

## 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 gjort mest för att denna benämning blev vedertagen. En av hans böcker har också den 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 *mystik*en finns det inte någon egentlig beröring eller likhet. Men det finns beröringspunkter med t.ex. Böhme.

---

\* Referat av en serie föreläsningar *ex tempore* under höstterminen 1957, nedtecknat av Per Ekström – Dick Burwall – Tryggve Kronholm. För att bevara de fria föreläsningarnas meditativa, på en gång koncentrerade och ständigt avbrutna stil, har endast en obetydlig språklig bearbetning gjorts. *Artikeln tryckt i Svensk Exegetisk Årsbok 1972. En bearbetad version, gjord bl.a. med tanke på dem som inte läser grekiska och hebreiska, finns i filen Mystik.pdf.*

Det är en annan term, som vore bättre — om inte den vore belastad — nämligen termen *kabbála* (קבלה). 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.

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 13- 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 ju *tradition*, helt enkelt detta 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 NT att studera detta, att betrakta NT:s ställning härvidlag. Nu är det dessutom så, att när man går till den judiska mystiken och *in concreto* undersöker vad som föreligger, då kommer man på egendomliga paralleller till NT.

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 *hekalót* (היכלות),<sup>1</sup> med betydelsen »hallar», »palats». De hallar, eller palats, som det här är fråga om, är de himmelska palatsen

---

<sup>1</sup> Så kan man tala om *hekalót*-litteraturen.

i den sjunde, översta himlen. Den litteratur det här gäller nämner dessa **הִיכָלוֹת** i samband med vad vi kan kalla *himmelsfärder*. Det är genom himmelsfärder, som man fått kännedom om dessa **הִיכָלוֹת**. Det är fråga om människor, som fått företaga himmelsfärder, resor till himlen, blivit uppryckta till himlen. Man kan alltså säga, att det centrala här är föreställningen om himmelsfärder.

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

Det innebär, att personen lämnar jordelivet eller mitt i jordelivet ryckes, föres upp i himlen, för att förbli där. Detta slag av himmelsfärder nämnes endast om de bibliska gestalter, vilka i Bibeln själv säges ha förts upp till himlen. Det blir då i första hand *Henok* och *Elias* som nämnes.

Den andra arten är upplevelser av 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 ju i själva Talmud, trakten Chagiga, kap. 2.

Det finns tre olika terminologier för himmelsfärden. Den första terminologin, som man kan nämna är de hebr. verben **עלה** = »stiga upp» subst. **עליה** = »uppstigande» och **ירד** = »stiga ned», subst. **ירידה** = »nedstigande».

Vidare kände man ju till grekiskan, som var allmänt talad och använd i den dåtida världen, även i Palestina. Det finns

således tekniska översättningstermer på grekiska för hebreiska uttryck. Mot hebr. **עלה**, **עליה** står grek. **ἀναβαίνειν**, **ἀνάβασις**, och mot hebr. **ירד**, **ירידה** grek. **καταβαίνειν**, **κατάβασις**.

Det är då klart, att själva himmelfärden, besöket i dessa andliga regioner, är **עליה** — **ἀνάβασις** — *uppstigandet*. Återvändandet till jorden, till sitt normala medvetande, är **ירידה** — **κατάβασις** — *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 **מרכבה**. Begreppet är hämtat från Hesekiels skildring av de gudomliga visionerna och betyder *Den Gudomliga Vagnen*, således vehikeln för det gudomliga majestätet. Denna **מרכבה** har givetvis sin plats i den översta himlen och utgör den gudomliga Tronen. Här kommer så frågan om **מרכבה** såsom den vehikel, varigenom mystikern upplever himmelfärden, velikeln *för honom* skulle det nästan kunna sägas, ehuru det inte är helt korrekt. När man nu använder ordet **מרכבה**, så kallas färden *till* himlen »att stiga *ned* i vagnen», hebr. **ירד למרכבה**. Återvändandet kallas »att stiga *upp* ur vagnen», hebr. **עלה למרכבה**. (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* därur».) Det är alltså den egendomligheten, att **עלה** i den första terminologin betyder »färdas till» och **ירד** »komma åter», men att det i den andra terminologin är tvärtom: **ירד** är »att färdas bort» och **עלה** »att vända åter».

Så har vi då den tredje terminologin. Den användes bara om en särskild sort av himmelfärder: »gå in i Paradiset» och »gå ut ur Paradiset», på hebr. **נכנס**, »gå in» och **יצא** »gå ut ur».

När Paradiset överhuvudtaget lokaliseras, så förläggs det till den tredje himlen. Nu talas det ju om sådana som företagit himmelsfärder utan att vara värdiga. Det förutsätter alltså, att det här är bestämda krav på den som ska göra en himmelsfärd: Han skall vara utav en ovanlig fromhet och ödmjukhet. *Och även för att kunna uppstiga 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 man tänkte sig 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 himmelsfärden som kan vara kortare eller fullständigare. Två klasser av personer i fråga är det inte tal om.

