IX 1, 25 a). ”När israeliterna sysselsätter sig med Tora och med mänskokärlek, är den onda böjelsen i deras egen hand och de är inte i dess våld.” (BT Aboda Zara 5 b). ”Den som betvingar sin böjelse är en hjälte.” (Abot 4:1). ”Lycklig den som vänder om, medan han ännu är en man, lycklig den som behärskar sin böjelse såsom en man.” (BT Aboda Zara 19 a). ”Människan skall bemöda sig om att undertrycka den onda böjelsen med hjälp av den goda.” (BT Berakot 5 b). ”Människan skall aldrig säga: ’Jag är en syndare och har begått alltför många synder! Vad hjälper det mig nu att fullgöra buden?’ Om hon har begått många synder, skall hon i stället så mycket ivrigare göra sina plikter’.” (Midrasch le ‘Olam 6).

Att människan har fri vilja i moraliska ting innebär inte bara att hon äger valfrihet, möjlighet att välja mellan gott och ont. Det innebär också att hon *kan* göra det som buden kräver. Det etiska handlandet står i människans makt. Hon kan både vilja och göra det rätta. Det finns alltså alltid den teoretiska möjligheten, att en människa fullständigt uppfyller morallagens förpliktelser. Varken något i tingen eller i människans egen natur eller i Guds bestämmande lägger hinder i vägen för fullgörandet av det som är en moralisk plikt, ett gudomligt bud. Vad människan genom gudomligt bestämmande omöjligt skulle kunna, är inte heller ett bud. Ty Guds vilja är enhetlig.

3. Är kristendomen deterministisk?

Man skall nu lägga märke till — och detta är av principiell betydelse för frågan om motsatsen mellan fariseisk och urkristen etik — att inte heller Jesu eller apostlarnas mening har varit, att människan inte hade möjlighet att välja handlingsätt, eller att det vore omöjligt att helt utföra samtliga handlingar, som hon föresatt sig inom ramen av ett moraliskt system. Urkristendomens uppfattning är inte deterministisk i vanlig filosofisk mening, så att människans handlingar helt skulle vara förutbestämda. Mellan olika handlingar kan människan *välja*. Hon har också möjligheter att helt och hållet *utföra* det hon beslutat sig för. Alltså gör Jesus inga invändningar, när den rike ynglingen säger sig ha uppfyllt buden alltifrån barn- domen. Hans svar visar tvärtom, att han godtar detta påstående: ”Ett fattas dig ännu.” (Mark. 10:21, Matt. 19:21, Luk. 18:22). *Inte heller finns det hos Paulus något som antyder, att han under den tid han var farisé, inte hade förmått utföra allt det, som innefattades i de gudomliga buden.*

Det är självklart, att det finns människor som är för svaga att genomföra vad de beslutat sig för. Men det är inte dessa, som här utgör problemet — de räknas till kategorin ”syndare” — utan det som på denna punkt är den avgörande skillnaden mellan den fariseiska och den kristna uppfattningen är detta: *fariséen* anser att människan har frihet att välja *mellan gott och ont*, mellan att utföra Guds vilja och att handla emot den, och att människan har möjlighet att utföra det goda som hon beslutat sig för. *Den kristna uppfattningen* däremot är, att människan i sitt naturliga tillstånd har frihet att *välja mellan olika handlingsätt*, att hon också har förmåga att utföra de handlingar hon valt, men att *hon inte kan välja det som är gott och att hon aldrig, vilket handlingsätt hon än väljer, kan åstadkomma det som är gott*, nämligen så länge som hon är den ”gamla människan”. Om människan vill det goda, måste hon därför, så länge hon inte blivit en ny skapelse och fått ett nytt liv, i verkligheten rikta sin vilja på det onda. Så blir det

fullt klart, att Paulus kan säga: ”Jag gör ju inte vad jag vill, men vad jag hatar det gör jag.” (Rom. 7:15). Och detta är den verkliga bakgrunden till den ovan omtalade skildringen av judarna hos Paulus (Rom. 2:17-24). Det blir den upptäckt som den kristne, som blivit en ny skapelse, gör: att det han trott vara gott i själva verket var ont. Ty i det gamla sammanhanget kan viljans koncentration endast riktas på detta, d.v.s. det onda.

Fariséen, d.v.s. den rättfärdige, kan från kristen synpunkt inte komma ut ur sitt sammanhang, sin värld. Om han alltså beslutar sig för att göra Guds verk, blir han fördenskull inte lyft ur sitt tidigare sammanhang och förflyttad till den gudomliga världen, utan han förblir med sitt verk i djävulens värld. Den viljekraft och energi, som den rättfärdige tror sig rikta på det goda, måste med nödvändighet komma endast det onda, det djävulska, till godo. Han kommer alltså med nödvändighet, som Jesus säger, att göra djävulens verk.

Men en sådan åskådning är för det fariseiska tänkesättet en hädelse mot Gud och en förolämpning mot alla goda människor och all god vilja i världen. Denna åskådning, som är utmärkande för kristendomen, torde emellertid vara framsprungen ur en djupare insikt i den mänskliga naturen än den fariseiska, vilken däremot helt naturligt förefaller en fariseisk tid som den mest tilltalande och den enda förnuftiga.

Nu bör emellertid framhållas, att en kristendom, som inte längre har någon förståelse för att människan av sig själv varken kan vilja eller göra det goda eller förnimma Guds röst, redan har blivit fariseisk och upphört att vara kristendom. Ty med denna grundsats sammanhänger allt som på ett principiellt och oförsonligt sätt skiljer fariseismen från kristendomen.

4. *Fariseismen fördömer hyckleriet*

I detta sammanhang torde väl den invändningen åter komma att höjas, att det som Jesus klandrade hos fariséerna, inte var deras teori eller deras etiska krav utan deras personliga hyckleri och oärlighet. På detta kan man svara att fariséen säkerligen inte var någon medveten hycklare. Det finns hos fariséen ingen medveten motsats mellan lära och liv. Fullt medvetet fördömde fariséerna hyckleriet som den uslaste synd.

Hyckleri (chanuppa) hör enligt den fariseiska läran till osanningens, lögnens kategori och innesluter i sig varje slag av förställning, även en sådan förställning som bär namn av belevat uppförande och artighet. Självklart är då, att det religiösa eller moraliska hyckleriet — skrymteriet — måste framstå som särskilt avskyvärt.

”Varje människa hos vilken det finns förställning, bringar Guds vrede ner till jorden. En sådans bön blir inte hörd.” (BT Sota 41 b). ”Varje församling i vilken det förekommer förställning, är avskydd.” (BT Sota 42 a). ”Hycklarna kan inte få träda fram inför Gud.” (ib). ”Tre slags människor hatar Gud: den som talar ett med sin mun och ett annat i sitt hjärta, den som vet ett vittnesbörd till förmån för sin nästa och inte framlägger det, den som är ensam om att veta något nedsättande om sin nästa och berättar det han vet.” (BT Pesachim 113 b). ”Hycklarna må man avslöja, ty de åstadkommer, att Guds namn vanhelgas.” (Tos. Joma 5:12). ”Allt har Gud skapat utom lögnen och falskheten. Dessa ha människorna uppfunnit.” (Pesikta rabbathi 24). Den religiöse hycklaren beskrivs så: ”Man tror, att han är en skriftlär, och han är dock ingen skriftlär, man tror att han kan de äldstes stadgar, och han kan dem inte, han höljer sig i sin mantel och har tänkespråken på sig — och på honom tillämpas ordet (Pred. 4:1): ’de (av honom) förtryckta gråter och ingen finns som tröstar dem’. Men Gud säger: ’mig tillkommer det att straffa sådana’.” (Eccl. R. 4:1). Hycklare kallas ock en ”vars inre inte är såsom hans yttre” (šä’en toko k^ebaro); en

sådan var enligt Gamaliel II inte värdig att bedriva studier (BT Berakot 28 b). ”Fyra slags människor får inte se Guds uppenbarelse (Schekina): hädare (lesim) , lögnare (šaqranim), skrymtare (h^anefim) och förtalare (m^asapp^{re} l^šon hara‘).” (BT Sanhedrin 103 a, Sota 42 a).

Det torde inte nog kraftigt kunna betonas, att fariséerna också i praktiken — såsom klass och grupp betraktade, alltså i den mån de var verkliga fariséer — ingalunda var några medvetna skrymtare. Med den vakna blick de hade för människans svagheter och böjelser var de mycket uppmärksamma på sig själva i detta hänseende. Det torde vara svårt att finna en religiös grupp, som var så fri från skrymteri — så som detta ord numera allmänt används och förstås — som just fariséerna. Som redan betonats gjorde fariséerna det största allvar av sin etiska och religiösa strävan. Det var just detta allvar och denna intensitet, som från början frambragte det fariseiska brödraskapet, och som fortfarande kännetecknade det. En av de orättvisaste beskyllningar man kan rikta mot fariséerna är alltså, att de skulle vara skrymtare — nämligen så som man nu fattar det. Ingen kristen i modern tid torde kunna berömma sig av en sådan iver i sin religiösa och moraliska strävan som fariséen i allmänhet hade.

