

Om judisk och nytestamentlig mystik*

Av Hugo Odeberg

Vi har således att göra med detta som kallas *judisk mystik*. Denna benämning har blivit allmänt accepterad alltsedan J. Abelsons tid. Det är han som mest har bidragit till att denna benämning blivit vedertagen. En av hans böcker har också titeln *Jewish Mysticism* (The Quest Series, London 1913). Vidare har han skrivit ett större arbete: *The Immanence of God in Rabbinical Literature* (London 1912).

Är begreppet *mystik* det mest lämpade för den riktning inom judendomen, som det här är fråga om? Svårigheten är att avgöra, vad man menar med *mystik* i allmänhet, såsom ett allmänt begrepp. Om någon med *mystik* avser föreställningen om och strävan efter en *unio mystica* — personlighetens förening med det gudomliga — då är det inte fråga om mystik här. Det är ju dock inte nödvändigt att uppställa ett sådant krav på en rörelse, för att den ska kunna kallas mystik. Själva begreppet *mystik* har alltså blivit diffust. Mellan »judisk mystik» och exempelvis den kristna medeltida mystiken finns det inte någon egentlig beröring eller likhet. Men det finns beröringspunkter med t.ex. Böhme.

Det finns en annan term, som vore bättre — om inte den vore belastad — nämligen termen *kabbála*. Det är ett inhemskt ord, en term, som möter på ett tidigt stadium i den judiska litteraturen. Den betecknar där faktiskt den riktning, som det här är fråga om.

* Originalet till denna artikel är ett referat av en serie föreläsningar *ex tempore* under höstterminen 1957, nedtecknat av Per Ekström – Dick Burwall – Tryggve Kronholm och tryckt i Svensk Exegetisk Årsbok 1972. Texten har här bearbetats och något dragits samman. Hebreiska och grekiska ord har hjälpligt transkriberats och översättning av dem har infogats, där ordens betydelse inte framgår av sammahanget. Originaltexten återges i filen OrigMyst.pdf.

Hur har då termen *kabbála* blivit belastad? Jo, genom att den blivit känd utom judendomen såsom beteckning på en rörelse, som tog sin början någon gång på 1300- och 1400-talen, en rörelse senare förbunden med tanken på allsköns vidskepelse och magi. Så har t.ex. »kabbalistisk» blivit ett mycket nedvärderande ord. Själva ordet *kabbála* betyder *tradition*, helt enkelt att man har *mottagit* något.

Men på grund av detta uttrycks belastning får vi alltså nöja oss med termen *mystik*.

Man kan ju fråga sig vad detta har att göra med Nya Testamentets exegetik. Då kan först sägas, att om det är fråga om någonting som förefunnits i Israel, bland judar i Palestina eller annorstädes, något som hör hemma i judendomen från första århundradet eller omkring tideräkningens början, så är det *a priori* av intresse. Det är då nödvändigt för förståelsen av Nya Testamentet att studera detta, att betrakta Nya Testamentets ställning härvidlag. Nu är det dessutom så, att man, när man går till den judiska mystiken och konkret undersöker vad som föreligger, kommer på egendomliga paralleller till Nya Testamentet.

Vi kan börja med en allmän skildring av hur den litteratur är uppbyggd, som bildar centrum i den judiska mystiken. Vi möter då ytterligare en inhemsk term, nämligen *hechalót*,¹ med betydelsen »hallar», »palats». De hallar, eller palats, som det här är fråga om, är de himmelska palatsen i den sjunde, översta himlen. Den litteratur det här gäller nämner dessa *hechalót* i samband med vad vi kan kalla *himmelsfärder*. Det är genom himmelsfärder, som man fått kännedom om dessa *hechalót*. Det är fråga om människor, som fått företa himmelsfärder, resor till himlen, blivit uppräckta till himlen. Man kan alltså säga, att det centrala här är föreställningen om himmelsfärder.

¹ Man talar om *hechalót*-litteraturen.

Nu skiljs det på arten av himmelsfärder. I det ena slaget upprycks någon *slutgiltigt* till himlen.

Det innebär, att personen lämnar jordelivet eller mitt i jordelivet rycks upp, förs upp i himlen, för att förbli där. Detta slag av himmelsfärder nämns endast när det gäller de bibliska gestalter, vilka i Bibeln själv sägs ha förts upp till himlen. Det blir då i första hand *Henok* och *Elia* som nämns.

Den andra arten är himmelsfärder, vilka är *begränsade i tiden och vilka sker en eller flera gånger under jordelivet*. En sådan himmelsfärd är därför alltid förbunden med ett *återvändande*, om det är en riktig sådan. Det är nämligen också tänkbart, att ett återvändande inte sker. Det innebär, att den som företagit himmelsfärden inte har varit värdig därtill. Detta försök till himmelsfärd medför att vederbörande dör. Han har alltså råkat ut för de straffande makter, väktare, som hindrar sådana människor att komma upp i himlen. Det omnämns i själva Talmud, traktaten Chagiga, kapitel 2.

Det finns tre olika terminologier för himmelsfärden. Den första terminologin, som man kan nämna är de hebreiska verben *'alá* = »stiga upp» (som substantiv *'alijá* = »uppstigande») och *jarád* = »stiga ned» (som substantiv *jeridá* = »nedstigande»).

Vidare kände man ju till grekiskan, som allmänt talades och användes i den dåtida världen, även i Palestina. Det finns således tekniska termer på grekiska för hebreiska uttryck. Mot hebreiskans *'alá*, *'alijá* svarar grekiskans *anabájnejn*, *anábasis* och mot hebreiskans *jarád*, *jeridá* svarar grekiskans *katabájnejn*, *katábasis*.

Det är då klart, att själva himmelsfärden, besöket i dessa andliga regioner, är *'alijá — anábasis — uppstigandet*. Återvändandet till jorden, till det normala medvetandet, är *jeridá — katábasis — nedstigandet*. Man stiger alltså upp i himlen och man stiger ned ifrån himlen.

Nu kommer vi till den andra terminologin, vilken ansluter sig till den egendomliga benämningen *merkavá*. Begreppet är hämtat från

Hesekiels skildring av de gudomliga visionerna och betyder *Den Gudomliga Vagnen*, således vehikeln för det gudomliga majestätet. Denna *merkavá* har givetvis sin plats i den översta himlen och utgör den gudomliga Tronen. Här kommer så frågan om *merkavá* såsom den vehikel, varigenom mystikern upplever himmelfärden, velikeln *för honom* skulle det nästan kunna sägas, fastän det inte är helt korrekt. När man nu använder ordet *merkavá*, kallas färden *till* himlen »att stiga *ned* i vagnen», på hebreiska *jarád lammerkavá*. Återvändandet kallas »att stiga *upp* ur vagnen», på hebreiska *‘alá lammerkavá*. (Man skulle kunna åskådliggöra detta genom att härmed jämföra uttrycken att vid anträdandet av en resa »stiga *ned* i en båt» och vid återkomsten »stiga *upp* ur den».) Det är alltså den egenomligheten, att *‘alá* i den första terminologin betyder »färdas *till*» och *jarád* »komma *åter*», men att det i den andra terminologin är tvärtom: *jarád* är »att färdas *bort*» och *‘alá* »att vända *åter*».

Så har vi då den tredje terminologin. Den används bara om en särskild sort av himmelfärder: »gå *in* i Paradiset» och »gå *ut* ur Paradiset», på hebreiska *nichnás*, »gå *in* i» och *jatsá* »gå *ut* ur».

När Paradiset överhuvudtaget lokaliseras, förläggs det till den tredje himlen. Nu talas det om sådana som företagit himmelfärder utan att vara värdiga. Det förutsätter alltså, att det finns bestämda krav på den som ska göra en himmelfärd: Han skall vara ovanligt from och ödmjuk. *Och även för att kunna stiga upp i den tredje himlen måste man vara värdig och berättigad att bli mottagen ända uppe i den sjunde himlen.* Det finns anledning att betona detta för att förebygga missuppfattningen att det skulle finnas två klasser av människor, en som var mindre värdig än den andra. Den mindre värdiga skulle då bestå av dem som inte kunde komma längre än till den tredje himlen. Så är inte fallet. Det är himmelfärden som kan vara kortare eller fullständigare. Två klasser av personer är det inte tal om.