Himmelsfärden 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 den 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. Det är, när det skildras, fråga om verkliga upplevelser, och det gör, att man kan kalla detta för *mystik*. Det är fråga om upplevelser av en annan värld, av den himmelska världen. Ordet *ekstas* användes veterligen inte, men uttrycket »i Anden» kan ju förekomma. Det har vi t.ex. i Uppb 1: »Jag var i Anden.» En annan nytestamentlig parallell, som man kommer att tänka på i detta sammanhang, är Pauli berättelse i 2 Kor 12. Både i terminologi och föreställningar är det vissa anmärknings-

värda paralleller till den judiska mystiken. När det talas om Pauli himmelfärd i 2 Kor 12, så skildras den som sådan, att den förde honom till *den tredje himlen, till* Paradiset. Men alldeles tydligt var detta utan någon egen förberedelse eller avsikt. Han var vidare ur stånd, eller förhindrad, att berätta vad han hade hört eller sett där i Paradiset. I Uppenbarelse-boken åter har vi en himmelfärd som för upp i *den högsta, den sjunde himlen*, inför Herrlighetens Tron. Här är denna himmelfärd och detta skådande förbundet med ett gudomligt uppdrag till siaren att just *skildra* för församlingarna vad han sett och hört. Detsamma gäller också inom den judiska mystiken. Man kan alltså särskilja mellan olika himmelsfärder. Den som förbereder sig, han förbereder sig i enlighet med och inför den gudomliga viljan, de gudomliga lagarna. Den som gör himmelfärden 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, אִיךָ רָאוּי. Själva termen אִיךָ רָאוּי värdig, är ett vanligt uttryck, inte bara i denna litteratur utan även i annan judisk litteratur. Bokstavligen betyder אִיךָ רָאוּי »sedd», »sedd av någon annan». Begreppet värdig kommer sig 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 i varje fall Guds. Den som nu är ovärdig, det är en som *av Gud icke blivit utsedd till att företaga en himmelfärd*. Ehuru någon kan bereda sig på, inrikta sig på en sådan upplevelse, så 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 vore utsedd. Det innebär nu också, att det alltid är 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. för att vinna kunskaper och insikter i de andliga tingen. Man är givetvis även ovärdig, om man gör detta för att erhålla någon slags makt, några psykiska krafter. Detta 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 detta *uppstigande*. Det talas som bekant 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 faran 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 kom därigenom till en irlära. Han blev närmast *gnostiker*. Hans irlära definieras så, att han förkunnade att det fanns *två* gudomliga makter, רְשׁוּיִת, i himlen. De som hörde denna hans förkunnelse måste ju uppfatta det som något förskräckligt, att en av Israels lärare hade kunnat komma dithän. Det är ju i Israel den första grundsatsen, att det finns endast *en* Gud. Denne man, Eliša ben Abuja, miste sin ställning som rabbi. Man uttalade inte längre hans namn,

utan kallade honom אֱלֹהִים, »en annan». Det var alltså inte längre Eliša 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 säges det också, att när Eliša ben Abuja kom och på avstånd fick se denna gestalt sitta på sin Herrlighets Tron, så utbrast han: »Men det finns ju två רְשׁוּרוֹת i himlen». Det är alltså inte säkert, att Eliša ben Abuja förkunnade någon slags gnostisk dualism, utan snarare något besläktat med Pauli förkunnelse om Honom som var den förstfödde av Skapelsen och den osynlige Gudens avbild.<sup>2</sup>

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. Och där framkommer, att han inte bara gjort *en* himmelsfärd. Vidare utsäger han, att han varit i den *översta* himlen: »När jag steg upp till himlen för att skåda מַרְכָּבָה 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

---

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

universum hade man i den judiska mystiken? Tänkte man sig jorden i centrum och sedan olika sfärer utanför jorden? Så är nu icke fallet. Den gudomliga tronen utgör centrum. Men den bild av universum, som man här möter är genomgående *koncentrisk*. Det är alltså verkligen fråga om koncentriskas 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 när man nu kommer till den sjunde himlen, så är där nya sfärer, nämligen dessa **היכלות**, »palats».

Nu är det att märka, att den som gör dessa himmelsfärder, vilka uppleves såsom ett *uppåtstigande*, han 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 **היכל**, det sjunde palatset uti den sjunde himlen. Om dessa **היכלות** i den sjunde himlen heter det: »rum innanför rum». Den andra **היכל** ligger således innanför den första etc. Detta gör att termen »*ovantill*», hebr. **מעלה**, är förknippad med »*det inre*» och termen »*nerre*», hebr. **מטה**, hör samman med »*det yttre*». »*Ovan*», »*uppe*», användes således som beteckning för den högsta himmelska världen. Denna är samtidigt *medelpunkten*. Den »*undre*» betyder människornas värld, och det är då den yttre.<sup>3</sup>

Det förekommer också en motsats till himmelsfärden. Det är att gå i motsatt riktning, att komma ut i det *yttre* mörk-

<sup>3</sup> Till hebr. **מעלה**, grek. ἄνω hör termerna hebr. **עליונים**, grek. ἐπουράνιοι = de varelser, som har sin hemvist i den innersta världen. Så ock till hebr. **מטה**, grek. κάτω termerna hebr. **תחתונים**, grek. ἐπίγειοι = de varelser som har sin hemvist i den yttre världen. Man skiljer också på de ting som hör till den himmelska världen och den jordiska (yttre) världen = grek. τὰ ἐπουράνια resp. τὰ ἐπίγεια (Ef 1:3, 20; 2:6; 3:10; Joh 3:12).

ret, det mörker som är utanför. Det är således den verkligt sataniska världen, den värld där ljus och sanning är fullkomligt borta. Syndafallet är riktat hän mot denna yttersta värld. Den fallna änglavärlden och mänskligheten, som drogs med i detta fall, fick sin hemvist i detta yttersta mörker.