Likväl måste den personliga hållning, som är utmärkande för fariséen, utifrån urkristen ståndpunkt framstå som hyckleri. Man skulle kunna uttrycka det så: den fariseiska etiken måste nödvändigtvis leda till ett *verkligt men också nödvändigtvis omedvetet* hyckleri, hypokrisi. Ty vad gör en person, som fastän han tillhör *ett* livssammanhang, försöker bete sig som om han tillhörde ett annat? Han försöker vara något som han inte är och aldrig kan bli, så länge han förblir det han är. Han spelar en annan än den han är. Hycklare, hypokrites i Nya Testamentet, betyder faktiskt också som bekant skådespelare, en som söker leva sig in i något som han inte är. En skådespelare kan visserligen någorlunda leva sig in i en annan människas själsliv och på så sätt åtminstone avbilda och för en kort tid också vara den som han spelar. Men det finns dock

gränser, som inte kan överskridas. Lika litet som en människa, som inte känner kärleken, med sin känsla kan fatta vad kärlek är, lika litet kan en människa, som tillhör det icke-gudomliga livet, leva sig in i det gudomliga livet. Ju gudomligare hon försöker vara, desto intimare kommer hon att gå i förbund med det djävulska och be och verka för djävulens framgång.

5. Den kristna grunduppfattningen

Den kristna grunduppfattningen däremot är att människan bara kan vilja det goda och lyda den gudomliga viljan under förutsättning att hon blivit en *ny skapelse*, en ny varelse, att hon gått över från sitt tidigare sammanhang till ett nytt, att hon blivit född på nytt av Anden. Detta har gjorts möjligt endast därigenom, att Kristus stigit ned till den mänskliga världen och fullbordat frälsningen, som innebär det mänskligas räddning över till det gudomliga.

För fariseiskt tänkesätt är denna kristna uppfattning helt enkelt obegriplig och framstår som ren galenskap. Därför är det uppenbart, att en människa, som följer den fariseiska principen och föresätter sig att söka bli rättfärdig, överhuvudtaget inte kan erkänna eller ta emot Guds Son, så länge hon fortsätter att vara rättfärdig. *Den rättfärdige kan aldrig bli frälst eller förlossad*, så länge han är rättfärdig. *Han måste först bringas tillbaka till nollpunkten* och vara syndare.

Den kristna uppfattningen uttrycks på följande sätt i Nya Testamentet: I Logos, Kristus, var livet, och livet var människornas ljus. Det var i världen, och världen kände det inte. Han kom till sitt eget, och Hans egna tog inte emot Honom. Men åt alla dem som tog emot Honom gav Han kraft att bli Guds barn... vilka har blivit födda inte av blod, ej heller av köttslig vilja, ej heller av någon mans vilja utan av Gud. (Joh. 1:4-13). Ty sannerligen, den som inte blivit född på nytt, han kan ej heller se Guds rike. (Joh. 3:3, 5, 7).

I motsats till detta beskrivs det fariseiska betraktelsesättet så: ”I det sedliga handlandet blir människan medveten om den förmåga, som bor inom henne. I det kan och skall hon fatta beslut, i det erfar hon sin frihet. Det goda och onda är ställda framför henne, för att hon skall välja. Mänskolivet är inte ödesbestämt utan beroende av de avgöranden, som hon själv träffar. Hennes mål blir det som hennes frihet leder henne till. Om hon vänt sig bort från Gud, kan hon vända om för att nu vandra den väg på vilken hon finner Gud. Hon kan gottgöra vad hon brutit, rena sig. Hennes gärningar, hennes goda gärningar är det som åstadkommer försoningen. Inte undret och inte något sakrament ger henne den, utan friheten, som är nedlagd i henne. Och genom försoningen skaffar sig människan så den nya friheten och därmed det nya ansvaret. Försoningen blir vägen, den nya uppgiften.” (Leo Baeck).

6. *Fariseismens lära om friheten*

I själva verket ordas det mycket om människans *frihet* i de fariseiska, d.v.s. de rabbinska, skrifterna. Ordet frihet används framför allt i två sammanhang. (1) Ibland används det i betydelsen att människans vilja — som ovan sagts — alltid är fri, hon äger frihet att välja mellan det goda och det onda (formal frihet). (2) Ibland förbinds begreppet frihet med lagen. Juden blir en fri människa därigenom att han äger lagen eller ”Läran” (material frihet).

Lagen (eller Läran, Tora) är för honom ’frihetens lag’ (jämför Jak. 1:25!) det som garanterar honom hans frihet. Ty Gud har skapat människan för friheten. Om hon av fritt val väljer synden och gör det som är ont, blir hon väl för någon tid en syndens träl. Men hon kan bestämma sig för Gud. Och i lagen, i Tora, har hon fått de regler enligt vilka hon kan handla för att såsom rättrådig och gudfruktig vara en fri människa.

Vi har redan nämnt fariseismens uppfattning om den fria viljan, nämligen att människan i moraliskt avseende äger fullkomlig

viljefrihet. Detta innebär att hon har möjlighet att själv välja mellan gott och ont, att hon har möjlighet att göra det som är gott och kan uppfylla den moraliska skyldigheten i varje detalj och varje ögonblick av livet, alltså vara ”fullkomligt rättfärdig” (saddiq gamur), som den tekniska termen lyder. Denna människans frihet i moraliska ting är grundad i Guds vilja. Att människan kan göra det som är gott beror på att Gud gett henne valfrihet. Att hon verkligen kan uppfylla alla den moraliska lagens — det är Guds lags — fordringar, är för fariseismen en logisk följd av det faktum, att Gud givit människan viljefrihet för att det skulle uppstå människor, som av egen fri vilja gjorde det goda, det vill säga det som Gud vill. Då nu Gud vill ha det goda förverkligat i världen, kan han inte tänkas ha lagt hinder i vägen för dess förverkligande. Alltså kan han inte göra det omöjligt för den människa, som beslutat sig för det goda, att också göra det. Och någon annan än Gud finns inte, som bestämmer vad som är möjligt och omöjligt i denna världen. Alltså är det möjligt för människan att fullkomligt göra sin plikt, att fullkomligt uppfylla Guds vilja. (Jfr ovan sid. 50!)

Men det är ingalunda endast de fullkomligt rättfärdiga, som enligt fariseisk uppfattning är fria. Fri är man redan genom besittningen av Lagen, genom kunskapen om Guds vilja och beslutet att göra det som är gott. Man kommer därmed fram till det som egentligen kallas frihet i den fariseiska terminologin. Ty själva orden ”fri” och ”frihet” används mera sällan i samband med det vi kallar viljefrihet eller valfrihet. Där använder man orden ”kunna”, ”förmåga”, ”makt” osv. Själva orden ”fri” och ”frihet” hör i fariseiskt språkbruk samman med Guds lag, med tillhörigheten till Gud, med det särskilda förhållandet till Gud. Fariséerna talar ju ofta om ”att ta på sig himmelrikets ok” (jämför uttrycket i Matt. 11:29!) och menar därmed: att besluta att lyda Guds lag, att uppfylla de etiska plikterna, speciellt att bekänna Gud som den rätte härskaren och världens konung. Detta innebär, att man blir ställd direkt under Guds regering, att människan som sin konung har hela världens konung. Detta blir då för fariséen logiskt den rätta ”friheten”. Den

som påtagit sig himmelrikets ok är därigenom befriad från varje annat ok och ställd direkt under Gud. Himmelrikets ok kunde alltså inte uppfattas som en börda, det var verkligen för fariséen vad Jesus i det anförda Matteusstället säger om sitt ok: ”Mitt ok är ljuvligt och min börda är lätt.” Det var en källa till glädje och frihet. Man var glad och kände sig fri, när man hade Gud till sin konung.

Denna frihet betyder alltså ingalunda frihet från plikter, frihet att göra vad som helst, utan friheten är en frihet att i kraft av eget beslut — såsom en myndig man eller en son i huset — göra det som Gud, fadern, vill. Genom att själv ta på sig himmelrikets ok blev man ett självbestämmande redskap i Guds hand, som av egen vilja deltog i Guds styrelse av världen, i den gudomliga världsplanens förverkligande .

Det är därför helt naturligt, att frihet ofta blir liktydigt med friborehet, adelskap, en privilegierad ställning. ”Den som tar på sig himmelens ok, befriar Gud från andra ok, såsom det ok, som den världsliga regeringen och de jordiska bekymren pålägger.” (Abot 3:6). ”Den som tar på sig den gudomliga lagens ok är befriad från slaveriet under världsriken.” (Tanchuma, we-zoth habberaka 5. Dt 33:2). Friheten under Guds herradöme är frihet från allt annat herradöme, men också, genom den fullständiga lydanden under Gud, delaktighet i Guds herradöme. Guds vilja skall ju allena råda i världen. Den som ser som sin uppgift att handla helt i enlighet med Guds vilja, ser följdriktigt som sin uppgift att främja Guds vilja i världen. Men då han vet sin egen vilja vara identisk med Guds, måste han också anse, att det enda rätta är att *hans egen viljas innehåll bestämmer över skeendet i världen*.

När detta idealtillstånd inte motsvarar nuets verklighet, tänker man det i varje fall förlagt till den framtid, då fulländningen inträtt. Denna framtid kallas ju ”den kommande tidsåldern”, ”den kommande världen”. Så kan en farisé fråga och svara på följande sätt: ”Vad betyder ordet hos Job: ’Stor och liten finns där och slaven är fri från sin herre’? (Job 3:19). Jo, det betyder, att den som i denna världen gör sig själv liten för den gudomliga Lagens skull,

skall bli stor i den kommande världen. Och den som är slav i denna världen för den gudomliga Lärans skull, skall bli fri i den tillkommande världen.” (BT Baba Mesia 85 b).