Himmelfärden kan komma till stånd på olika sätt, under två olika omständigheter. Den kan ske utan vederbörandes förutvetande eller

förberedelse. Han kan således ryckas upp mitt under sina böner och meditationer. Men så finns det också medveten förberedelse och inställning på sådana himmelsfärder. Man undervisar om, under vilka omständigheter en sådan kan äga rum. Det finns för sådana förberedelser ett särskilt ritual, böner, lovsånger, koncentration av särskild art. Det talas också om fasta och liknande övningar.

De himmelsfärder som skildras, är verkliga upplevelser. Därför kan man kalla detta för *mystik*. Det är fråga om upplevelser av en annan värld, av den himmelska världen. Ordet *extas* används veterligen inte, men uttrycket »i Anden» kan ju förekomma. Det har vi t.ex. i Upp. 1: »Jag var i *Anden*.» En annan nytestamentlig parallell, som man kommer att tänka på i detta sammanhang, är Paulus' berättelse i 2 Kor. 12. Både i terminologi och föreställningar finns vissa anmärkningsvärda paralleller till den judiska mystiken. När det talas om Paulus' himmelsfärd i 2 Kor. 12, står det, att den förde honom till *den tredje himlen*, Paradiset. Men alldeles tydligt skedde detta utan någon Paulus' förberedelse eller avsikt. Han var vidare ur stånd, eller förhindrad, att berätta vad han hade hört eller sett där i Paradiset. I Uppenbarelseboken åter har vi en himmelsfärd som för upp i *den högsta, den sjunde himlen*, inför Herrlighetens Tron. Här är denna himmelsfärd och detta skådande förbundna med ett gudomligt uppdrag till siaren att just *skildra* för församlingarna vad han sett och hört. Detsamma gäller inom den judiska mystiken. Man kan alltså skilja mellan olika himmelsfärder. Den som förbereder sig, han förbereder sig i enlighet med och inför den gudomliga viljan, de gudomliga lagarna. Den som gör himmelsfärden ställer sig i den gudomliga lydnadens tjänst. Detta innebär, att varje själviskt motiv gör den som eftersträvar upplevelser och kunskaper av detta slag ovärdig.

Begreppet *ovärdig* spelar en stor roll och förekommer ofta. Det heter om någon, att han är *ovärdig, ejn ra'új*. Själva termen *ra'új*, värdig, är vanlig, inte bara i denna litteratur utan även i annan judisk litteratur. Bokstavligen betyder *ra'új* »sedd», »sedd av någon an-

nan». Begreppet värdig kommer då av detta: »sedd av någon *för en viss sak*». I detta fall är det givetvis »av *Gud* sedd för något». Det vill säga: initiativet, utgångspunkten, är alltid Guds. Den som är ovärdig är en som *av Gud icke blivit utsedd till att företa en himmelfärd*. Fastän någon kan bereda sig på, inrikta sig på en sådan upplevelse, kan han alltså inte få den utan att verkligen vara *utsedd*. Man skulle kunna säga, att man förbereder sig, med betoning av ordet *för*-bereda. Det är sålunda fråga om att göra sig beredd, för det fall att man är utsedd. Det innebär också, att det alltid finns ett gudomligt ändamål. Man är därför utan vidare ovärdig, om man söker anträda denna färd i några egna avsikter, för något eget ändamål, även om detta i och för sig skulle kunna sägas vara högt och ädelt, t.ex. att vinna kunskaper och insikter i de andliga tingen. Man är givetvis även ovärdig, om man gör detta för att erhålla något slags makt, några psykiska krafter. Detta synsätt går sedan som en röd tråd genom århundraden, vi kan säga årtusenden, fram till sidoutlöparen: chasidismen på 1700-talet.

Det är stora risker förbundna med *uppstigandet*. Det talas i Talmud om sådana som gått in i Paradiset. Det har varit ett moment i den rabbinska undervisningen, att man har lärt in en sats som säger: Det var fyra rabbiner, som var för sig gick in i Paradiset och kom ut igen, men endast en kom ut oskadd, Rabbi Akiba. — Här är att märka, att denna sats präglats i den rabbinska, esoteriska undervisningen och *inte* inom ramen för den mystiska undervisningen. Man erkände alltså i den rabbinska, esoteriska undervisningen förekomsten av dessa upplevelser. Genom en kort sats inskräppte man emellertid farran av dem. Rabbi Akiba var alltså den ende som kom oskadd tillbaka. Så talar man om de tre andra. Av dessa var det två som blev mer eller mindre skadade, fysiskt eller psykiskt. För den tredje gick det ännu sämre. Han blev genom himmelfärden en irrlärare, närmast en *gnostiker*. Hans irrlära definieras så, att han förkunnade att det fanns *två* gudomliga makter, *reshujót*, i himlen. De som hörde denna hans förkunnelse måste ju uppfatta det som något förskräck-

ligt, att en av Israels lärare hade kunnat komma dithän. Det är ju i Israel den första grundsatsen, att det endast finns *en* Gud. Denne man, Elisha ben Abuja, miste sin ställning som rabbi. Man uttalade inte längre hans namn, utan kallade honom *achér*, »en annan». Han var alltså inte längre Elisha ben Abuja, den han var innan han gick in i Paradiset, utan en annan. Hur kan han ha kommit fram till att tala om två gudomsmakter? Det hör samman med det som förekommer just inom denna litteratur, den judiska mystiken, nämligen att det finns en himmelsk gestalt, som har en herrlighetens tron, vilken är en avglans av den gudomliga herrlighetens tron. Så sägs det också, att Elisha ben Abuja, när han kom och på avstånd fick se denna gestalt sitta på sin Herrlighets Tron, utbrast: »Men det finns ju två *reshujót* i himlen». Det är alltså inte säkert, att Elisha ben Abuja förkunnade något slags gnostisk dualism, utan snarare något besläktat med Paulus' förkunnelse om Honom som var den förstfödde av Skapelsen och den osynlige Gudens avbild.²

Det ligger vidare en viss betydelse i att man i den rabbiniska undervisningen påpekar, att de fyra gick in i *Paradiset*. Därmed betonas, att även denna kortare färd till tredje himlen är så full av faror, att endast Rabbi Akiba kunde återvända oskadd. *Så* lärde man i den *rabbiniska* undervisningen.

I den *mystiska* litteraturen refererar man vad Rabbi Akiba sagt om sina upplevelser. Där framkommer, att han inte bara gjort *en* himmelsfärd. Han säger att han också varit i den *översta* himlen: »När jag steg upp till himlen för att skåda *merkavá* och såg Herrlighetens Tron och Honom som satt på den...»

I denna översikt kunde vi kanske också beröra hur man *upplevde* en sådan himmelsfärd. Vilken föreställning om universum hade man i den judiska mystiken? Tänkte man sig jorden i centrum och sedan

² Jämför också Johannes' ord om Logos, som var ifrån Begynnelsen och var hos Gud och var Gud.

olika sfärer utanför jorden? Så är icke fallet. Den gudomliga tronen utgör centrum. Den bild av universum, som man här möter är genomgående *koncentrisk*. Det är alltså verkligen fråga om koncentrisk sfärer. Den första sfären, som man kommer till, blir alltså den första himlen osv., tills man kommer till den sjunde sfären, som är den sjunde himlen. Och i den sjunde himlen finns nya sfärer, nämligen dessa *hechalót*, »palats».