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

Den som blivit »utsedd» får en ledsagare. Varje sfär tänkes utrustad med sina väktare, änglar som skall tillse, att ingen icke utsedd skall komma in. Dessa väsen är farliga och skräckinjagande väsen. De är dock insatta av Gud själv och är ej fallna. På det poetiska språk som användes sägs det ibland, att Herren själv bestraffar dessa port-väktare, hebr. שומרי פתח, under hänvisning till att vederbörande, som nalkas dem, är ראי, utsedd.

Ledsagaren för genom alla himlar och genom היכלות. Han ger undervisning samtidigt *eller* sedan den innersta היכל uppnåtts. Vad är detta för ledare? Här inträder en förbindelse mellan de två slagen av himmelsfärder. Den som är ledare är en som själv en gång blev uppryckt till himlarna och upphöjd till en himmelsk gestalt, satt över alla änglar och utrustad med det gudomliga Namnet, en Guds vice-regent.<sup>4</sup>

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 Gen 5:24. Han berättar, hur han togs upp och hur änglavärlden protesterade mot detta: »Hur är det möj-

<sup>4</sup> I 1. Hen. = Människosonen.

ligt, 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*. Skapelsens hemligheter uppenbaras för honom så att de är uppenbara för honom såsom för Skaparen själv. Vidare uppenbaras de *bokstäver*, genom vilka Skapelsen skedde, dvs. själva elementen. Därpå uppenbaras hemligheterna i Tora, Skriften.

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.<sup>5</sup>

I den mystiska litteraturen säges ej att världen *blivit skapad genom* denna gestalt utan endast att för honom skapelsens hemligheter *blivit uppenbarade*. Likheter med NT 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

---

<sup>5</sup> Här är det bokstaven **S** som anknyter till Skapelsen.

Helige. Hebr. **שַׁר הָעוֹלָם**, »världens furste«, är en beteckning för denne gudomliga viceregent, vilken är satt över det »råd«, som består av de jordiska rikenas änglar inför Gud, såsom ordförande i den världsregering, som de olika **שָׂרִים** utgör. Man jämföre NT:s uttryck **ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου**. Det som här förekommer är således *de olika rikenas änglafurstar* församlade till ett *änglaråd*. I detta råd är det eljest 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., så användes termen **שַׁר**, t.ex. **שַׁר מַלְכוּת פְּלוֹנִיָּה**. När ledaren för dessa riken konsekvent heter **שַׁר הָעוֹלָם**, så betyder **עוֹלָם** »universum«, »världen«, *alla riken*. När han benämnes **שַׁר הָעוֹלָם**, så har det en *god* mening. Denna himmelska makt är ju ingen gudsfientlig makt. **Ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου** som beteckning på denna himmelska gestalt betyder en som i *god* mening är världsfursten.

I den mystiska litteraturen är denna himmelska gestalts viceregentställning mestadels tänkt *i förhållande till änglavärlden*. Den är i varje fall ytterligt sällan tänkt i förhållande till människovärlden. Men i denna gestalts egenskap av **שַׁר הָעוֹלָם** blir han indirekt viceregent över människovärlden, tänkt såsom fördelad på dessa riken, **מַלְכוּת**. **מַלְכוּת הַשָּׁמַיִם** betyder ju »himmelriket«, men så betyder **מַלְכוּת** betyder vilket rike som helst.

Nu har vi att säga, att dessa änglafurstar icke genomgående betraktas som goda väsen. Och i det fallet hänvisar man också till den åttioandra psalmen, där man läser det så att den Högste *bestraffar* dessa änglafurstar. Man talade t ex om *Rom* såsom **מַלְכוּת הַרְשָׁעָה**, det onda riket. Alla de

stora världsriken kallas onda. Det är helt naturligt, ty de är sedda såsom sådana som förföljer gudsfolket, Israel. Detta folk har ju rik erfarenhet av detta. Ett sådant världsrike kallas »det onda riket», »den onda regeringen» kunde man nästan säga. Det som nu en regering eller ett rikets kejsare eller herrskare företar sig är nämligen djupast sett bestämt av och utgår innerst ifrån den osynlige herrskaren, grek. ἄρχων. שר מלכות הרשעה, »det onda rikets furste», blir ju själv en ond makt.

Vi möter alltså sida vid sida dessa bägge begrepp. Om vi nu tänker oss en furste, som står över alla dessa olika שרים, så skulle han också komma att heta שר העולם. Och då får han samma karaktär som i NT, där ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου är *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 även när dessa furstar är tänkta såsom onda, så har de *ursprungligen* satts i denna sin ställning av Gud. Det är alltså Gud, som har tillsatt var och en såsom furste över sitt 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 rikets varaktighet.