Vi kan alltså sammanfatta det fariseiska frihetsbegreppet så: människan har ständig frihet att välja mellan gott och ont; hon kan besluta sig för det ena eller det andra; den som beslutar sig för det goda, eller — vilket är detsamma — Guds vilja, har därmed blivit en fri man, som innehar en privilegierad ställning. Han är fri från alla andra maktens herravälde och anspåk på lydnad, han lyder direkt under Gud. Genom eget val har han blivit det frivilliga redskapet för förverkligandet av Guds vilja i världen, för förverkligandet av Guds plan med världen.

7. Den kristna uppfattningen av friheten och den fariseiska uppfattningens konsekvenser

Här föreligger återigen en fundamental skillnad mellan fariseisk åskådning och kristen övertygelse. Ingen har väl upplevt, känt och alltid förkunnat denna skillnad så skarpt som Paulus, som själv hade varit farisé. Enligt den kristna uppfattningen har den människa, som lever kvar i det gamla sammanhanget, överhuvudtaget inte någon möjlighet att välja mellan gott och ont. Hon är och förblir en syndens träl. Det onda trädet är och förblir ett ont träd och kan bara bära dåliga frukter. Därför är lagen inte heller någon frihetens lag utan en träldomens lag. Lagen är inte någon regel efter vilken människan kan handla, utan en anklagelseakt, som visar henne att hon inte är sådan som hon borde vara. Lagen kan inte göra någon fri eller levande, utan den har tillkommit för syndens skull (Gal. 3:19 ff). Lagen avslöjar den rättfärdiga människans radikala ondskas, och visar, att hon är sämre än synden själv, som Paulus utlägger det i andra kapitlet av Romarbrevet (2:17-24).

Därför var den i fariseisk dräkt förklädda kristendomen, som företrädades av Erasmus, också så fullständigt främmande för den

bibliska kristendomen, sådan som reformatorn företräder den i sin *De servo arbitrio*. Lagen om friheten, som förefaller det fariseiska tankesättet så naturlig och fönuftig, leder i själva verket till att den tar sig uttryck i mänskliga anspråk, anspråk på mänskligt tvång till principernas herravälde. Den fariseiska judendomen har verkligen konsekvent ställt upp sådana anspråk. Eftersom rabbinerna är övertygade om att deras principer uttrycker den gudomliga viljan, måste de nödvändigtvis också fatta dem som absoluta. Anspråket på att behärska och bedöma är den naturliga konsekvensen av idén om frihetens lag. Det samfund, som grundar lydningen mot den gudomliga viljan på människans fria vilja, slutar med att kräva en absolut lydning mot sina principer, ty de fattas ju som självklart och ofrånkomligt giltiga. Därför blir det självklart och logiskt nödvändigt, att för fariseismen Guds herravälde måste innebära Israels, d.v.s. gudsprincipens herravälde. Detta bildar bakgrunden till de skarpa och skenbart orättvisa ord, som Jesus enligt Johannes riktar till fariséerna: ”Ni är av denna världen, jag är inte av denna världen. Ni dömer efter köttet, jag dömer ingen. Ni gör er faders gärningar. Ni har djävulen till er fader, och vad er fader har begär till, det vill ni göra.” (Joh. 8:15, 23, 44).

8. Fariseismens lära om gudagnistan i människan (nešama) och syndafallet Den goda och den onda böjelsen

Med den fariseiska läran om viljans frihet och den gudfruktiges friborehet är också idén om den oförstörbara gudomliga anden, den innersta och förnämsta delen av människan, på det intimaste förbunden. I den dagliga morgongudstjänstens liturgi i synagogan förekommer en känd bön, den så kallade Elohai Nešama, vilken börjar med orden: ”Min Gud, anden (nešama) som Du givit mig är ren.” Denna nešama föreställer man sig som en gudagnista i människan, en gnista som är preexistent och evig.

Eftersom denna nešama enligt fariseismens uppfattning är oförstörbar, kan den fariseiska judendomen inte uppbringa någon förståelse för ett syndafall och ännu mindre för idén om arvsynden. Berättelsen om syndafallet i Första Mosebok betraktas därför av de fariseiska lärarna bara som ett typiskt exempel på den olydnad gentemot Gud, som människan under vissa omständigheter kan göra sig skyldig till. Man talar om de onda drifter, som står emot de goda drifterna hos människan under hennes jordeliv. Dessa onda drifter kan bara för en tid fördunkla andens renhet, gudagnistan hos människan, men däremot aldrig utsläcka den. Så snart en människa, vars fel kommit denna gnista att fördunklas, vänder om och slår in på den rätta vägen, står nešama till hennes förfogande. Utifrån denna synpunkt har människan till uppgift att bemöda sig om att bringa allt inom sig i samklang med sin ädlaste del, sin nešama, och att ställa hela sin varelse under den gudomliga gnistans herravälde och därigenom bli fri. När hon har gjort detta, har hon fullgjort den uppgift, som Gud givit åt henne.

Den nyss nämnda bönen Elohai Nešama lyder: ”Min Gud, anden som du givit mig är ren. Du skapade den, du formade den, du inblåste den i mig. Du bevarar den i mig och skall ta den ifrån mig men återge mig den i den kommande världen. Så länge min ande är i mig, vill jag lova dig, Herre, min Gud och mina fäders Gud, alla världars herre och alla andars mästare. Välsignad är du, Herre, som återger de döda deras andar.” Denna bön, som ingår i ritualen för den dagliga morgongudstjänsten i synagogan, anförs i den babyloniska talmud (Berakot 60 b) som den bön, som den enskilde varje morgon skall bedja omedelbart vid uppvaknandet. Den lära den innehåller är alltså något som inpräglas på det högtidligaste och enträgnaste i den fromme fariséens sinne. Det är alltså här inte fråga om något enstaka uttalande av någon enskild skriftlärare, utan om en fariseisk grundsats. Också i andra sammanhang kommer denna grundsats till uttryck. Så heter det i BT Schabbat 152 b: ”Giv anden tillbaka till Gud såsom Han givit dig den.” Den oförstörbara anden återvänder till sitt ursprung.

Men av denna grundåskådning drar fariseismen ingalunda den slutsatsen, att människans bristfälligheter och synder härleder sig från kroppen, som anden under jordelivet är innesluten i. Tvärtom är också kroppen av Gud skapad till andens tjänst, och den är till sin struktur fullkomlig och har ingenting med moralisk förtjänst eller skuld, dygd eller brist att göra. Människans synd är ju följden av hennes fria beslut och inte beroende av något anlag hos henne eller hos någon del av henne, vare sig ande, själ eller kropp. Följaktligen kan Gaon Saadja i Emunot we Deot säga: ”I hela människan (sådan hon är skapad) finns inget orent. Hon är ren.” Människan är ju också skapad till Guds avbild.

9. Den goda och den onda böjelsen: jésär tov och jésär hara‘

Däremot kan man tala om att människan åtföljs av två krafter, som var för sig söker inverka på henne och bestämma hennes val och hennes handlande. Dessa kallas ”den goda böjelsen” och ”den onda böjelsen”, *jésär tov* och *jésär hara‘*. Dessa är djupast sett tänkta som moraliska funktioner, av Gud avsedda till människans ständiga prövning och fostran. Endast undantagsvis och bildligt kan den onda böjelsen framställas som en ond makt, likställd med Satan.

När det i skapelseberättelsen, 1 Mos. 1:31, heter ’och se, det var mycket gott’, anger detta ’och’, att både den onda och den goda böjelsen åsyftas. ”Är då den onda böjelsen mycket god? Ja, om inte den onda böjelsen fanns, skulle ingen bygga hus eller ta sig hustru, ingen föda barn eller göra affärer. Det är det Salomo menar, när han säger (Pred. 4:4): ’Jag såg, att all möda och all skicklighet i vad som görs inte är annat än den enes avund mot den andre.’” (Gen. R. 9:7, Eccl. R. 3:11, Jalqut Gen. nr 16). Meningen är, att den onda böjelsen är innefattad i ”allt det som Gud hade gjort” om vilket det heter, att ”det var mycket gott”. Den onda

böjelsen har till uppgift att öva och stärka människans motståndskraft, för att hennes beslut att göra det goda skall framspringa ur verklig moralisk kraft. Men så kan den onda böjelsen dessutom — såsom i det anförda uttalandet — tänkas vara den direkta drivkraften till att nyttiga och nödvändiga ting utförs.

”Gud sade: ’Jag har skapat den onda böjelsen. Var försiktig, så att den inte förleder dig till synd! Men har den förlett dig till synd, så se till, att du vänder om! Då skall jag ta bort din synd’. Detta är innebörden i ordet: ’Jag har gjort — nämligen den onda böjelsen — jag vill ta bort — nämligen synden — jag vill bära och frälsa — nämligen från domen.’ (Jes. 46:4).” (Midrasch Tehillim 32,4).

Människans uppgift är att göra den goda böjelsen till herre över den onda böjelsen. När det i Ordspråksboken 24:21 heter ’Frukta Herren, min son, och konungen’ så betyder det senare: ’Gör den goda böjelsen till konung över den onda böjelsen, som också kallas en konung’. (Num. R. 15:14, Eccl. R. 9:14).