Nu är det att märka, att den som gör dessa himmelsfärder, vilka upplevs såsom ett *uppåtstigande*, färdas *utifrån* — *inåt*. Med andra ord: en färd till den sjunde himlen betyder en färd in mot *centrum*. Den andra himlen ligger alltså innanför den första, den tredje innanför den andra osv. Herrlighetens tron har sin plats i den sjunde *hechál*, det sjunde palatset i den sjunde himlen. Om dessa *hechalót* i den sjunde himlen heter det: »rum innanför rum». Den andra *hechál* ligger således innanför den första etc. Detta gör att termen »*ovantill*», på hebreiska *má^ala*, är förknippad med »*det inre*» och termen »*nere*», på hebreiska *mátta*, hör samman med »*det yttre*». »Ovan», »uppe», används således som beteckning för den högsta himmelska världen. Denna är samtidigt *medelpunkten*. Den »*undre*» betyder människornas värld, och det är då den yttre.³

Det förekommer också en motsats till himmelsfärden. Det är att gå i motsatt riktning, att komma ut i det *yttersta* mörkret, det mörker som är utanför. Detta är således den verkligt sataniska världen, den värld där ljus och sanning är fullkomligt borta. Syndafallet leder till denna yttersta värld. Den fallna änglavärlden och mäskligheten, som drogs med i detta fall, fick sin hemvist i det yttersta mörkret.

I himmelsfärderna är det den motsatta riktningen, riktningen mot ljuset, som eftersträvas.

³ Till hebreiskans *má^ala*, grekiskans *áno*, hör den hebreiska termen *‘eljoním*, grekiskans *epuránioj* = de varelser, som har sin hemvist i den innersta världen. Till hebreiskans *mátta*, grekiskans *káto*, hör den hebreiska termen *tachtoním*, grekiskans *epígejoj* = de varelser som har sin hemvist i den yttre världen. Man skiljer också mellan de *ting* som hör till den himmelska världen och de som hör till den jordiska (yttersta) världen = grekiskans *ta epuránia* repektive *ta epígeja* (Ef. 1:3, 20; 2:6; 3:10; Joh. 3:12).

Den som blivit »utsedd» får en ledsagare. Varje sfär är utrustad med sina väktare, änglar som skall tillse, att ingen icke utsedd kommer in. Dessa väsen är farliga och skräckinjagande. De är dock insatta av Gud själv och är ej fallna. På det poetiska språk som används sägs det ibland, att Herren själv bestraffar dessa port-väktare, på hebreiska *shomeré fétach*, under hänvisning till att vederbörande, som nalkas dem, är *ra'új*, utsedd.

Ledsagaren för besökaren genom alla himlar och genom *hechalót*. Han ger undervisning samtidigt *eller* sedan den innersta *hechál* uppnått. Vad är detta för ledare? Här visar sig en förbindelse mellan de två slagen av himmelsfärder. Den som är ledare är en som själv en gång blivit uppryckt till himlarna och upphöjd till en himmelsk gestalt, satt över alla änglar och utrustad med det gudomliga Namnet, en Guds viceregent.⁴

Dennes undervisning om de himmelska mysterierna börjar med att han undervisar om sig själv. Han som ger upplysningarna tillhör själv de gudomliga hemligheterna, ja, står i centrum för dessa. Han berättar om sig själv i jag-form, först om hur hans uppryckande till himlen gick till, t.ex. med anknytning till 1 Mos. 5:24. Han berättar, hur han togs upp och hur änglavärlden protesterade mot detta: »Hur är det möjligt, att en sådan varelse skall komma hit in? Denna varelse kommer ju ifrån det släkte, som har gjort uppror mot Gud!» Gud avvisar emellertid protesten. Han kungör, att han skall utrusta människan, Henok, med en herrlighet, som ställer honom över alla änglarna. (I de äldsta texterna lämnas denna herrlighet och höga ställning delvis outtalad, lämnas liksom åt aningen.) Hans upphöjelse består först i att han lär känna *hemligheterna om Skapelsen*. Skapel-sens hemligheter uppenbaras för honom så att de är uppenbara för honom såsom för Skaparen själv. Vidare uppenbaras de *bokstäver*, genom vilka Skapelsen skedde, d.v.s. själva elementen. Därpå uppenbaras hemligheterna i Tora, Skriften.

⁴ I Första Henoksboken = Människosonen.

Till hemligheterna hör även alla skapade varelsers innersta tankar. »Innan en människa tänkte något i hemlighet, såg jag den tanken.» Det blir en översikt över hela historien från begynnelsen till slutet, vad som var, är och skall komma.⁵

I den mystiska litteraturen säges ej att världen *blivit skapad genom* denna gestalt utan endast att för honom skapelsens hemligheter *blivit uppenbarade*. Likheter med Nya Testamentet finns dock: se Joh. 1:48, Joh. 2:24, 25, Joh. 16:30.

Jämför också Jesu ord: »Men om den dagen och stunden vet ingen något, icke änglarna i himmelen, icke ens Sonen — ingen utom Fadern» (Mark. 13:32). Såsom *Människosonen* vet icke ens Jesus själv detta. Denna negativa formulering förutsätter att Jesus såsom *Kristus* däremot vet allting.

Den himmelske ledsagaren har tillgång till de himmelska skatterna och den gudomliga välsignelsen. Vidare är han utnämnd till herrskare och domare över änglavärlden. Han är såsom viceregent representant för den Helige själv gentemot änglavärlden. Han är medlare mellan änglavärlden och den Helige. Det hebreiska uttrycket *sar ha'olám*, »världens furste», är en beteckning för denne gudomlige viceregent, vilken är satt över det »råd», som består av de jordiska rikenas änglar inför Gud, såsom ordförande i den världsregering, som de olika *sarím* (= furstarna) utgör. Man kan jämföra Nya Testamentets uttryck *ho árchon tu kósmu tútu* (= denna världens furste). Det som här förekommer är således *de olika rikenas änglafurstar* församlade till ett *änglaråd*. I detta råd är det annars tänkt, i enlighet med den åttioandra psalmen, att *Herren själv* presiderar. Men i denna mystiska riktning blir det således den Heliges ställföreträdare, denna himmelska gestalt, som är ordförande. Om man nu talar om Roms änglafurste, Babylons änglafurste, Persiens änglafurste osv., används termen *sar* (furste), t.ex. *sar malchút pelonit* (= fursten för det eller det riket). När ledaren för dessa riken konsekvent heter *sar ha'olám*

⁵ Här är det det hebreiska alfabetets första bokstav *álef* som an knyter till Skapelsen.

(= världens furste), betyder 'olám »universum», »världen», *alla riken*. När han benämns *sar ha'olám* (världens furste), har det en *god* mening. Denna himmelska makt är ju ingen gudsfientlig makt. Det motsvarande grekiska uttrycket *Ho árchon tu kósmu tútu* (= denna världens furste) som beteckning på denna himmelska gestalt betyder en som i *god* mening är världsfursten.

I den mystiska litteraturen är denna himmelska gestalts vice-regentställning mestadels tänkt i *förhållande till änglavärlden*. Den är i varje fall ytterligt sällan tänkt i förhållande till människovärlden. Men i denna gestalts egenskap av *sar ha'olam* (= världens furste) blir han indirekt viceregent över människovärlden, tänkt såsom fördelad på dess riken, *malkujót*. *Malchút hashshamájim* betyder ju »himmelriket», men *malchút* betyder vilket rike som helst.

Det måste också sägas, att dessa änglafurstar icke genomgående betraktas som goda väsen. Man hänvisar till den åttioandra psalmen, där man läser det så att den Högste *bestraffar* dessa änglafurstar. Man talade t.ex. om *Rom* såsom *malchút harish'á*, det onda riket. Alla de stora världsriken kallas onda. Det är helt naturligt, eftersom de ses som förföljare av gudsfolket, Israel. Detta folk har ju rik erfarenhet av förföljelser. Ett sådant världsrike kallas »det onda riket», »den onda regeringen» kunde man nästan säga. Det som en regering eller ett rikets kejsare eller herrskare företar sig är nämligen djupast sett bestämt av och utgår innerst ifrån den osynlige herrskaren, på grekiska *árchon*. *Sar hammalchút harish'á*, »det onda rikets furste», blir själv en ond makt.