I direkt fortsättning till denna litteratur har vi skriften היכלות רבתה och *andra därmed jämställda arbeten*, som egentligen tycks härstamma från den hadrianska förföljelsens tid. I varje fall är de som har sådana upplevelser utsatta för denna förföljelse. Där talas det uttryckligen om huru förföljelsen gick ut ifrån den Onde, det onda riket, den onda re-

geringen. 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 här för denna maktutövning, denna förföljelse. Det kommer ett gudomligt גזירה, dekret, som »skär igenom», skär av och gör om intet det onda rikets גזירה.

גזירה betyder först ett regeringsdekret, kejsarens dekret, ett dekret från styrelsen. Det kan naturligtvis ytterst sägas vara ett dekret från detta rikets osynliga furste. Vidare kan det användas om ett dekret ifrån den Högste själv, ett slags Hans bestämmelse. Då heter det גזירה של שמים, »himmelens dekret». Det motsvarar ungefär vårt »skickelse». Det som möter en, det är sådant som är גזירה, »det är bestämt». Så har vi då uttrycket גזירה רשעה, ett ont dekret. Det innefattar: ett dekret från den onda regeringen, den onda styrelsen, vilket går ut på något olyckligt för den, vilken det gäller. גזירה רשעה kan alltså stå så gott som synonymt med »förföljelse». »Det kom en גזירה רשעה över Israel» — det betyder: De drabbades av en hård skickelse.

Det återstår att nämna vad som vidare säges om denna högsta himmelska gestalt. Han blir såsom viceregent placerad på sin egen tron. Och då är det egendomliga, att denna tron kallas »en tron lik Herrlighetens Tron», vulgärt uttryckt: En »kopia» av Herrlighetens Tron. Det står så: כסא מעין כסא הכבוד. Detta ord מעין betyder: »liksom»; i realiteten är det faktiskt liktydigt med »kopia». Den 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 NT talas om sådana troner (t ex i Kol 1:16). Men, liksom i NT, är det en fullkomlig artskillnad mellan Herrlighetens Tron,

Tronen κατ' ἐξοχίην, och dessa troner.) Denne har en tron, som är en avglans av den himmelska Tronen, *står »i stället för»* denna gentemot änglavärlden. Och på denna tron har Gud satt honom, denna himmelska gestalt.

Vi har ju lätt att konstatera parallellen, och olikheten, med Herrlighetens Tron i NT, och uttrycket »den som sitter på Tronen». Den högsta himmelska gestalten, Människosonen — Kristus, i NT — sitter ju också på en Herrlighetens Tron. Men det är *en och samma tron* som själva Herrlighetens Tron. Det är således inte på en tron för sig, en avbild av Tronen, som han sitter, utan han är ju på Herrlighetens Tron själv. 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 nu 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 יהוה. 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 ju vare sig i denna litteratur eller i NT att man har *glömt* eller inte vet hur det skall uttalas, vilka vokaler, som skall sättas dit. Det betyder fastmer, att Namnet *principiellt* är uttalbart. Det har den djupa symboliska betydelsen, att Guds högsta namn måste vara någonting som är fördolt. Till själva dess väsen hör således, att det är uttalbart.

I denna litteratur överflödar det av olika vokaliseringar utav detta Namn. Man kan snart sagt finna vilken vokalise-

ring som helst. Men därmed menar man inte, att man har ett *uttal* av det.

Det finns emellertid ett sådant där *profant* uttal av Namnet, t.ex. ett som kan användas i sammansättningar, såsom egennamn. Det är ju gammalt. Såsom första led i en sammansättning blir det יהוה, och som andra eller sista led brukar det vara יהוה. Det är alltså ett profant uttal. Men יהוה 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 detta Namn aldrig i NT är uttalat. Det anges med κύριος, liksom man som bekant läser ארני, där det i texten står יהוה.

Nu säges om denna högsta himmelska gestalt, att Gud gav honom *Namnet*, liksom det i Fil 2 säges, 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 ju inte heller uttalat, utan det står ju bara angivet: »...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 skola böjas i himmelen och på jorden», såsom man alltså böjer sig för den Gudomlige, den som är מלך העולם. Men då är att märka, att i denna judiska mystik sägs inte denna gestalt vara Kristus, som ju direkt kallas κύριος. Denna himmelska gestalt heter inte heller יהוה rätt och slätt, utan man tillägger הקטן, dvs. »den lille JHWH».

Där har vi dessa likheter och olikheter. Denna himmelska gestalt har, liksom Kristus, en Herrlighetens Tron. Men under det att Kristus sitter på den gudomliga Herrlighetens Tron direkt, så har denne en tron, som är en avglans, en מעין,

en »kopia» av den himmelska כְּסֵא הַכְּבוֹד. 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 himlageskulptur har tillägget הַקָּטָן, som således närmast motsvarar »junior», »den lille», »den mindre».