Den onda böjelsen kan genom människans förvållande — genom att hon följer dess frestande anvisningar — bli herre över människans kropp. Följande liknelse illustrerar skillnaden mellan den fariseiska uppfattningen och den åskådning, som i kroppen ser ett andens naturgivna fängelse och ett hinder för andens verksamhet: ”När människan ger efter och följer den onda böjelsen till osedlighet, blir alla människans kroppsdelar den böjelsens villiga tjänare. Den onda böjelsen blir då konung över kroppens 248 delar. Om människan sedan griper sig an med att uppfylla ett bud, är alla hennes lemmar tröga, emedan den onda böjelsen är konung över hennes 248 lemmar. Den goda böjelsen liknar då en fånge, som ligger fjättrad i fängelset, så som det är skrivet: ’Ifrån fängelset gick en sådan en gång ut till konungavälde’. (Pred. 4:14). ’Därmed menas den goda böjelsen (som sitter liksom en fånge i den människas inre, som gett efter för den onda böjelsen, men som går ut ur fängelset för att överta herraväldet, när människan ändrar sig och beslutar sig för det rätta och goda)’.” (Abot de Rabbi Natan kap. 16).

Att människan kan besegra den onda böjelsen och göra det goda, när hon vill, betyder dock enligt fariseismen inte, att hon kan detta *av sig själv*, utan det beror på att Gud vill bistå henne, när hon riktar sin vilja mot det goda. Så heter det t.ex. i en bön: ”Det är uppenbart och välkänt för Dig, Herre, min Gud och mina fäders Gud, att i oss inte finns kraft att motstå den onda böjelsen. Därför vare det ditt behag, Herre, att du slår ned den och undertrycker den, för att vi må fullgöra din vilja helhjärtat och frivilligt.” (PT Berakot IV: 2, 29 b, 60).

Det är då helt naturligt att en judisk forskare kan karakterisera judendomens åskådning om synden på följande sätt: ”Judendomen känner inte den ödesmyt som heter myten om synden — profetismen har övervunnit ansatserna därtill. Den känner inte någon urtidens skuld, vars verkan och objekt människan skulle vara. Synden är (för judendomen) ett öde, som den enskilda människan bereder sig själv, när hon uppger sin egenrätt, gör sig själv till objekt. Hon befinner sig då inte i ödessynden utan står i sitt synda-öde.” (Leo Baeck, *Das Wesen des Judentums*², sid. 171). ”Judendomen förkastar arvsynden lika väl som idén om den orena kroppsligheten. Den bibliska versen Predikaren 7:29 ’Gud har gjort människorna sådana de borde vara, men själva tänker de ut mångahanda funder’ förklarar Midrasch Jelammedenu så: ’Gud, den rättfärdige och rättrådige, skapade människan till sin avbild, för att hon i strävan efter rättfärdighet skulle utveckla gudsligheten. Men människorna har i sin söndring och sitt delade sinne förmörkat denna gudslighet’.” (Kaufmann Kohler, *Grundriss einer systematischen Theologie des Judentums*, sid. 162). ”Även judendomen har befattat sig med berättelsen om den olydnad, som Adam, den första människan, lät komma sig till last. Men det är inom judendomen överhuvudtaget inte tal om en arvsynd, som efter den tiden inte mer skulle kunna bemästras, eller ens om att döden först efter detta skulle ha bestämts för människan såsom ett straff för synden. Judendomen gör inte mer av denna berättelse, än den själv utger sig för. Den söker inte i denna berättelse eller sluter inte ur den en

lösning av den mänskliga naturens gåta. Den tillerkänner människan, såväl före som efter Adams syndafall, förmågan att fritt välja och utöva det goda, och den förpliktat henne också därtill. Den erkänner också att det i den sinnligt anlagda människan finns en böjelse för synd men påstår likväl, att hon kan betvinga den, och att hon har kraft att utrota den begångna synden och gottgöra den genom egen botgöring. Judendomen saknar alltså inte en frälsningslära: frälsningen från synden finner människan genom sin egen omvändelse och Guds nåd (Ps. 130:7, 8).” (Abraham Loewenthal LJ I).

10. Den kristna etiken och läran om syndafallet

Den fundamentala skillnaden på denna punkt mellan fariseismen och kristendomen framträder mycket klart hos Paulus, den forne fariseén, när han säger: ”Genom *en* människa har synden kommit in i världen och genom synden döden; och så har döden kommit över alla människor, eftersom de alla har syndat... domen kom genom en enda och ledde till en fördömsedom... och på grund av en endas fall kom döden till konungavälde genom denne ende.” (Rom. 5:12, 16, 17).

Det gudomliga livet har enligt kristet sätt att se inte endast fördunklats hos människan utan helt och hållet gått förlorat för henne. Människorna vandrar omkring i mörkret och har i sig själva ingen möjlighet att finna det gudomliga ljuset. Därför kan det enligt kristet betraktelsesätt inte vara tal om något oförstörbart inre hos människan, någon oförstörbar nešama, som garanterar samhörigheten med Gud. Därför kan människan inte genom sin ande utforska sin bestämmelse. Man torde radikalt kunna uttrycka den kristna uppfattningen om människan så, att den opånyttfödda människan inte förmår ha sitt ’jag’ i anden. Den pånyttfödda människans ande däremot får liv genom Kristus, hennes andes ’jag’. I henne bor Guds Ande, eftersom den ju givits henne genom frälsningen. Frälsaren måste komma i världen för att förmedla den gudomliga anden till

människan. Då har visserligen människan vunnit sitt eget, fria liv, men finna det av sig själv kan hon inte. Om man läser igenom Första Korintierbrevets andra kapitel i dess sammanhang, kan man väl inte heller komma till något annat resultat än att Paulus helt enkelt fränkänner den ofrälsta människan medvetande i anden. ”Men en själisk människa”, säger han, ”tar inte emot vad som hör Guds Ande till. Det är henne en dårskap, och hon kan inte förstå det, ty det måste utgrundas på ett andligt sätt. Den andliga människan åter kan utgrunda allt, men själv kan hon inte utgrundas av någon. Ty vem har lärt känna Herrens sinne, så att han skulle kunna undervisa honom? Men vi har Kristi sinne.” (1 Kor. 2:14-16).

11. Förmågan att pröva vad som är rätt

Den skillnad, som uttryckts i dessa ord av Paulus, får en betydelsefull konsekvens. Den fariseiska idén om att människan av naturen äger en gudomlig, oförstörbar andegnista leder till tanken att människan kan urskilja och förstå de gudomliga buden och den gudomliga viljan. Människan skulle alltså kunna rätt bedöma och urskilja det gudomliga. Visserligen kräver den fariseiska teorin inte av varje människa, att hon skall kunna självständigt pröva och avgöra vad som är den gudomliga viljan eller den moraliska plikten. Läran måste tvärtom bilda en obruten kedja av traditioner från den första dag, då lagen uppenbarades, fram till lärans nuvarande förkunnare. Men i verkligheten är man övertygad om att förmågan att rätt tyda lagen ges människan, därigenom att hon säger ja till lagen, d.v.s. de moraliska buden. Och att säga ja till lagen är det samma som att ställa sitt liv under den gudomliga gnistans ledning. Den människa, som sagt ja till lagen, vet nämligen och kan bedöma vad Gud vill. Men om nu kristendomen har rätt i sin lära, att den som inte fötts på nytt inte kan fatta genom anden, den gudomliga gnistan, utan bara genom psyket (själen), som helt och hållet hör samman med den gudsfrämmande världens gudsfrämmande sammanhang, följer därav, att den ”rättfärdige” som

rättesnöre för sitt moraliska handlande, för sitt på lydnad mot Gud inriktade levnadssätt, använder något som med nödvändighet måste leda till raka motsatsen. *En människa, som vill göra det rätta måste ständigt göra det orätta, och omvänt, det som skulle vara rätt, kommer hon att hålla för dåraktigt, felaktigt eller ont och därför bryskt avvisa.* Hon kommer att vara förblindad och med seende ögon inte kunna se, med hörande öron inte kunna höra. Evangelierne är också fulla av åskådliga exempel på sådant hos fariséerna.

12. Föredörets skrymteri

Redan i bergspredikan, i Matteusevangeliets sjätte kapitel, påpekas vart de fariseiska principerna kan och måste leda. Fariséen kan ingalunda tillstå, att han övar rättfärdighet för att synas av folket. Det strider mot de fariseiska grundsatserna och fördöms uttryckligen. ”Den som gör barmhärtighet i hemlighet (bassétär) är större än vår lärare Mose, ty om Mose står det skrivet: ’jag fruktade för vreden och förbittringen’ (5 Mos. 9:19), men om den som gör barmhärtighet i hemlighet står det skrivet: ’en gåva given i hemlighet stillar vreden’ (Ordspr. 21:14).” (BT Baba Batera 9 b). ”Den som ger en fattig en allmosa offentligt, kommer under Guds dom.” (BT Chagiga 5 a). Vidare är det ur fariseisk synpunkt redan enligt den allmänna principen ”det goda skall göras för dess egen skull” fördömligt att öva sin barmhärtighet för att bli sedd av människor. ”Varje bud som en människa fullgör i denna världen utan kärlek och gudsfruktan, det är gjort förgäves.” (Rabbi Akibas Alfabet, bokstaven Gimel).