Vi möter alltså sida vid sida dessa bägge begrepp: världsfursten som god och världsfursten som ond. Om vi nu tänker oss en furste, som står över alla dessa olika *sarím* (= furstar), skulle han också komma att heta *sar ha'olám* (= världens furste). Då får han samma karaktär som *ho árchon tu kósmu tútu* (denna världens furste) i Nya Testamentet, nämligen *ond*. Något egentligt försök att harmonisera dessa bägge uppfattningar finner man inte i någon direkt utsaga. En bakgrund till detta kan man ju se på det sättet, att dessa furstar, även

när de är tänkta såsom onda, *ursprungligen* har satts i sin ställning av Gud. Det är alltså Gud, som har tillsatt var och en såsom furste över hans rike. Sedan blir det ett slags avfall, dessa furstar kommer med i följderna av syndafallet, änglavärldens syndafall, och kommer att motarbeta, förfölja och hata den som fruktar Herren.

Naturligtvis står alla riken ytterst i Guds hand. Det är således satt en viss tid, en viss gräns för en sådan änglafurstes makt och en gräns för hans rikes varaktighet.

I direkt förståttning till denna litteratur har vi skriften *Hechalót rabbatí och andra därmed jämställda arbeten*, som egentligen tycks härstamma från den hadrianska förföljelsens tid. I varje fall är de som upplever himmelsfärderna utsatta för denna förföljelse. Det talas uttryckligen om hur förföljelsen gick ut ifrån den Onde, det onda riket, den onda regeringen. Det meddelas också, att de som då har gjort en himmelsfärd får med sig såsom en »upplysning» från himmelen att det är satt en gräns för denna maktutövning, denna förföljelse. Det kommer ett gudomligt *gezirá*, dekret, som »skär igenom», skär av och gör om intet det onda rikets *gezirá*.

Gezirá betyder först ett regeringsdekret, kejsarens dekret, ett dekret från styrelsen. Det kan naturligtvis ytterst sägas vara ett dekret från detta rikes osynlige furste. Vidare kan ordet användas om ett dekret ifrån den Högste själv, ett slags Hans bestämmelse. Då heter det *gezirá shel shamájim*, »himmelens dekret». Det motsvarar ungefär vårt »skickelse». Det som möter en är sådant som är *gezirá*, »det är bestämt». Så har vi då uttrycket *gezirá rish'á*, ett ont dekret. Det innefattar ett dekret från den onda regeringen, den onda styrelsen, vilket går ut på något olyckligt för den det gäller. *Gezirá rish'á* kan alltså stå så gott som synonymt med »förföljelse». »Det kom en *gezirá rish'á* över Israel» — det betyder: Israel drabbades av en hård skickelse.

Det återstår att nämna vad som vidare sägs om den högsta himmelska gestalten. Han blir såsom viceregent placerad på sin egen

tron. Egendomligt nog kallas denna tron »en tron lik Herrlighetens Tron», vulgärt uttryckt en »kopia» av Herrlighetens Tron. Det står så: *kisé me 'én kisé hakkavód* (= tron liksom/kopia av tron härlighetens). Ordet *me 'én* betyder »liksom»; i realiteten är det faktiskt liktydigt med »kopia». Denna har således en liknande, enastående ställning som den gudomliga Tronen, Herrlighetens Tron. (Det finns ju många änglar, som har eller som *kallas för* troner, liksom det i Nya Testamentet talas om sådana troner, t.ex. i Kol. 1:16. Men liksom i Nya Testamentet är det en fullkomlig artskillnad mellan Herrlighetens Tron och dessa troner.) Den himmelska gestalten har en tron, som är en avglans av den himmelska Tronen och *står »i stället för»* denna gentemot änglavärlden. Och på denna tron har Gud satt honom.

Vi kan lätt se parallellen till men också olikheten mot Herrlighetens Tron i *Nya Testamentet* och uttrycket »den som sitter på Tronen». Den högsta himmelska gestalten, Människosonen — Kristus i Nya Testamentet — sitter ju också på en Herrlighetens Tron. Men det är *en och samma tron* som själva Herrlighetens Tron. Det är således inte på en avbild av Tronen, som han sitter, utan på själva Herrlighetens Tron. Och såsom »den som sitter på Tronen» har han också fått en *krona*. Han är krönt. På denna krona är också namn, bokstäver inristade. Dessa bokstäver är återigen av urtidsbetydelse. Alltså: på denna Hans krona är de bokstäver inristade, genom vilka himmel och jord skapades.

Så kommer nu det verkligt enastående: Till de många namn, som denna himmelska gestalt har, tilldelas honom *det högsta gudomliga Namnet*, det *outtalbara* namnet *JHWH*. Han får detta Namn, som är över alla andra gudomliga namn. Namnet är alltså inte bara över alla andra namn i världen, utan över alla Guds namn. Det är det högsta gudomliga Namnet. Att det är uttalbart betyder varken i denna litteratur eller i Nya Testamentet att man har *glömt* eller inte vet hur det skall uttalas, vilka vokaler, som skall sättas dit. Det betyder i stället, att Namnet *principiellt* är uttalbart. Detta har den djupa

symboliska betydelsen, att Guds högsta namn måste vara någonting som är fördolt. Till själva dess väsen hör således, att det är outtalbart.

I den judiska mystiska litteraturen överflödar det av olika vokaliseringar av detta Namn. Man kan finna snart sagt vilken vokalisering som helst. Men därmed menar man inte, att man har ett *uttal* av det.

Det finns emellertid ett *profant* uttal av Namnet, t.ex. ett som kan användas i sammansättningar, såsom egennamn. Som första led i en sammansättning blir det *Jeho-*, och som andra eller sista led brukar det vara *-jáhu*. Detta är alltså ett profant uttal. Men namnet *JHWH* är principiellt outtalbart. Man måste väl säga, att det också är så i Nya Testamentet, även om det inte är direkt utsagt. Vi lägger ju märke till att det i Nya Testamentet aldrig anges något uttal för detta namn. Det ersätts med *kýrios* (det grekiska ordet för 'Herren'), liksom man som bekant läser *Adonáj* (det hebreiska ordet för 'HERREN'), där det i texten står *JHWH*.

Det sägs om den högsta himmelska gestalten, att Gud gav honom *Namnet*, liksom det i Fil. 2 sägs, att Kristus har fått »det Namn, som är över alla namn». När man känner till denna bakgrund, är det alldeles klart vilket namn som därmed avses. Det är alltså det högsta gudomliga Namnet. Det är detta Namn som Kristus har fått, det Namn varmed Gud betecknas. Och det står inte heller utskrivet, utan det står bara: »...det Namn, som är över alla namn, på det att i Hans namn...», alltså inte i namnet Kristus, utan i det gudomliga Namn, som Kristus har fått, »... alla knän skall böjas i himmelen och på jorden», såsom man alltså böjer sig för den Gudomlige, den som är *mélech ha'olám* (= världens konung). Men då är att märka, att i denna judiska mystik sägs inte denna gestalt vara Kristus, som ju direkt kallas *kýrios* ('Herren' i Nya Testamentet). Denna himmelska gestalt heter inte heller *JHWH* rätt och slätt, utan man tillägger *haqqatán*, d.v.s. »den lille JHWH».

Denna himmelska gestalt har, liksom Kristus, en Herrlighetens Tron. Men under det att Kristus sitter på själva den gudomliga

Herrlighetens Tron, har denne en tron, som är en avglans, en *me'én*, en »kopia» av den himmelska *kisé hakkavód* (herrlighetens tron). Om båda gäller det, att de har tilldelats, de har fått det Namn, som är över alla namn, det högsta outtalbara gudomliga Namnet. Men skillnaden är att i den mystiska litteraturen denna himlagesalt har tillägget *haqqatán*, som således närmast motsvarar »junior», »den lille», »den mindre».