Som förut påpekats har denna gestalt många olika namn och benämningar. I t.ex. 3 Hen. är den benämning som förekommer מַטְטְרוֹן (מִרְטְרוֹן). Denna benämning används nästan varje gång gestalten omnämns. Jag har funnit, att det är nödvändigt att påpeka, att vi här inte beskriver en figur, som heter מַטְטְרוֹן, så att vi talar om vad som säges om מַטְטְרוֹן. מַטְטְרוֹן är fastmer en vanlig *benämning* på denna himlageskulptur. Och det kan ju vara av ett visst intresse att fråga sig varifrån detta underliga ord härstammar. *I detta sammanhang*, alltså såsom benämning på den himmelska gestalt eller änglaturste, som förekommer i denna litteratur, är härledningen från det grekiska uttrycket ὁ μετὰ θρόνον naturlig. Denna litteratur är ju rik på låneord från grekiskan. Dessa 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 sjuttiofyra namn, dvs. oändligt många.

En annan vanlig benämning är שר הפנים. Det är skäl att lägga märke till detta uttryck. Det betyder bokstavligen »ansiktets furste». Man kan också säga מלאך הפנים (ansiktets ängel). Detta uttryck förekommer ju i GT. Det förekommer också att man sätter ihop bägge uttrycken och säger מלאך שר הפנים. 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 NT: »Deras (de smås) änglar se alltid min himmelske Faders ansikte.» Det är därmed utsagt, att de stå direkt inför den Högste.

Den himmelska gestalt, som har sin plats ovanför hela änglavärlden, kallas således i denna sin egenskap för »ansiktets furste (ängel)». Där är det således den egendomligheten, att han kallas *ängel*. Det är egendomligt, därför att han ju ställes ovanför änglarna och aldrig någonsin har varit en ängel. Denna benämning är ett gammaltestamentligt uttryck: מלאך יהוה.<sup>6</sup> I singularis, såsom betecknande en enda person, betyder det Ängeln κατ' ἐξοχήν, Herrens ängel på ett alldeles speciellt sätt. Och då betecknar det *den som är upphöjd*, ställd över alla änglar. När מלאך står i pluralis har det en annan betydelse, likaledes när det står »en ängel», i betydelsen: En ängel bland änglar.

I detta fall förekommer ett uttryck, som går längre än det som ovan omnämnts, detta som hänger samman med att himlagesalten fick det högsta Namnet med tillägget »den lille». Det är ett uttryck, som förekommer ofta, en »formel-artad» benämning: ששמו כשם רבו. Det betyder: »Den

<sup>6</sup> Jfr ἄγγελος κυρίου i NT.

vars namn är såsom hans herres», dvs. 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 att det namnet gives såsom någon upphöjelse. Det är ju 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 NT, liksom i judendomen, är *outtalat* och *outtalbart*, och att detta har en *djup* betydelse. Det lär inte finnas någon som i NT kan hitta något uttal av יהוה, eller av Guds namn överhuvudtaget. Står det någonstans i NT *Jehova* eller *Jahve* eller någonting sådant? Nej, Namnet kan icke uttalas av människor. Det har sammanhang 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, Ditt Namn för de människor, som Du givit mig ur världen.» Φανερούς betyder »visa», »låta bli tydlig». Det kan naturligtvis översättas med »uppenbara», men genom ἐφανερώσα anges ju, att Namnet har blivit *tydligt*; att det har blivit uppenbart.

Det är väsentligt för NT, 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 här i Jesu undervisning.* Nu är det således uppenbart, att det ingenstans, inte heller i Johannesevangeliet, finns något yttrande, 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 har sett mig, han har sett Fadern.»

Men nu är att tillägga, att det som sägs om Jesus Kristus i nytestamentligt sammanhang vida går 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 NT. Det är särskilt uttalanden, som påminner om det som sägs i NT om Jesus eller det som Jesus själv yttrar om sin person. Man är allvarligt oroad för 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 mys-

tiken finna en gestalt, just denne Metatron eller Närhetens Furste, en gestalt liknande NT:s 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 lärd kabbalist, 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 NT sägs om Jesus? Det kan tänkas bero på att man ser kristendomens tillkomst på ett helt annat sätt än NT 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 NT ser ju *inte* sakerna på det sättet. Jesus kommer ju såsom den som har varit från Begynnelsen. Han kommer ju inte med något nytt *såsom Jesus*. Benämningen Människosonen var ju inte något nytt. Det var ju en direkt anknytning till just sådana benämningar, som har funnits förut. Den gudomliga uppenbarelsen var ju given; Kristus var ju förutsagd redan av profeterna, redan i skapelseberättelsen och syndafallsberättelsen. Så fattar man det ju här.

Denna judiska mystik, som vi här nu sysslar med, den har således sitt intresse såsom en parallell till, eller en miljö för, NT. Genom parallellerna i deras olika sammanhang ges det ofta en märklig belysning över NT, 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 tänkes sittande på samma tron som 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, emedan judendomen inte var behärskad av denna mystik. De ledande inom judendomen har alltid varit rabbinerna, egentligen det som rabbinerna lärt sig, *traditionen*. Det är något missvisande, när man säger, att det är *fariseism*. Det är inte fariseism i egentlig mening, annat än på så sätt, att fariseismens lära har nedlagts i Mishna och Talmud. Mishna fanns ju redan på Jesu tid och kallas i NT för »de äldstes *traditioner*» (i Kyrkobibeln »de äldstes stadgar»).