Utifrån den urkristna utgångspunkten måste emellertid den som är rättfärdig utan att ha blivit ”en ny skapelse” eller ha inträtt i det nya livet, med nödvändighet ledas till att öva sin rättfärdighet inför människor för att bli sedd av dem, även om han principiellt inte vill det och fördömer en sådan inställning. Ty han kan inte räkna med några andra omständigheter än dem som han förstår,

och dessa hänför sig ju bara till det yttre. Han vill själv göra det rätta och han vill förmå och leda också andra till att göra det rätta. Men detta kan han inte tänka sig förverkligat på något annat sätt än därigenom att han inte bara i sin predikan utan också i sitt eget liv visar den andre vad som är rätt och behagligt inför Gud. Därför måste han ju vara föredömlig, han måste vara ett gott föredöme för de andra och av denna strävan efter att vara ett föredöme blir just skrymteriet en given följd. Angelägenheten om att vara ett gott föredöme måste nödvändigtvis medföra att uppmärksamheten fästs på vad människorna skall säga, hur de skall uppfatta och bedöma ens handlande. Och detta måste man ständigt vara uppmärksam på. Ty det gäller ju att vara förebildlig, ett föredöme, inte bara vid enstaka tillfällen utan i all handel ochandel.

Och detta föredöme måste vara sådant att det vinner människornas gillande. Ett föredöme som inte vinner människors gillande, har ju inget uppfostrande inflytande. Den rättsinniges och rättrognes handlande och uppförande måste vara sådant att människor prisar det. Följaktligen kommer man med denna utgångspunkt att ständigt, i varje förhållande och handlande, söka människors pris.

Detta får nu vidare följder. Ett i och för sig riktigt handlande och uppförande, som alltså den handlande kan ansvara för inför Gud och sitt eget samvete, men som väcker andra människors ogillande, blir alltid något betänkligt. Snart kommer man att avstå från det som man inför sig själv bedömer som det enda rätta, när detta skulle väcka allmänt ogillande. Men den rättfärdige eller rättrogne, som ju vet med sig att hans utgångspunkt är riktig, att hans strävan är ärlig, och som är övertygad om att han är på den rätta vägen, är oförmögen att ändra sig, och han är i de flesta fall också oförmögen att se, att han uppför sig och handlar så som han gör. Det är detta moraliska förfall hos den moraliskt förträfflige, som torde åsyftas i Bergspredikan i Matteus 6:1-18, med dess inledning: ”Ta er till vara för att öva er rättfärdighet inför människorna för att bli sedda av dem; annars har ni ingen lön hos er Fader som är i himmelen.”

Det är uppenbart att den här skildrade utvecklingen i riktning mot skenhelighet — ett omedvetet skrymteri — måste medföra en annan viktig inställning hos den som utvecklar sig i denna riktning. Genom att han ständigt är uppmärksam på människors omdöme och ser handlingen i dess yttre sammanhang, kommer han att undan för undan förlora varje möjlighet till spontant handlande av verkligt gott hjärta. Den rättfärdige, moralisten, är också, även om han bär det kristna namnet och själv anser sig som en allvarlig och ivrig kristen, enligt erfarenheten hårdhärtad. Det spontana, ”godhjärtade”, blir med nödvändighet allt mer sällsynt hos honom. Han gör givetvis inte heller vad han gör utifrån någon djupare självrannsakan inför Guds ansikte. Gud själv kommer i själva verket för honom att sjunka alltmer i bakgrunden, även om han bär hans namn på läpparna. Att denna utveckling är lika möjlig för den kristne som för juden är klart. Men vem det än är som glider in i en sådan utveckling, står det fast att han inte är en god människa, och detta därför att han är ett ”föredöme”. Detta är fariseism.

En verkligt god människa däremot torde i yttre ting bete sig så, att hennes levnadssätt nödvändigtvis måste klandras av de fariseiskt sinnade. Så blev ju också Jesu levnadssätt och uppträdande skarpt klandrat av fariseerna. ”Se vilken frossare och vindrinkare, publikaners och syndares vän!” (Matt. 11:19, Lukas 7:34). Den kristne däremot gör vad han gör, inte därför att han finner det passande och ändamålsenligt, utan därför att han inte kan göra något annat, och likväl kommer det alltid efteråt att visa sig att han gjort det rätta, såvida han låtit sig ledas av Kristi Ande och lever i Kristi Ande.

Därför kan Paulus, som fränkänner den själiska människan möjlighet att fatta Gud och Guds vilja och därmed naturligtvis det rätta (1 Kor. 2:14-16) säga, att den som förvandlas så att han får det nya livet kan ”pröva vad som är Guds vilja, vad som är gott och välbehagligt och fullkomligt”. (Rom. 12:2).

Man kan emellertid ställa frågan om här verkligen föreligger en principiell skillnad mellan fariseisk och kristen moral, så att

den fariseiska etiken, när den tillämpas, måste leda till de angivna konsekvenserna, under det att den kristna etiken, när den tillämpas, måste leda till motsatta konsekvenser. På detta kan man svara, att det här närmast gäller att klargöra, vad som utgjorde den avgörande motsättningen mellan Jesus och urkristendomen åt ena sidan och fariseismen å den andra. Man måste då konstatera, att Jesus i fariseismen ser en sådan fara innesluten och bedömer denna fara så ytterst allvarligt. Det skulle kunna sägas, att vad det här gäller är den fariseiska *princip*, som Jesus fördömer hos sina motståndare och varnar sina lärjungar för. Men det är mycket möjligt, att den fariseiska principen inte ledde till den av Jesus klandrade utvecklingen hos alla fariséer. Fariséer kan i praktiken ha varit bättre än sin teori, liksom kristna i praktiken kan vara fariséer, och den fariseiska principen är en fara, som ständigt hotar det kristna livet.

Vad nu beträffar den utveckling av rättfärdighetsbegreppet som kan kallas föredömet skrymteri, d.v.s. det skrymteri som uppkommer ur strävan att vara ett föredöme, kan man ställa frågan: Har Jesus alltigenom hållit fast vid den syn, som ligger till grund för första hälften av Matteusevangeliets sjätte kapitel? Finns det inte andra uttalanden, som pekar i en annan riktning? Och finns inte i urkristna skrifter uttalanden av de ledande männen i urkristendomen, som modifierar denna syn? Man kunde då till exempel anföra Jesus-ordet om lärjungarna såsom världens ljus: ”Ni är världens ljus. Inte kan en stad döljas, som ligger uppe på ett berg? Inte heller tänder man ett ljus och sätter det under skäppan, utan man sätter det på ljusstaken, så att det lyser för alla dem som är i huset. På samma sätt må ock ert ljus lysa inför människorna, så att de ser era goda gärningar och prisar er Fader, som är i himmelen.” (Matt. 5:14-16). Tycks inte detta vara en uppmaning att visa sina gärningar för andra? Likaså kan man fråga sig, om inte Jesu ord om att förföra en av de små i världen och om den förbannelse, som vilar över en sådan förförelse, syftar på det dåliga föredömet fördärv. (Matt. 18:6). Och när det gäller de urkristna ledarna, kunde man erinra om sådana uttalanden som Paulus’ uppmaning till de

starka att ta hänsyn till de svagas samvete. Detta skulle ju också innebära, att den kristne eller rättsinnige måste tänka på vilken verkan hans handlingar har på andra. Ty även om det han gör är rätt inför Gud och hans eget samvete, skulle det kunna inverka menligt på en åskådare som har ett annat slags samvete. Vi skulle alltså här ha ett fariseiskt resonemang.

13. De kristna såsom världens ljus

Vad Bergspredikans ord om lärjungarna såsom världens ljus beträffar, hör detta i själva verket till ett sammanhang som är rakt motsatt det, i vilket föredömet skrymteri hör hemma. För att man skall kunna förstå detta, behöver man också förstå att en helt annan värdering gäller i det sammanhanget. Denna värdering kan kanske i någon mån åskådliggöras genom ett exempel ur det dagliga livet. Man tänker sig, att man som bedömare har en vanlig naturlig människa, som själv inte gör anspråk på att vara särskilt rättfärdig eller fullkomlig, inte heller bättre än folk i allmänhet. När denna människa ställs inför en sträng moralist, som handlar och verkar efter stränga principer, och som är ett "föredöme för andra", är det nog möjligt, att den vanliga människan känner en viss beundran för detta föredöme. Därtill bidrar givetvis den uppfostran den vanliga människan har fått, vilken har inpräntat att vissa saker är synd och att den människa är bättre, som helt kan avhålla sig från dessa ting och se till att andra, som inte gör det, får veta att de är fördärvade. Den vanliga människan beundrar den föredömliga människan — eller på nytestamentligt språk den "rättfärdiga människan" — för hennes moraliska styrka. Ibland kan det hända, att den vanliga människan önskar att hon kunde vara likadan som detta föredöme. Men vad hon under inga omständigheter kan tänkas göra, är att prisa Gud för den föredömliga människans gärningar eller för att det finns sådana föredömen. Den föredömliga människan inger respekt och kanske fruktan — hon är ju oftast hård och hänsynslös på det sätt som präglar den som tror sig

handla i Guds anda och gå hans ärenden — *men ingen blir av hjärtat glad åt att den föredömliga människan finns eller åt vad hon gör.* Den ”rättfärdiges” existens riktar inte blicken mot något högre, väcker inte tanken på något som lyfter och inspirerar, något som hör till en vackrare och skönare värld. Däremot händer det inte så sällan, att den ”rättfärdige” väcker bittert agg och driver den vanliga människan in i det ondas våld. Det är uppenbart, att en sådan människa som här kallats den ”föredömlige” eller ”rättfärdige”, är en som gör sin rättfärdighet för att synas av människor, men det är lika uppenbart, att hon inte är något Guds ljus i världen *för vilket människorna prisar den himmelske Fadern.* Således kan inte Jesus-ordet om lärjungarna som världens ljus syfta på en sådan människa. Därmed är också klart, att detta ord inte innebär en uppmaning att göra sin rättfärdighet inför människor, så som den föredömlige rättfärdige gör.