Som förut påpekats har denna gestalt många olika namn och benämningar. I t.ex. Tredje Henoksboken är den benämning som förekommer *Metatrón*. Denna benämning används nästan varje gång gestalten nämns. Jag har funnit det nödvändigt att påpeka, att vi här inte beskriver en figur, som *heter Metatrón*, så att vi talar om vad som säges om *Metatron*. *Metatrón* är i stället en vanlig *benämning* på denna himlagesalt. Det kan vara av visst intresse att fråga sig varifrån detta underliga ord härstammar. *I detta sammanhang*, alltså såsom benämning på den himmelska gestalt eller änglafurste, som förekommer i denna litteratur, är härledningen från det grekiska uttrycket *ho metá trónon* (= den näst högsta tronen) naturlig. Denna litteratur är rik på låneord från grekiskan. De som har skrivit detta levde ju i första och andra århundradet, talade grekiska fullkomligt flytande och kände till grekisk litteratur. Hela grekiska satser kan undantagsvis direkt citeras i hebreiskt textsammanhang. Det spelar emellertid egentligen ingen roll alls varifrån själva ordet kommer. Det har gissats på många saker, när man inte har känt till denna litteratur. Huvudsaken är, att denna gestalt kallas så, därför att han har en tron som är lik, är en »kopia», av Herrlighetens Tron. Och denna benämning på gestalten är visst icke den enda. Det står uttryckligen, att han har många namn. Han har liksom Skaparen sjuttio-två namn, d.v.s. oändligt många.

En annan vanlig benämning är *sar happaním*. Det är skäl att lägga märke till detta uttryck. Det betyder bokstavligen »ansiktets furste». Man kan också säga *mal'ách happaním* (ansiktets ängel). Detta ut-

tryck förekommer ju i Gamla Testamentet. Det förekommer också att man sätter ihop bägge uttrycken och säger *mal'ách sar happaním*. Detta ansikte är gudomens ansikte. »Den gudomliga Närhetens furste» kan man friare översätta det med. På engelska blir det »Prince of the Presence». Det är således den som har direkt ingång i det allra heligaste i himmelen, den som *ser* den Högstes ansikte och *representerar* Hans ansikte. Vi har ju det uttrycket i Nya Testamentet: »Deras (de smås) änglar ser alltid min himmelske Faders ansikte.» Det är därmed utsagt, att de står direkt inför den Högste.

Den himmelska gestalt, som har sin plats ovanför hela änglavärlden, kallas således i denna sin egenskap för »ansiktets furste (ängel)». Här har vi således den egendomligheten, att han kallas *ängel*. Det är egendomligt, därför att han ju ställs ovanför änglarna och aldrig någonsin har varit en ängel. Denna benämning är ett gammaltestamentligt uttryck *mal'ách JHWH*.⁶ I singularis, såsom betecknande en enda person, betyder det Herrens Ängel på ett alldeles speciellt sätt. Det betecknar *den som är upphöjd*, ställd över alla änglar. När *mal'ách* står i pluralis har det en annan betydelse, liksom när det står »en ängel» i betydelsen en ängel bland änglar.

I detta fall förekommer ett uttryck, som går längre än det som ovan nämnts, detta som hänger samman med att himlagesalten fick det högsta Namnet med tillägget »den lille». Det är ett uttryck, som förekommer ofta, en »formelartad» benämning: *sheshshemó keshém rabbó*. Det betyder: »Den vars namn är såsom hans herres», d.v.s. den som har samma namn som Herren. Jag erinrar då återigen om den märkliga formuleringen i Fil. 2: Gud upphöjde honom och förlänade honom, gav honom, det Namn, som är över alla namn. Det står alltså inte vilket detta namn är. Namnet nämns inte. Det är alldeles obegripligt, att någon har kunnat tyda det så, att det namnet är »Jesus Kristus». »Kristus» är ju inte något namn. Det betyder ju »Messias». Och »Jesus» var ju det jordiska namnet; det står ju inte

⁶ Jfr *ángelos kyrú* i Nya Testamentet.

att det namnet ges såsom någon upphöjelse. Det är alldeles självklart, att »det Namn som är över alla namn» är Guds högsta Namn. Det är således det som Jesus har fått.

Om än ingenting annat blir kvar i minnet efter denna framställning, vore det ändå värdefullt, om den saken kunde bevaras, att detta högsta gudomliga Namn i Nya Testamentet, liksom i judendomen, är *outtalat* och *outtalbart*, och att detta har en *djup* betydelse. Det lär inte finnas någon som i Nya Testamentet kan hitta något uttal av *JHWH*, eller av Guds namn överhuvudtaget. Står det någonstans i Nya Testamentet *Jehova* eller *Jahve* eller någonting sådant? Nej, Namnet kan icke uttalas av människor. Det hänger samman med det som står i Joh. 1:18: »Ingen har någonsin sett Gud.» Så heter det också i Jesu bön för lärjungarna i Joh. 17: »Jag har visat, uppenbarat (*efanérosa*), Ditt Namn för de människor, som Du givit mig ur världen.» *Fanerún* (infinitiv av det verb som här används) betyder »visa», »låta bli tydlig». Det kan naturligtvis översättas med »uppenbara», men genom tempusformen *efanérosa* anges, att Namnet har blivit *tydligt*; att det har blivit uppenbart.

Det är väsentligt i Nya Testamentet, att det inte finns någon *esoterisk* kunskap. Det finns inga hemliga skrifter eller någon hemlig lära vid sidan av eller bakom evangelierna. Alltså kan detta uttalande, »Jag har uppenbarat Ditt Namn för människorna», för Jesu apostlar *icke* betyda, att han givit dem en hemlig undervisning om vilket det gudomliga namnet var och hur det skulle uttalas. *Hemligheten är ju alltid öppet uttalad och given i Jesu undervisning*. Nu är det således uppenbart, att det ingenstans, inte heller i Johannes-evangeliet, finns något ställe, där Jesus säger till någon av apostlarna: »Guds Namn är detta, så skall ni uttala det.» Det finns inget uttal av Gudsnamnet där. Han säger inte att Guds Namn är *Jahve*, eller hur? Står det någonstans? I uttrycket »uppenbarat Hans Namn» kan inte tänkas ligga annat än att det är genom att lärjungarna sett Jesu »herrlighet», som de har sett *Gudomsherrligheten*. Jämför: »Den som hur sett mig, han har sett Fadern.»

Men nu är att tillägga, att det som sägs om Jesus Kristus i nytestamentligt sammanhang går vida utöver vad som sägs om denna himmelska gestalt i den judiska mystiken.

Här kanske man kan göra en liten parentes och säga något om den egendomliga inställning, som just i våra dagar har kommit till synes i samband med Qumranfynden. Det är detta, att man blir orolig över att här föreligger uttalanden, föreställningar, namn före Jesu tid, som i så stor utsträckning överensstämmer med Nya Testamentet. Det gäller särskilt uttalanden, som påminner om det som sägs i Nya Testamentet om Jesus eller det som Jesus själv yttrar om sin person. Man är allvarligt oroad av detta. Det stod t.ex. i en artikel: »Hela kyrkans lära är skakad i sina grundvalar.» För mig är denna reaktion obegriplig. Privat kan jag inte förstå det, och det beror väl på att jag sysslat med dessa saker sedan 1922. Inte blev jag på något sätt skakad, när jag upptäckte dessa saker.

Vi har ett liknande förhållande på 1500-talet. Luther kände ju till Kabbálan. Reuchlin var mycket insatt i denna judiska mystik. De blev inte alls skakade över att i den judiska mystiken finna en gestalt, just denne Metatron eller Närhetens Furste, en gestalt liknande Nya Testamentets Jesus. De uppfattade det alldeles tvärtom, såsom en bekräftelse: Det finns ju där inom judendomen själv. Det var många som drömde om ett närmande mellan judendomen och kyrkan: »Det som vi säger om Jesus är ju inte så orimligt. Ni har ju också föreställningen om den som är ställd över alla änglar och som bär det gudomliga Namnet.» Benzelius lät till Uppsala kalla en lärkabbalist, som där skulle hålla föreläsningar om just detta. Denne kabbalist hade också blivit kristen. Detta hände på 1700-talet.