*Tradition* är ett nytestamentligt begrepp. Det är också judiskt. Begreppet uttryckes med två termer, som vi har hos Paulus i 1 Kor 15:3. Där står de tvenne orden på grekiska: παρέδωκα och παρέλαβον. Dessa ord är *översättningar* av hebreiska termer. Παραδιδόναι heter på hebr. מִסַּר och παραλαμβάνειν heter på hebr. קָבַל .

*Mishna* är en קבלה i betydelsen »tradition». Det är en מסורה (på grek. har vi till מסורה παράδοσις). Det är de äldstes, de ledandes, de kunniges tradition, som Mishna innehåller. De som utformade detta och odlade detta, var framför allt de *fariseiska* skriftlärde. Mishna är ju själva grundstommen och centrum för hela Talmud. Denna Talmud behärskade ju 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 »synagogan» som beteckning för den judiska för-

samlingen, så är det ganska vilseledande. Ty med termen »synagogan» 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 genom det faktum att Jesus icke angriper synagogans gudstjänst, gudstjänsten på sin tid, utan deltagar 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 dessa fariseer. Men det är ett faktum, att dessa rabbiner sedan icke ha lyckats få in nästan något av sitt eget i synagogans gudstjänst. Några små moment har lyckats bli införda. 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 utav den judiska mystiken. Genom kabbálan, genom den judiska mystiken har genom 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 *merkaba*-litteraturen, så får vi säga något om hur denna gestalt framställs i senare litteratur. Det gäller alltså den direkta fortsättningen utav den judiska mystiken. Man skulle ju tycka, att det inte kunde vara av något intresse för det nytestamentliga studiet eller för jämförelsen med NT. Det rör sig ju om en senare tid. Men det förhåller sig så, att i den senare litteraturen är en hel del bevarat, som vi icke dokumentariskt har i behåll i denna äldsta litteratur. 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 ju 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, så kommer man ju ännu närmare denna äldsta litteratur. Man kan ju i allmänhet antaga, att citaten väsentligen är riktiga. Det har ju visat sig, att när sådana förlorade skrifter kommit i dagen igen, så har de enstaka citat som förekommit varit riktiga, åtminstone till innehållet eller substansen. Så gäller t.ex. om den 3. Hen., 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 ju även något parallellt i kyrkans litteratur, bland annat just på detta område. Kyrkofäderna omnämner ju flera skrifter, vilka man ända till 1800-talet inte kände till på annat sätt än genom sådana citat. Det var t.ex. en Fabricius som på 1600-talet sammanställde dessa citat från GT:s och NT:s »apokryfer», som han kallade dem. Sedan hittades t.ex. Den 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 utav en grekisk översättning hittats. Det är ju möjligt, att det en gång framträder ett hebreiskt original. Det är en hel mängd andra sådana s.k. apokryfer och pseudepigrapher, som har kommit tillrätta. Det är också

där så, att de citat, som där förekommer hos kyrkofäderna stämmer, åtminstone till substansen.

Om vi alltså tänker, att vårt studieobjekt är de första århundradenas mystik, så har vi således intresse av att studera den efterföljande mystiska litteraturen. Förutom citat från den äldre litteraturen finns sådana »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 härstamma från ett *tidigare* stadium än det som föreligger i den litteratur från de första århundradena, som vi nu känner.

Alltså går vi till en översikt över detta. Vi möter då benämningen *מטטרון* eller *שר הפנים*. Denna gestalt är även här först och främst den som äger en tron lik Herrlighetens Tron, en »kopia» utav denna. Därför kallas han också: »Konungens Upprepning», *משנה למלך*, den himmelske Konungens vicekonung. Han säges här ha alla *מדות* som den Helige har. *מדות* kan man ungefärligen översätta med »egenskaper», men det är inte exakt. En riktig översättning av begreppet *מדות* är svår eller rent av omöjlig. Möjligen skulle man kunna säga »aspekter», »Gudomens uppenbarelseformer». Det är det som sedan också kallas Sefirot, t.ex. *בינה* — *חכמה*, Vishet — Insikt. Barmhärtighet (Nåd) och Rättfärdighet är också *מדות*. Här är han alltså utrustad med dessa gudomliga *מדות*. Såsom sådan är han herrskare såväl över den himmelska som den lägre, den mänskliga världen. Vi har här den egendomliga benämningen *פמליה של מעלה* resp. *פמליה של מטה*. Änglavärlden kallas just i denna äldre litteratur, henok- och *hekalot*-litteraturen, *פמליה של מעלה*, »den himmelska familjen», »The Heavenly Household». Det är givetvis latinets *familia*, ett låneord. Där är då *שר הפנים* den som