Den som är världens ”ljus” är ofta en människa, som av andra inte alls betraktas som rättfärdig, kanske huvudsakligen därför att han av de rättfärdiga inte alls erkänns som ett fullgott exemplar av deras släkte utan tvärtom betraktas som högst bristfällig. Men det finns ändå något hos honom eller henne, som gör att den vanliga människan känner sig upplyft, glad och styrkt över att betrakta denna man eller kvinna. Även om man sällan anser sig kunna tillerkänna honom eller henne epitetet rättfärdig eller from eller rätt kristen — och en sådan människa skulle själv vara fjärran ifrån att tillerkänna sig dessa epitet — riktar dock själva den människans existens tanken på Gud. Den låter betraktaren förnimma och tänka, att det nog ändå finns något gott och heligt och högt i tillvaron. Men var och en som ser den människan är fullt på det klara med, att hon inte själv har en aning om den goda verkan hon utövar, och att hon inte själv det minsta anstränger sig för ”att visa sitt ljus”. Allra minst skulle hon vilja vara ett föredöme eller önska, att andra handlade som hon. *För att kunna ”låta sitt ljus lysa inför människorna” är det alltså enligt Jesu ord nödvändigt, att varje, även den avlägsnaste tanke på att själv vara värdig*

att vara ett föredöme eller att genom sitt handlande göra ett förmånligt intryck på andra måste vara fullkomligt främmande. För att kunna låta sitt ljus lysa måste hon först vara ett ljus, och att vara ett ljus betyder i detta sammanhang uppenbarligen att vara tänd av det gudomliga ljuset. En sådan är själv helt förtärd, och kan inte lysa med något av sitt eget. Det föredöme han utgör är ”Kristus i honom”. (1 Kor. 11:1, jfr Gal. 2:20!).

14. Förförelsen

Utifrån insikten om detta sammanhang blir det också klart, att Jesu uttalande om förförelsen inte innebär något stöd för det skrymtande föredömets attityd. Ty man behöver bara erinra om att det är själva förförelsens faktum som Jesus uttalar ve över: ”Ve den människa, genom vilken förförelsen kommer.” (Matt. 18:7). Man behöver alltså bara se efter, i vilket fall en förförelse kan komma till stånd. Det är givet att ett dåligt föredöme kan förföra, liksom att förförelsen kan ske genom direkt övertalning och bearbetning. Det senare faller under det djävulskas signatur, det förra hör till den vanliga ”synd”-kategorin. Men den som enligt vad nyss anfördes är att beteckna som ett ljus, som kommer en att tro på det goda i världen, kan omöjligt leda till förförelse. Däremot kan den egenrättfärdige, den starke moralisten, det skrymtande föredömet, verka förförande, d.v.s. komma en annan på fall, och detta enbart genom den avsky som en sådan människa väcker hos den som är utrustad med en sund instinkt. Denne kan då komma att avsky också det som det ”goda föredömet” vill representera, och driva honom att göra motsatsen till allt vad ”föredömet” gör. På det rättfärdiga föredömet kan förvisso Paulus’ ord i Rom. 2:24 tillämpas: ”För er skull blir Guds namn smädat bland hedningarna.” Den rättfärdige själv blir som sagt kanske prisad eller åtminstone beundrad, men han blir en anledning till att Kristus och kristendomen blir smädade och hatade, hemligt eller öppet. Har det skrymtande föredömet verkat inspirerande, så har det endast varit i fördärvlig riktning,

antingen genom att förföra andra till att bli som ”vitmenade gravar” eller genom att, som vi nyss antytt, väcka andras agg och driva dem in i det ondas och lastens våld.

15. Hänsynen till dem som är svaga i tron och samvetet

Vi kommer så till Paulus' bekanta uppmaning till de kristna att ta hänsyn till dem som är ”svaga i tron” (Rom. 14:1) eller vilkas ”samvete” är ”svagt”, d.v.s. ömtåligt. Den har ju rätt ofta tolkats så, att det är den kristnes plikt att inte ”vara någon till anstöt”. Med detta menar man att överhuvudtaget väcka en annans ogillande. Om en sådan tolkning av orden och begreppen vore riktig, skulle Paulus direkt uppmana till det som Jesus strängt fördömt. Den kristna moralen skulle då väsentligen komma att bestå i att söka undvika varje uppförande, varje handling och varje ord, som skulle kunna väcka någon annans ogillande. Ty man kan ju inte skilja mellan olika personers gillande och ogillande och säga, att man bör fästa avseende vid somligas ogillande men inte vid andras. Ty det skulle betyda, att de fall, då man inte fäste avseende vid andras ogillande, skulle vara beroende antingen av den ogillandes person, ställning och relationer eller också av innehållet i det ogillande som framfördes. I det förra fallet skulle det bli fråga om ett anseende till personen, och att sådant är okristligt behöver inte bevisas. I det senare fallet skulle satsen om hänsynstagandet till den andres ogillande upphäva sig själv, ty den skulle då betyda, att man endast skulle ta hänsyn till ett ogillande, när detta ur etisk synpunkt vore berättigat. Och berättigat kunde det ju näppeligen vara annat än då den handling som ogillades var etiskt förkastlig. Och förutsättningen var ju just att handlingen skulle vara etiskt försvarlig eller rent av förtjänstfull, men att man skulle undvika den för andras skull. Följaktligen måste satsen — om den skall ha någon moralisk mening alls — ifrån denna utgångspunkt betyda att man inte får göra något som i och för sig är riktigt, så

snart det finns några som ogillar det, oberoende av orsaken till ogillandet.

Om man här invänder, att Paulus endast menade, att man skulle ta hänsyn till dem som var kristna, alltså till dem i församlingen som var svaga i tron och samvetet, skulle en sådan invändning endast göra ståndpunkten ännu mer ohållbar. Ty det är ju lika mycket inför de icke-kristna som den som vill vara ett föredöme måste tänka på att vara det. Skall han ta hänsyn till dem som är svaga i tron, fastän de är kristna, måste han ju ännu mer ta hänsyn till dem som måste kallas ännu svagare i tron, eftersom de ju ännu inte har någon tro alls, nämligen de icke-kristna. Det måste vara lika viktigt att inte genom sitt uppförande ge de icke-kristna en falsk föreställning om kristendomen som det är att inte ge de redan kristna en sådan falsk föreställning. Den anförda tolkningen skulle mynna ut i rena ynkedomen, en ryggradslös hållning, som — om den vore kristendomens — måste ge anledning till det värdeomdömet, att den kristna moralen är den ynkeligaste av alla upptänkliga moralsystem.

Men vi måste konstatera att Paulus själv ingalunda tillämpade en sådan grundsats. Tvärtom klandrar han i Galaterbrevet (2:11-14) aposteln Petrus för att denne tycktes ha i viss mån handlat efter en dylik princip. Enligt den svenska bibelöversättningen bedömer Paulus Petrus så: "...han hade befunnits skyldig till en för syndelse." Det Petrus gjort, och som Paulus så strängt *fördömer*, skulle ju med den tolkning, som här skulle förutsättas för att Paulus' ord skulle kunna ge något stöd åt föredömes-principen, inte vara något annat än vad Paulus *ålägger* dem han skriver till i Första Korintierbrevet och Romarbrevet. Ty Petrus hade först ätit tillsammans med hedningarna i Antiokia, men när sedan de strängaste kristna (de med "svagare samveten") kom dit från Jerusalem, drog sig Petrus tillbaka och höll sig undan av fruktan för dem. Detta, att Petrus undvek att vara med vid ett gästabud, när det kunde tänkas stöta vissa bröder, är ju ett handlingsätt som Paulus enligt denna tolkning skulle anbefalla i sina brev, samtidigt som han på

det skarpaste ogillat det, när han fann Petrus handla så. Detta ger starka skäl till misstanken att den gängse tolkningen inte är riktig.

Man behöver inte heller gå längre än till de ord, som Paulus säger i omedelbar anslutning till det berörda uttalandet såväl i Romarbrevet som i Första Korintierbrevet. Ty den gängse tolkningen och tillämpningen skulle ju innebära, att andra tillerkändes rätt att klandra någon för ett handlingssätt eller ett uppförande, som är kristligt oantastligt, och att den klandrade av hänsyn till detta klander skulle ändra sitt uppförande. Men nu säger Paulus uttryckligen i Rom. 14:3, 4: ”Den som äter må inte förakta den som inte äter. Inte heller må den som inte äter döma den som äter; ty Gud har upptagit honom, och vem är du, som dömer en annans (nämligen Guds) tjänare? Om han står eller faller, det kommer allenast hans egen herre vid; men han skall väl bli stående, ty Herren är mäktig att hålla honom stående.” Hur tydligt som helst är här ut sagt, att *den ene inte skall upphäva sig till domare över den andre i dessa ting*. Därav följer, att den kristne *inte skall ta hänsyn till sådana domar* eller till det klander, som kommer från dem som anser sig själva kunna döma en annan kristen för ett handlingssätt, som hans Herre tillåter honom. Det hänsynstagande, som Paulus talar om, avser alltså inte ett hänsynstagande till de människor som dömer, hur höga och samvetsgranna kristna de än må vara i egna ögon, utan *hänsynstagandet hänför sig till dem som verkligen är svaga*, d.v.s. till sådana som av mitt handlande skulle *kunna förledas till avfall från Kristus*. Detta är den enkla normen. Att ge efter för andras dömande är ”skrymteri” (Gal. 2:13) och feighet. Den kristne måste tvärtom vara beredd att alltid ha ”de rättfärdiga” emot sig; det hör till de Kristus-lidanden, vilkas mått aldrig blir fyllt i denna tillvaro. (Fil. 3:10).