Hur kan man få den känslan att läran eller tron skulle bli på något sätt skakad av dessa föreställningar i judiska kretsar, tankar på en gestalt, eller en profet eller ännu mera, en som påminner om vad i Nya Testamentet sägs om Jesus? Det kan tänkas bero på att man ser kristendomens tillkomst på ett helt annat sätt än Nya Testamentet gör. Man säger: Här är en ny religion och dess stiftare är ett religiöst

snille, som heter Jesus. Denne kom med något nytt. Och detta nya är då naturligtvis kärnan i den nya religionen. — Men Nya Testamentet ser *inte* sakerna på det sättet. Jesus kommer ju såsom den som har varit från Begynnelsen. Han kommer inte med något nytt. Benämningen Människosonen var inte något nytt. Det var en direkt anknytning till just sådana benämningar som funnits förut. Den gudomliga uppenbarelsen var given; Kristus var förutsagd redan av profeterna, redan i skapelseberättelsen och syndafallsberättelsen.

Denna judiska mystik, som vi här nu sysslar med, har således sitt intresse såsom en parallell till eller miljö för Nya Testamentet. Genom parallellerna i deras olika sammanhang ges det ofta en märklig belysning över Nya Testamentet, en djupare förståelse av det *och av kontrasterna*, olikheterna. Det som är det väsentliga är t.ex. detta vi har nämnt, att i den judiska mystiken denna himmelska gestalt aldrig tänks sittande på den gudomliga tronen, aldrig på Herrlighetens högra sida.

I början av reformationen tänkte man sig kunna åstadkomma ett närmande mellan den dåvarande judendomen och kyrkan. Detta misslyckades, därför att judendomen inte var behärskad av denna mystik. Ledande inom judendomen har alltid varit rabbinerna, egentligen det som rabbinerna lärt sig, *traditionen*. Det är delvis missvisande, när man säger, att denna är *fariseisk*. Den är inte fariseisk annat än på så sätt, att fariseismens lära har nedlagts i Mishna och Talmud. Mishna fanns ju redan på Jesu tid och kallas i Nya Testamentet för »de äldstes *traditioner*» (i Kyrkobibeln »de äldstes stadgar»).

Tradition är ett nytestamentligt begrepp. Det är också judiskt. Begreppet uttrycks med två termer, som vi har hos Paulus i 1 Kor. 15:3. Där står de tvenne orden på grekiska: *parédoka* (= jag överlämnade) och *parélabon* (= jag hade mottagit). Dessa ord är *översättningar* av hebreiska termer. *Paradidónaj* (att överlämna) heter på hebreiska *masár*, och *paralambánejn* (att mottaga) heter på hebreiska *qibbél*.

Mishna är en *qabbála* i betydelsen »tradition». Det är en *masora* (på grekiska har vi *parádosis* som motsvarighet till *masora*). Det är de äldstes, de ledandes, de kunnigas tradition, som *Mishna* innehåller. De som utformade och odlade denna, var framför allt de *fariseiska* skriftlärderna. *Mishna* är själva grundstommen och centrum för hela *Talmud*. Denna *Talmud* behärskade den judiska församlingen. I detta sammanhang är det av vikt att notera: Det betyder icke, att den behärskade gudstjänsten, Israels gudstjänst. När man använder ordet »synagoga» som beteckning för den judiska församlingen, är detta ganska vilseledande. Ty med termen »synagoga» bör man framför allt associera *gudstjänsten*. Man borde också kunna förstå, att det är skillnad mellan *fariseismen*, »de äldstes stadgar», och *synagogans gudstjänst*. Det borde man förstå bara av det faktum att Jesus icke angriper synagogans gudstjänst, gudstjänsten på sin tid, utan deltar i denna gudstjänst. Fariséernas lära, deras stadgar och andliga stat avvisar han däremot helt. Han deltog således i gudstjänsten. Det var en regel för honom (Luk. 4). Samtidigt hade han ett ständigt motstånd från fariséerna. Men det är ett faktum, att rabbinerna icke har lyckats få in nästan något av sitt eget i synagogans gudstjänst. Några små moment har de lyckats införa. De som lever i den judiska gudstjänsten har dock aldrig uppfattat dessa moment såsom organiskt sammanhörande med den. Däremot är synagogans *gudstjänst* ifrån början uppfylld av den judiska mystiken. Genom *kabbálan*, den judiska mystiken, har under århundradena den ena bönen efter den andra kommit in i synagogans liturgi. Den himmelska gudstjänsten i sin tur är ett av de centrala innehållen i den judiska mystikens uppenbarelser, meddelanden och visioner.

Innan vi nu lämnar framställningen av den ovan omtalade himmelska gestalten, sådan den förekommer i *merkavá*-litteraturen, får vi säga något om hur denna gestalt framställs i senare litteratur. Det gäller alltså den direkta fortsättningen av den judiska mystiken. Man skulle ju tycka, att detta inte kunde vara av något intresse för det nytestamentliga studiet eller för jämförelsen med Nya Testamentet.

Det rör sig ju om en senare tid. Men det förhåller sig så, att i den senare litteraturen en hel del är bevarat, som vi icke dokumentariskt har i behåll i den äldsta litteraturen. Det är således inte bara så att det kommer en senare utveckling och eventuellt nya »idéer». Att en hel mängd av den äldsta litteraturen gått förlorad framgår av omnämmanden just i den senare litteraturen. Det är möjligt, att dessa gamla skrifter kan finnas gömda någonstans bland de otaliga utforskade manuskripten i de stora biblioteken. Det är dock detsamma som om de vore förlorade, eftersom man inte har kännedom om dem.

Olika skrifter, nu förlorade, citeras således i den senare litteraturen. Särskilt i den mån det är frågan om direkta citat, kommer man ännu närmare denna äldsta litteratur. Man kan i allmänhet anta, att citaten väsentligen är riktiga. När sådana förlorade skrifter kommit i dagen, har det nämligen visat sig att de enstaka citat som förekommit varit riktiga, åtminstone till innehållet eller substansen. Det gäller t.ex. om Tredje Henoksboken, som jag hittade, först i Bodleian Library i Oxford och sedan i några, delvis fragmentariska, delar i British Museum. Denna Henoksbok finner man mycket ofta omnämnd i senare litteratur. Det som i enstaka fall där refereras stämmer åtminstone till substansen med den funna Henoksboken. Vi har även något parallellt i kyrkans litteratur, bland annat just på detta område. Kyrkofäderna nämner flera skrifter, vilka man ända till 1800-talet inte kände till på annat sätt än genom citat. Det var t.ex. en Fabricius som på 1600-talet sammanställde dessa citat från Gamla Testamentets och Nya Testamentets »apokryfer», som han kallade dem. Sedan hittades t.ex. Första Henoksboken, som vi nu kallar den. Först återfanns den fullständig i en översättning på det gamla etiopiska kyrkospråket geez. Senare har det ena fragmentet efter det andra av en grekisk översättning hittats. Det är ju möjligt, att man en gång hittar ett hebreiskt original. En hel mängd andra sådana så kallade apokryfer och pseudepigrafer har kommit tillrätta. Då har det visat sig, att de citat, som förekommer hos kyrkofäderna stämmer, åtminstone till substansen.

Om vi alltså tänker, att vårt studieobjekt är de första århundradenas mystik, har vi således intresse av att studera den efterföljande mystiska litteraturen. Förutom citat från den äldre litteraturen finns »idéer», som med större eller mindre säkerhet kan föras tillbaka till ett äldre stadium. Det är t.o.m. så, att det i denna senare litteratur kan finnas uttalanden, som man måste tänka sig rentav härstammar från ett tidigare stadium än det som föreligger i den litteratur från de första århundradena, som vi nu känner till.