är satt över den himmelska världen, כַּמְלִיָּה שֶׁל מַעְלָה. Nu säges här, att han är både över den himmelska och den lägre, mänskliga världen, כַּמְלִיָּה שֶׁל מַטָּה. Detta är ett exempel på det jag nyss nämnde. Man kan nämligen här med all sannolikhet antaga, att det *inte* är fråga om en utveckling, en ny tanke, en utökning utav föreställningen om hans befogenheter. Det måste fastmer ha förelegat i det tidigaste stadiet. Det framgår bl.a. därav, att begreppet שֶׁר הָעוֹלָם måste sammanhänga med föreställningen om att det är en viceregent över hela universum, ehuru väl det i den äldsta litteratur, som vi har i behåll, förklaras genom att denne sammanfattar detta råd av änglafurstar, som man anknyter till psalm 82. Här möter vi nu uttryckligen utsagt, att han är herrskare över såväl den himmelska som den jordiska världen och dess krafter. Till honom anknytes nu uttrycket i den åttonde psalmen: »Du gjorde honom föga mindre än Gud.»<sup>7</sup> I detta sammanhang har han olika beteckningar och benämningar. Där har vi då bl.a. beteckningen נֶעֶר. Det är mycket egendomligt, och den egentliga anledningen eller bakgrunden till denna beteckning är oviss. I 3 Hen. sägs det: »Därför att jag är *liten* och en yngling (נֶעֶר) ibland dem ifråga om dagar och månader och år, därför kalla de mig נֶעֶר.» Det är uppenbart, att detta inte är den verkliga förklaringen. Yttrandet är inte heller avsedd som sådan, utan har en mnemoteknisk funktion. Det är ju vanligt, att man i denna litteratur kommer med en förklaring som bara är פֶּשֶׁט, ytan av saken, syftande hän på ett djupare sammanhang. — Vi möter således i denna senare litteratur detta, att נֶעֶר syftar på denna gestalt i hans egenskap av *viceregent*, den som s.a.s. är »Förvaltaren». Det har således ingenting med ungdomlighet att

<sup>7</sup> Det är denna psalm vi har citerad t.ex. i Hebr 2:6ff.

göra, ty helt sammankopplat med detta uttryck är en annan benämning, hämtad från Gamla Testamentet: זקן ביתו. Detta betyder nämligen »förvaltare», den som är satt över någons hus. Där öppnar sig insikten om vad man ville antyda, när man i 3 Hen. förklarade ordet נער med att han är »en yngling, liten till dagar, månader och år». Den som nu kan sin Bibel erinrar sig Ps 37:25: נער הייתי גם זקנתי, »Jag var en נער, en liten, och jag är även זקן, gammal.» Så läser man det. Tilllämpat på Metatron läser man och tyder det så: »Jag var (eller rentav: är) en yngling, jag är också gammal», alltså en som är både נער och זקן. Då hör således נער och זקן tillsammans. Där har detta alltså kommit ett stycke djupare in. Nu är såväl נער som זקן ביתו 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 נער jämföras med det grekiska παῖς, »tjänare». Det hebr. ordet för »tjänare» är ju עבד, och då erinras man om עבד יהוה, HERRENS tjänare (Jes kapp. 40 ff.).

Han är således viceregent och representerar det gudomliga herraväldet såväl mot den himmelska som den jordiska världen.<sup>8</sup> Dessutom har han speciellt att göra med andarna och själarna i himmelen, d.v.s. människoandar och människosjälar. Och det gäller dessa såväl före som efter deras jordeliv. Han har hand om de preexistenta, de som ännu inte är födda. Han är ממנרה, tillsatt, för att ge liv åt dem som skola »bo i stoftet», som det mystiska uttrycket är. Han är således tillsatt över den preexistenta själens inträde i jordelivet, när och var detta skall ske och av vem här på jorden

<sup>8</sup> Det heter ju här inte himmel och jord, utan מעלה och מטה.

denna människa skall födas. Han har »ordnat» detta. Han har således att reglera de preexistentas inträde till 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 3-delad.

נשמה  
רוח  
נפש

נשמה tänkes ju ofta nästan som gudagnistan. Här är nu Metatron den som ger den preexistente som födes, en *ledning* som följer honom i hans נשמה. Likaså heter det, att han efter döden för andarna och själarna tillbaka till sina platser, eller dit de hör. Han säger alltså till den själ, som har lämnat jordelivet: »Träd in!» Han är då också härskare över alla dessa olika änglar, som ha 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 ἄρχοντες, שרים, »furstar», שרי מלכיות, de olika rikenas osynliga änglafurstar, de stå under honom, och han kallas naturligtvis i det sammanhanget också här שר העולם, »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 ju inte inskränkt till eller specifik för

mystiken i och för sig, ehuru väl 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 mera invecklad terminologi.

Om vi nu tänker oss tillståndet i preexistensen, så har de som är där **נשמה**, **רוח** och **נפש**, och dessa i en kroppslig form. Jag kan inte hitta någon annan, bättre term än *astral-kropp* såsom översättning av detta.

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

Nu finns det emellertid en term, som, när den användes, betecknar något som är högre än *termen* **נשמה**, nämligen **יחידה**. Betydelsen är »den enda», med nyansen, bibetydelsen, »den älskade». När denna term användes, betecknar den själva individen, det av Gud såsom individ menade, alltså det som **נשמה** betyder, när man använder den nämnda tredelningen. **יחידה** är således inte något som står över **נשמה**. Det är fastmer så att **יחידה** såsom *term* är den som är över **נשמה**, när det användes. Innebörden i termen **נשמה** har således förskjutits.