16. Den rättfärdiges allmänna förvändhet

I själva verket är det skrymtande föredömet endast ett särfall av det allmänna fördärv, den förvändhet, som den här beskrivna fariseiska principen leder till. Som redan nämnts kommer, för att tala med Paulus, ”den gamla människan”, när hon vill göra det goda utan att först bli en ny människa och tror att hon utan vidare blir en ny människa genom att göra det som beskrivs som gott, med nödvändighet att som resultat av alla goda grundsatsers tillämpning åstadkomma det som är förvänt. Hon kommer att förvända de etiska principerna, vända dem i sin motsats. De kommer i hennes hand att tjäna sin motsats — det onda.

När den rättfärdige uppställer som princip att göra Guds vilja, men inte först blir född på nytt och vaknar till ett högre liv, kan han inte se vad som är Guds vilja. Han får bara den fasta övertygelsen, att han numera tjänar Gud och är ett Guds barn. Men innehållet i hans vilja kan inte, hur han än bär sig åt, bli något annat än det han själv vill eller sådana önsknings, motiv, drifter, från omgivningen hämtade impulser och befallningar, som hör hans värld till. Då han nu tror att han gör Guds vilja, blir det verkliga förhållandet endast att *han tror att hans egna begär och önsknings är Guds vilja*. Han avstår exempelvis från det mänskliga högmodet, inbillar sig att han är ödmjuk, men behåller sitt högmod under förklädnad av den gudomliga sändningens höga krav. Därför ser vi så ofta, att *den som mycket ordar om sin ödmjukhet, själv är mäktade fåfäng*. Han avstår från all maktlystnad och hämndlystnad, men har ingalunda blivit av med makt- och hämndlystnaden. *Inte heller blir han i realiteten mindre utan i stället mer makt- och hämndlysten. Ty nu kan han vara det fullkomligt hänsynslöst i Guds namn*. När han söker genomdriva något, inbillar han sig nämligen att han gör det för Guds rikes skull. När han förföljer och krossar en medmänniska, gör han det i föreställningen, att det är kyrkans eller evangeliets eller kristendomens väl som kräver det. Den rent mänskliga hämnd- och härsklustnaden

förkläder sig i iver för moralen och Guds rike, för det goda och sanna. Detta är sataniskt. Detta är skrymteri. Men det kommer aldrig till den skrymtandes medvetande, så länge han är den han är.

III.

GRUNDMOTSÄTTNINGEN

1. Omvändelse — nyskapelse

Det tycks alltså, som om alla motsättningarna mellan den fariseiska och den urkristna etiken skulle bero på en enda grundmotsättning, nämligen denna: den fariseiska åskådningen är att människan, på grund av den utrustning hon fått av Gud, är i stånd att göra det som är rätt eller, vilket är detsamma, det som är Guds vilja. Den urkristna åskådningen är att människan först måste genomgå en inre förändring, en omskapelse, få ett nytt liv. Den urkristna uppfattningen är alltså sammanfattad i sådana lösenord som ”ett ont träd kan inte bära god frukt och ett gott träd inte ond frukt” (Matt. 7:18), ”om en människa inte blir född på nytt, så kan hon inte få se Guds rike” (Joh. 3:3), ”om någon är i Kristus är han en ny skapelse, det gamla är förgånget; se, något nytt har kommit” (2 Kor. 5:17).

Det går emellertid lätt att omtolka dessa nytestamentliga lösenord i fariseisk riktning. Detta sker också i stor utsträckning. Sålunda tolkar man nyskapelse och nyfödelse som om dessa endast vore bildliga uttryck för en förändring inom det gamla livets ram. När man redan tillägnat sig en fariseisk åskådning — och detta är en vanlig företeelse — har nämligen dessa uttryck i sin egentliga betydelse ingen rimlig mening. Man kan helt enkelt inte föreställa sig en nyfödelse, en nyskapelse, ett nytt liv, som något annat än bildliga uttryck för en förändring. Betecknande är till exempel ut-

trycket ”börja ett nytt liv”. Med att någon börjar ett nytt liv menar man vanligen ingalunda, att personen ifråga får ett nytt liv i nytestamentlig mening, utan man menar, att han ändrar sitt sätt att leva samma liv, som han levt sedan födelsen. När man säger ”nytt liv”, menar man i själva verket inget annat än ”*nytt levnadssätt*”, och man saknar liksom Nikodemus förmåga att föreställa sig vad ett nytt liv i uttryckets egentliga mening skulle innebära. *Men om man använder uttrycken nyskapelse, nyfödelse, nytt liv i betydelsen av ett förändrat levnadssätt, rör man sig helt inom fariseisk tankegång.* För fariseismen är ju ”omvändelsen” genom vilken man vänder om från riktningen bort från Gud till riktningen hän mot Gud, just att man börjar ett nytt levnadssätt, ändrar sig, så att man nu handlar på ett annat *sätt* än man gjorde tidigare.

2. En liknelse

Men nytt *levnadssätt* är *inte* detsamma som nytt *liv* i nytestamentlig mening. För att om möjligt klargöra, hur verkligt stor och avgörande skillnaden mellan dessa båda begrepp är, skulle man kunna använda en liknelse. Här gäller givetvis liksom för alla liknelser, att den inte i varje detalj motsvarar verkligheten. Man skulle kunna jämföra förändring av levnadssätt med att ett djur dresseras, så att det i stället för att handla efter sin ”natur” eller ”instinkt” fås att uppföra sig och handla som en människa. Ett nytt liv skulle då vara, att en varelse, som är ett djur, fick verkligt mänskligt förstånd, mänsklig ande och mänskligt liv, blev människa. Skillnaden mellan den gamla och den nya människan i nytestamentlig mening är nämligen minst lika stor som den mellan ett djur och en människa. Hos den gamla människan saknas enligt urkristen uppfattning något lika väsentligt, som det som ett djur saknar i jämförelse med människan.

Från urkristen synpunkt är alltså den etik, som utgår från att människan beslutar sig för att bli god, att göra Guds vilja osv och

menar, att allt därmed är väl beställt, att likna vid en åskådning som säger att ett djur, som dresserats att klä sig som en människa och göra mänskliga åtbörder och handlingar, därigenom blivit en människa. *Den rättfärdige är alltså från urkristen synpunkt inget annat än en dresserad varelse*, som inte är ett fjät närmare den rätta rättfärdigheten, den verkligt moraliska livsföringen, än en syndare som inte blivit dresserad. Man kan till och med ställa frågan, vilken av de båda som är värdefullast: den naturlige syndaren eller den som dresserat sig till att handla som en god människa, d.v.s. ”den rättfärdige”. Den frågan kan vara ungefär lika lätt eller svår att besvara, som frågan vilket som är finast: en vild tiger i det fria eller en dresserad tiger i ett menageri, en naken apa i djungeln eller en utklädd apa i en mänskoboning. Liknelsen räcker inte till på denna punkt, eftersom det tydligen enligt urkristen uppfattning är nödvändigt att den dresserade uppger allt han tillkämpat sig genom dressyr för att kunna få det högre livet. Den rättfärdige måste bli utblottad på all rättfärdighet för att kunna bli frälst.

Liknelsen torde däremot kunna åskådliggöra, varför alla som talat utifrån denna erfarenhet — som alltså har en erfarenhet bakom sig som de benämner med uttryck som nyskapelse, nyfödelse, upplysning eller dylikt — alltid säger att det är omöjligt att ge ett begripligt svar till den som utifrån det gamla livet frågar ”vad skall jag göra för att få det nya livet?” Man kan inte ange något tillvägagångssätt, något som han skall göra inom sitt sammanhang, ty varje företag, varje handling, som utförs utan att denna nyskapelse ägt rum, är ju endast en förändring inom det gamlas ram och kan naturligtvis inte skapa det nya livet. Men lika litet är han hjälpt genom svaret ”att man ingenting skall göra”, ty ett djur är inte och blir inte människa genom att låta bli att dresseras lika litet som genom att dresseras. Men eftersom människan kan uppfatta, att djuret saknar något väsentligt, som hon själv har, kan man genom denna liknelse, om inte fatta, så dock ana, vad som skiljer den nya människan från den gamla. Den nya människan ser något, förnimmer något, har något, som den gamla människan inte ser, förnim-

mer och har. Detta är för den kristne något som han fått genom Kristus, genom att han i tron tagit emot honom — även detta ett famlande uttryck, som inte ger någon mening om saken för den som inte erfarit den. Men den som verkligen vill ut ur det gamla livet, finna det nya livet, finna gudagnistan inom sig, synes ha fått svaret på *sin* fråga i orden: ”Sök och ni skall finna.” Nya Testamentet visar den frågande till Kristus: ”Se Guds Lamm, som borttager världens synd!” Jesus säger: ”Följ mig!”

Därav följer, att man, när man ur kristendomen tar bort läran om Kristus och Kristi ande och endast gör honom till en högtstående moralisk lärare, också har lämnat den urkristna åskådningen och i och med detta står på den rakt motsatta åskådningens ståndpunkt — den fariseiska.