Vi möter i den senare litteraturen benämningen *Metatrón* eller *sar happaním* (ansiktets furste). Denna gestalt är även här först och främst den som äger en tron lik Herrlighetens Tron, en »kopia» av denna. Därför kallas han också »Konungens Upprepning», *mishné lammélech*, den himmelske Konungens vicekonung. Han sägs här ha alla *middót* som den Helige har. *Middót* kan man ungefärligen översätta med »egenskaper», men det är inte exakt. Att göra en riktig översättning av begreppet *middót* är svårt eller rent av omöjligt. Möjligen skulle man kunna säga »aspekter», »Gudomens uppenbarelseformer». Det är det som sedan också kallas *Sefirót*, *t ex biná* — *chochmá*, Vishet — Insikt. Barmhärtighet (Nåd) och Rättfärdighet är också *middót*. Här är han alltså utrustad med dessa gudomliga *middót*. Såsom sådan är han herrskare såväl över den himmelska som den lägre, den mänskliga världen. Vi har här den egendomliga benämningen *família shel má^ala* respektive *família shel máttá*. Änglavärlden kallas just i denna äldre litteratur, henok- och *hechalót*-litteraturen, *família shel má^ala*, »den himmelska familjen», »The Heavenly Household». Det är givetvis latinets *família*, ett låneord. Där är då *sar happaním* (ansiktets furste) den som är satt över den himmelska världen, *família shel má^ala*. Nu sägs här, att han står både över den himmelska och över den lägre, mänskliga världen, *família shel máttá*. Detta är ett exempel på det jag nyss nämnde. Man kan nämligen här med all sannolikhet anta, att det inte är fråga om en utveckling, en ny tanke, en utökning av föreställningen om hans befogenheter. Denna måste i stället ha förelegat i det tidigaste

stadiet. Det framgår bl.a. av att begreppet *sar ha'olám* (världens furste) måste sammanhålla med föreställningen om att världens furste är viceregent över hela universum, fastän det i den äldsta litteratur, som vi har i behåll, förklaras genom att denne leder änglafurstarnas råd, något som man anknyter till psalm 82. Här möter vi nu tydligt utsagt, att han är herrskare över såväl den himmelska som den jordiska världen och dess krafter. Till honom anknyts uttrycket i den åttonde psalmen: »Du gjorde honom föga mindre än Gud.»⁷ I detta sammanhang har han olika beteckningar och benämningar. Där har vi då bl.a. beteckningen *ná'ar* (hebreiska: 'yngling'). Det är mycket egendomligt, och den egentliga anledningen eller bakgrunden till denna beteckning är oviss. I Tredje Henoksboken sägs det: »Därför att jag är *liten* och en yngling (*ná'ar*) ibland dem ifråga om dagar och månader och år, därför kallar de mig *ná'ar*.» Det är uppenbart, att detta inte är den verkliga förklaringen. Yttrandet är inte heller avsett som en sådan, utan har en mnemoteknisk funktion. Det är ju vanligt, att man i denna litteratur kommer med en förklaring som bara är *peshát*, ytan av saken, syftande hän på ett djupare sammanhang. — Vi möter således i denna senare litteratur detta, att *ná'ar* (yngling) syftar på denna gestalt i hans egenskap av *viceregent*, den som så att säga är »Förvaltaren». Det har således ingenting med ungdomlighet att göra, ty helt sammankopplat med detta uttryck är en annan benämning, hämtad från Gamla Testamentet: *zaqén betó* (hebreiska: *zaqén* = gammal, *betó* = hans hus'). Detta betyder nämligen »förvaltare», den som är satt över någons hus. Där öppnar sig insikten om vad man ville antyda, när man i Tredje Henoksboken förklarade ordet *ná'ar* med att han är »en yngling, liten till dagar, månader och år». Den som kan sin Bibel erinrar sig Ps. 37:25: *ná'ar hajíti gam zaqánti*, »Jag var en *ná'ar*, en liten, och jag är även *zaqén*, gammal.» Tillämpat på Metatron läser man och tyder det så: »Jag var (eller rentav: är) en yngling, jag är också gammal», alltså en

⁷ Det är denna psalm som citeras i t ex Hebr. 2:6 ff.

som är både *ná'ar* och *zaqén*. Då hör således *ná'ar* och *zaqén* samman. Här finns alltså en djupare innebörd. Nu är såväl *ná'ar* som *zaqén* *betó* en benämning på en förvaltare, en representant, den som förestår någons hus eller egendom, sköter det som vore han ägaren själv. I detta sammanhang kan alltså *ná'ar* jämföras med det grekiska *pajs*, »tjänare». Det hebreiska ordet för »tjänare» är *éved*, och därigenom erinras man om *éved JHWH*, HERRENS tjänare (Jes. 40 ff.).

Han är således viceregent och representerar det gudomliga herraväldet i såväl den himmelska som den jordiska världen.⁸ Dessutom har han speciellt att göra med andarna och själarna i himmelen, det vill säga människoandar och människosjälur. Och det gäller dessa såväl före som efter deras jordeliv. Han har hand om de preexistenta, de som ännu inte är födda. Han är *memuné*, tillsatt, för att ge liv åt dem som skall »bo i stoftet», som det mystiska uttrycket lyder. Han är således tillsatt för att bestämma över den preexistenta själens inträde i jordelivet, när och var detta skall ske och av vem här på jorden denna människa skall födas. Han har »ordnat» detta. Han har således att reglera de preexistentas inträde i jordelivet. Och då bestämmer han också en *stjärna* för den nyfödde »att upplysa hans ande under livet på jorden».

I denna litteratur är den icke-kroppsliga delen av människan (när man överhuvudtaget talar om olika »delar») tänkt såsom tredelad:

neshamá

rúach

néfesh

Neshamá tänks ofta nästan som gudagnistan. Här är nu Metatron den som ger den preexistente som föds, en *ledning* som följer honom i hans *neshamá*. Likaså heter det, att han efter döden för andarna och själarna tillbaka till deras platser, eller dit de hör. Han

⁸ Det heter här inte himmel och jord, utan *má'la* och *mátta*.

säger alltså till den själ, som har lämnat jordelivet: »Träd in!» Han är då också härskare över alla de olika änglar, som har med människornas öde efter döden att göra, som hämtar dem till deras plats. Han är även ställd över ärkeänglarna, Mikael, Gabriel osv.

Vad beträffar hans egenskap att vara Guds viceregent gentemot världen innebär det samma sak som i den äldre litteraturen med dess sjuttio eller sjuttiotvå *árchontes* (grek.), *sarím* (hebr.), »furstar», *saré malkujót* (hebr. rikenas furstar), de olika rikenas osynliga änglafurstar. De står under honom, och han kallas naturligtvis i det sammanhanget också här *sar ha'olám*, »världens furste».

Det kan i detta sammanhang vara naturligt att anknyta något ytterligare just till denna mystiks uppfattning om själen och dess öde. Den grundläggande tredelningen har redan nämnts. Den är inte inskränkt till eller specifik för mystiken i och för sig, fastän den kanske spelar större roll där. Det beror helt enkelt på att man där sysslar mera med frågan om själen. Å andra sidan får man säga, att denna tredelning endast är just precis den enkla och grundläggande. Man har sedan i andra sammanhang en mycket mer invecklad terminologi.

Under tillståndet i preexistensen har de som är där *neshamá*, *ruách* och *néfesh*, och det i en kroppslig form. Jag kan inte hitta någon annan, bättre motsvarande term än *astralkropp*.

När man använder denna terminologi, kommer *neshamá* att beteckna *individualiteten* eller *den individuella existensen*, det som gör, att individen är den han är. Vi kan också säga: individen sådan som *Skaparen* tänkt sig den. Det kan således sägas vara »gudagnistan» i människan.

Det finns emellertid en term, som betecknar något som är högre än termen *neshamá*, nämligen *jehidá*. Betydelsen är »den enda», med nyansen, bibetydelsen, »den älskade». När denna term används, betecknar den själva individen, det som Gud menade med individen, alltså det som *neshamá* betyder, när man använder den nämnda tredelningen. *Jehidá* är således inte något som står över *neshamá*.

Det är i stället så att *jehidá* såsom term är den som är över *neshamá*. Innebörden i *neshamá* har således förskjutits.

Under jordelivet följer en sammankopplig av dessa människans 'delar' på ett alldeles särskilt sätt genom de »erfarenheter» som görs. Minnet av preexistensen, liksom av de två första levnadsåren, försvinner. Det antyds och sägs ibland rent ut, att det finns en bestämd mening med att minnet försvinner. Individerna skall nämligen under sin korta livstid vara »koncentrerade på» att ta upp det som möter dem. Å andra sidan är det viktigt, att vetenskapen om eller rent av erinringen om preexistensen någon gång återkommer.

Nu kommer någonting som vi skulle kunna kalla för »jaget». *Aní* eller *anochí* (båda orden är hebreiska för 'jag') är först en beteckning för gudomen (JAG, JAG ÄR). Således blir jaget i människan uttrycket för gudagnistan. Den ursprungliga meningen med varje människa är med andra ord en anknytning av jaget till *jehidá*, denna högsta gudomliga individualitet i människan, och att denna skall vara anknuten till det gudomliga JAG, som har skapat människans »jag». Detta blir också frälsningen för den fallna människan. Varje individuellt »jag» skall vara ett slags genklang av det gudomliga Jaget.

Nu innebär emellertid syndafallet, eller medför denna jordexistens, att människans placering av det egna jaget, upplevande av 'jag', »förflyttas», »sjunker» längre och längre ner. Det beror bl.a. på minnesförlusten och koncentrationen eller inriktningen på den jordiska existensen.

Människans jag sjunker alltså till *neshamá*, om vi nu använder denna högre terminologi. Det betyder, att man förlorar känslan av förbindelsen med det gudomliga JAG, av skapelsetillståndet. Man har ändock i *neshamá* möjlighet att uppfatta det andliga, den himmelska världen. Om vi sedan inte längre har vår jag-upplevelse i *neshamá*, sjunker jaget ned till *rúach*, och *rúach* är det själsliga. I detta sammanhang skulle man kanske kunna jämföra detta tillstånd med »den *moraliska* uppfattningen», känslan av ett gudomligt krav

på handlandet. Överhuvudtaget kan man säga, att *ruach* betyder besittningen av ett samvete. Det är nu det typiska för fariséerna, rabbinisterna, de som senare kallades talmudisterna, att de sysslar med att ta reda på vad som är Guds vilja. Målet blir, att se till att denna vilja blir förverkligad i livet. De lever alltså helt i den moraliska världen. Där är deras jag och deras intresse.

Om jaget sedan sjunker ned ifrån detta tillstånd, är det helt uppenbart vad därmed följer. Samvetet försvinner. Känslan av moralen såsom ett krav försvinner. Man behöver inte gå in på allt som därmed inträder. Detta tänker man sig som det normala tillståndet hos majoriteten av människor.

Även här föreligger en rätt egendomlig förskjutning i terminologiskt hänseende. Det gäller den förskjutning som termer såsom *Jisraél* och *ummót ha'olám* (världens folk) undergår. Vanligtvis betyder *Jisraél* rätt och slätt folket Israel. Så är det naturligtvis i den rabbiniska litteraturen. Det är den som tillhör folket Israel som är en israelit. *Ummót ha'olám* är andra folk, icke israelitiska, icke judar. Men här ges det också en andlig innebörd. *Jisraél* betyder människan, för så vitt hon ännu har sitt jag åtminstone i *ruach*. De som har sitt jag i *néfesh* kallas för *ummót ha'olám*. Det betyder då inte, att man säger: Israeliterna, folket Israel, har alltid sitt jag åtminstone i *ruach*, under det att alla andra folk står ännu lägre. Det vore en väldig missuppfattning. Förhållandet är raka motsatsen. Den som ännu har ett samvete tillhör det rätta Israel, antingen han tillhör detta folk eller ett icke-israelitiskt folk. Den, vars jag är förlagt ända ner i *néfesh* eller till och med i *guf* (= buken, kroppen), den människan tillhör *världens folk*, antingen han är israelit eller icke.

Det högsta målet för jordelivet är att jaget skall kunna upplevas, ha sin plats i *jechidá*, och där i *jechidá* bli jaget för hela människan, människan i sin helhet. Det viktiga är således att jag-upplevelsen eller jaget är placerat i människans egentliga individualitet, i den högsta delen av hennes osynliga, själsliga varelse, och att jaget för människan i sin helhet placeras där. Det vill med andra ord säga, att

hon skall anknyta, binda samman allt i en enda existens. Om detta inte sker, om jaget t.ex. blir placerat i *ru'ach*, blir det vid den fysiska döden en klyvning mellan å ena sidan *jehidá* och *neshamá* och å andra sidan *ru'ach*, *nefesh* och *guf*. En motsvarande klyvning blir det nödvändigtvis mellan »själen», dess astralkropp och kroppen av kött och blod, som lämnas kvar. Det innebär då att *neshamá* eller, om vi så vill, *jehidá*, återvänder till det stadium eller tillstånd den hade i preexistensen. Där har den då inte fått någon som helst »klädnad», som det heter. Uttrycket är att den återvänder »naken». Det är en term som vi även har hos bl.a. mandéerna. Det betyder alltså den människa, som inte har fört med sig någonting av det jordiska livets erfarenheter. Anden kan inte ta själen med sig. Den stannar kvar eller undergår andra öden.

Här inträder nu något som kanske är alldeles specifikt för denna judiska mystik. Det finns antydningar om något liknande i vissa indiska skrifter, upanishaderna t.ex. Dessa är dock i varje fall till tiden mycket senare. Det är hela detta komplex av idéer som uttrycks med '*avúr*. Vad betyder nu '*avúr*? Det betyder i icke-teknisk mening *havandeskap*. »Havandeskap» innebär ju att modern har *en annan individ i sig*. Här används detta begrepp för att beteckna det förhållandet, att en människa i detta jordeliv inom sig kan bära resten eller delar av en förut levande, bortgången människas själ. Hon bär således inte bara sin egen *jehidá*, *neshamá*, inte bara sin egen existens.

Denna '*avúr* kan vara av flera slag eller grader. Vi kan tänka oss att dela upp den i två huvudklasser. Den ena är väsentligen bestämd av misslyckandets begrepp och den andra av det andliga berikandets, riktandets idé.

Den förstnämnda innehåller den tanken, att en människa som dör utan att ha sitt jag förlagt i *jehidá* inte följer med sin egentliga individualitet. Hon lösgörs och kommer då att »magnetiskt» dras till någon annan levande varelse. Således kan en människa, som lever på jorden, inom sig ha, förutom den åt henne givna *ru'ach* och *nefesh* också en eller flera andras, förut levandes. Med detta förkla-

rar denna judiska mystik det förhållandet, att enskilda människor liksom kan erinra sig tidigare liv på jorden.

Vi har här termen *galgúl*, som ofta översatts med »själavandring». Naturligtvis kan det i viss mån sägas vara en själavandring. Å andra sidan avvisar denna judiska mystik själavandringstanken i den betydelse, som den mer allmänt hade, således idén, att en människa kan uppleva det ena livet efter det andra här på jorden. Man betonar istället, att en och samma individ endast lever *en* gång på jorden, endast har *ett* jordeliv. Om någon dock ibland skulle råka ha några mer eller mindre tydliga minnen av en tidigare existens, är det inte hans egen existens det gäller. Det beror i stället på de minnen, som är förlagda till *ruách* och *néfesh* ifrån en människa som tidigare levat och som har sin boning hos honom.

‘*Avúr* används också i ett annat sammanhang och i en annan mening. Den som har varit särskilt helig kan få »lämna kvar» sin *neshamá* eller få leva såväl i den himmelska världen som i någon på jorden levande varelse genom sin *neshamá*. Det gäller också den som här på jorden utfört ett alldeles särskilt, gudomligt uppdrag. Det är en form av ‘*avúr*. Särskilt gäller detta profeterna men också särskilt framstående och fromma genom tiderna. Således kan det sägas, att Abrahams *neshamá* levde i Mose, Abrahams och Moses respektive *neshamá* levde i, återkom i Elia och så vidare. Man säger t.ex. att alla profeternas, och i all synnerhet Elias, *neshamá* bodde i Simeon ben Jochai, en av förgrundsgestalterna i judisk mystik. Nu framläggs det inte på det sättet, att den nye profeten för varje generation blev rikare utrustad. Snarare kan det betraktas från motsatt håll. Profeten Elia var, enligt detta synsätt, redan i *preexistensen* närvarande med sin *neshamá* t.ex. i Mose. Det innebär således, att det är ett slags kontinuitet och en andlig gemenskap mellan dessa fromma, dessa *chasidím*.