Liknelsen kan också klargöra, varför den kristna etiken för den pånyttfödde, för den som fått den nya synen, det nya livet, kan ange levnadsregler, som ofta är identiska med de regler, vilka erkänns som bindande av den gamla människan som vill vara rättfärdig, men vilka hon å andra sidan ju aldrig lyckas följa med det goda (goda ”frukter”) som resultat. De regler, som fariséén anser bindande, och som han söker följa, är nämligen regler, som inte härletts ur det gamla livet eller utfunderats av den gamla människan. De är tvärtom uttryck för det gudomliga livet och dess villkor. De är med andra ord de regler, som gäller för den ”nya människan”. Nya Testamentet är också fullt av förmaningar till de pånyttfödda.

Liknelsen kan möjligen också åskådliggöra varför det nya livet överhuvudtaget har etiska principer och moraliska bud. Det är ju rätt vanligt, att det sägs: när ingen kan bli rättfärdig eller en god människa genom att handla efter lagen, följa den moraliska lagens föreskrifter, kan ju inga moraliska regler finnas. De är ju då meningslösa. Ett sådant resonemang är, tillämpat på denna liknelse, detsamma som att säga: eftersom ett dresserat djur — ett djur som uppför sig som en människa, efter mänskliga regler — genom att följa för människan gällande regler inte kan bli människa, kan dessa

regler inte heller ha någon betydelse för människan själv. Alltså: eftersom djuret inte kan bli människa, skulle människan inte heller få följa sin bestämmelse och vara människa.

Av detta kan man möjligen vinna en större klarhet beträffande Bergspredikans här ofta anförda ord: ”Vart och ett gott träd bär god frukt, men ett dåligt träd bär ond frukt. Ett gott träd kan inte bära ond frukt, inte heller kan ett dåligt träd bära god frukt. Vart träd som inte bär god frukt blir avhugget och kastat i elden. Alltså skall ni känna dem av deras frukt.” (Matt. 7:17-20). Detta ord hör också till dem som ofta tolkas och tillämpas så, att det leder till raka motsatsen till ordets innebörd. Man säger: härmed har det sagts, att man på en människas gärningar kan se om hon är en god människa. Man kan nämligen se, om hon verkligen uppför sig och handlar så, som hon själv lär, och om hon verkligen i det yttre visar det handlingssätt, som hennes moralkodex, hennes religion, hennes kristendom föreskriver. Men denna tolkning är raka motsatsen till vad uttalandet i Bergspredikan vill säga. Ty detta vill just säga, att man inte skall känna en människa efter de gärningar man ser henne utföra, utan efter det resultat, de ”frukter”, som hennes liv avkastar. Och då visar det sig ju ofta, att just den som efter allt att döma följdriktigt och beständigt handlar efter lagens eller religionens föreskrifter, ingalunda sprider omkring sig några ljusa och välsignelsebringande verkningar, utan att man överallt såsom resultat av hans verksamhet, förutom hans egen framgång och maktutveckling, endast ser dåliga frukter, men inget som man kan glädja sig åt eller som varit till välsignelse för andra. Genom att betrakta ”frukterna” av en rättfärdig mans gärningar kan man alltså se beviset på att satsen: ”ett dåligt träd kan inte bära god frukt” är sann. De frukter, som är märkbara hos människan själv — alltså inte bara i sina verkningar bland andra — kallas av Paulus ”Andens frukt”, d.v.s. frukterna av det nya livet: ”Andens frukt är kärlek, glädje, frid, tålmod, mildhet, godhet, trofasthet, saktmod, återhållsamhet. Mot sådant är inte Lagen.” (Gal. 5:22).

Det är den urkristna uppfattningen, att Lagen är helig, ren och god. ”Alltså är visserligen lagen helig och budordet heligt och rättfärdigt och gott”, säger Paulus (Rom. 7:12). Lagen härstammar från den gudomliga världen. Men fariseismen består enligt urkristen uppfattning i att man vill förverkliga det gudomliga med från Gud skilda medel, vill göra Guds vilja utan att fråga efter Gud. ”Vi vet ju att lagen är andlig, men jag är av köttslig natur, såld till träl under synden.” (Rom. 7:14). Så visar det sig också enligt Johannes-evangeliet, att de ”rättfärdiga”, som själva tror att de med hela sin varelse strävar efter att göra Guds vilja, är oförmögna därtill, ty när Guds röst kommer till dem, hör de den inte, när Guds sändebud kommer till dem uppfattar de inte, att han är från Gud. De kommer just på grund av sin rättfärdighet att särskilt förbittrat visa ifrån sig det som är från Gud. Ju mer gudomligt det är, desto bitt-rare motstånd väcker det hos dem. Detta är enligt urkristen uppfattning den fariseiska principens tragik.

Men den kristna etiken kan sammanfattas i det som Paulus uttrycker så: ”Nu lever inte längre jag, utan Kristus lever i mig.” (Gal. :20)

Register

Datorsorterat med bibehållna länkar.

Peka på den sidhänvisning du vill komma till om registret har mer än en hänvisning.

<i>A. Gamla Testamentet,</i>	
<i>Apokryfer och Pseudepigrapher.</i>	
1 Mos. 1:31	49
3 Mos. 18:5	16
5 Mos. 9:19	54
Amos 05:04	13
Hab. 2:4	13
Jes. 33:15, 16	13
Jes. 46:4	50
Jes. 56:1	13
Job 3:19	45
Mal. 3:16	19
Mika 6:8	13
Ordspr. 21:14	54
Ordspr. 24:21	50
Pred. 04:1	40
Pred. 04:4	49
Pred. 4:14	50
Pred. 7:29	51
Ps. 015	13
Ps. 016:10	25
Ps. 130:7, 8	52
Syrak 15:14 ff	36
Tobit 4:15	11
x2 Henok 61:1	12
Joh. 01:04-13	42
Joh. 03:03	66
Joh. 03:03, 05, 07	42
Joh. 08:15, 23, 44	47
Joh. 08:31	35
Joh. 08:32	31
Joh. 08:33	31
Joh. 08:41	32
Joh. 08:44	30, 33
Luk. 07:34	56
Luk. 18	22
Luk. 18:11	25
Luk. 18:22	38
Mark. 10:21	38
Matt. 05:14-16	57
Matt. 06:1	21
Matt. 06:1-18	55
Matt. 06:17, 18	22
Matt. 06:3, 4	22
Matt. 06:6	22
Matt. 07:17-20	70
Matt. 07:18	66
Matt. 11:19	56
Matt. 11:29	44
Matt. 18:6	57
Matt. 18:7	60
Matt. 19:21	38
Matt. 23:03	9
Matt. 23:23	18
Rom. 01:18-2:24	20
Rom. 02:17-24	33, 39, 46
Rom. 02:24	60
Rom. 05:12, 16, 17	52
Rom. 07:12	9, 71
Rom. 07:14	71
Rom. 07:15	39
Rom. 12:02	56
Rom. 14:01	61
Rom. 14:03, 04	63
<i>B. Nya Testamentet</i>	
<i>och övriga urkristna skrifter.</i>	
1 Kor. 02:14-16	53, 56
1 Kor. 11:01	60
2 Kor. 5:17	66
Didache 1:2	12
Fil. 3:10	63
Gal. 2:11-14	62
Gal. 2:13	63
Gal. 2:20	60, 71
Gal. 3:19 ff	46
Gal. 5:22	70
Jak. 1:25	43

C. Fariseisk och rabbinsk litteratur.

Abot 01:03	21
Abot 02:08	24
Abot 02:13	12
Abot 03:06	45
Abot 03:19	36
Abot 04:01	37
Abot 04:02	21
Abot 05:10	28
Abot 06:01	24
Abot de Rabbi Natan kap. 16	50
Abot R. Meir 06:01	24
Abot R. Natan 45	28
Berakot 33 b	36
Berakot 60 b	48
BT Aboda Zara 19 a	37
BT Aboda Zara 5 b	37
BT Baba Batera 9 b	54
BT Baba Mesia 85 b	46
BT Berakot 05 b	23, 37
BT Berakot 05 b 17 a	21
BT Berakot 06 a	19
BT Berakot 17 a	20
BT Berakot 28 b	41
BT Chagiga 05 a	54
BT Joma 85 b	16
BT Makkot 23 b, 24 a	13
BT Megilla 25 a	36
BT Nidda 16 b	37
BT Pesachim 113 b	40
BT Sanhedrin 103 a	41
BT Schabbat 152 b	48
BT Sota 41 b	40
BT Sota 42 a	40
BT Sukka 52 b	32
Derek Eres 9	27
Eccl. R. 03:11	49
Eccl. R. 04:01	40
Eccl. R. 9:14	50
Gen. R. 09:07	49
Genesis Rabba 22:6	32
Jalqut 2 Sam. nr 148	32
Jalqut Gen. nr 16	49
Mekilta till 2 Mos. 20:26	16

Midras le 'Olam 6	37
Midrasch Mischle 27	17
Midrasch Tehillim 32,4	50
Nidda 16 b	36
Num. R. 15:14	50
Pesikta rabbathi 24	40
PT Berakot IV 2, 29 b	25
PT Berakot IV: 2, 29 b, 60	51
PT Erubin X 5:1	17
PT Nedarim IX 1, 25 a	37
Rabbi Akibas Alfabete, bokst. Gimel	54
Sifra till 3 Mos. 19:18	16
Sifre 5 Mos. 11:13	20
Sifre till 5 Mos. 19:11	17
Sota 42 a	41
Tanchuma Dt. 33:2	45
Tanna de Be Elijahu 26	17
Tos. Joma 05:12	40

D. Författare.

Baek, Leo	43, 51
Billerbeck	25
Hochfeld, Samson	17
Kohler, Kaufmann	51
Loewenthal, Abraham	52
Maimonides, M.	21
Montefiore, C. G.	8