Med jordelivet så följer en anslutning av alla dessa på ett alldeles särskilt sätt genom de »erfarenheter» som göres under jordelivet. Minnet av preexistensen, liksom av de två första levnadsåren, försvinner. Det antyds och sägs ibland rent ut, att meningen med detta att minnet försvinner är bestämd. Dessa individer skall nämligen under sin korta livstid, jordelevnadens år, kunna bli »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 inträder igen.

Nu kommer någonting som vi skulle kunna kalla för »jaget». **אני** eller **אנכי** är ju först, som bekant, en beteckning för gudomen (JAG, JAG ÄR). Således blir jaget i människan uttrycket för gudagnistan. Den ursprungliga meningen med varje människa är m.a.o. en anknytning av jaget till **יחידה**, denna högsta gudomliga individualitet i människan, och att denna då är anknuten till det gudomliga JAG, som har skapat människans »jag». Det blir också frälsningen för den fallna människan. Varje individuellt »jag» skall vara en slags genklang av det gudomliga Jaget.

Nu innebär emellertid syndafallet, eller medför denna jordeexistens, att människans egen placering av sitt jag, upplevande av 'jag', »förflyttas», »sjunker» längre och längre ner. Det beror bl.a. på denna minnesförlust och denna koncentration eller inriktning på den jordiska existensen.

Människans jag sjunker alltså till **נשמה**, 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 **נשמה** möjlighet att uppfatta det andliga, den himmelska världen. Om vi sedan inte längre har vår jag-upplevelse i **נשמה** så går det ned till **רוח**, och **רוח** är ju det själsliga. I detta sammanhang skulle man kanske kunna översätta det med »den *moraliska* uppfattningen», känslan av ett gudomligt krav på handlandet. Överhuvudtaget kan man säga, att **רוח** 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, så är det helt uppenbart vad därmed följer. Även samvetet försvinner. Känslan av moralen såsom något krav försvinner. Man behöver ju inte gå in på allt vad 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 **ישראל** och **אמות העולם** undergår. Eljest betyder ju **ישראל** rätt och slätt folket Israel. Så är det naturligtvis i den rabbinska litteraturen. Det är den som tillhör folket Israel som är en israelit. **אמות העולם** är andra folk, icke israelitiska, icke judar. Men *här* ges det också en andlig innebörd. **ישראל** betyder människan, för så vitt hon ännu har sitt jag åtminstone i **רוח**. De som har sitt jag i **נפש** kallas för **אמות העולם**. Det betyder då inte, att man säger: Israeliterna, folket Israel, har alltid sitt jag åtminstone satt i **רוח**, under det att alla andra folk står ännu lägre. Det vore en väldig missuppfattning. Det är raka motsatsen, en omvändning av detta. Den som ännu har ett samvete tillhör det rätta Israel, vare sig han tillhör detta folk eller ett icke-israelitiskt folk. Den, vars jag är förlagt ända ner i **נפש** eller t.o.m. i **גופ**, den människan tillhör *världens folk*, oavsett om han är israelit eller icke.

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

kan i sin helhet; det vill m.a.o. säga: att anknyta, binda samman allt detta i en enda existens. Om detta inte sker, om jaget t.ex. blir placerat i רוח, då blir det vid den fysiska döden en klyvning mellan å ena sidan יחידה och נשמה och å andra sidan רוח, נפש och גוף. En motsvarande klyvning blir det nödvändigtvis mellan »själen», dess astralkropp och kroppen av kött och blod, som ju lämnas kvar. Det innebär då att נשמה eller, om vi så vill, יחידה, återvänder till det stadium eller tillstånd den hade i preexistensen. Där har den då inte fått någon som helst »klädnad», som det då heter. Uttrycket är då 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 uttryckes med עבור. Vad betyder nu עבור? Det betyder ju i icke-teknisk mening *havandeskap*. »Havandeskap» innebär ju att modern, utom sig själv, har *en annan individ i sig*. Här används nu 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 יחידה, נשמה, inte bara sin egen existens.

Denna עבור kan vara av flera slag eller grader. Vi kan tänka oss att dela upp denna עבור 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 יְחִידָה inte följer med sin egentliga individualitet. Hon lösgöres 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 רוּחַ och נֶפֶשׁ också en eller flera andras, förut levande. Med detta förklarar denna judiska mystik det förhållandet, att enskilda människor liksom kan erinra sig tidigare liv på jorden.

Vi har här termen גִּלְגּוּל, 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 fattning, som den mera allmänt hade, således den idéen, att en människa kan uppleva det ena livet efter det andra här på jorden. Man betonar istället, att en och samma individ endast är *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, så är det inte hans egen existens det gäller. Det beror fastmer på de minnen, som är förlagda till רוּחַ och נֶפֶשׁ ifrån en människa som tidigare levat och som har sin boning hos honom.

Sedan användes עֲבוּר också i ett annat sammanhang och i en annan mening. Den som har varit särskilt helig kan få »lämna kvar» sin נִשְׁמָה eller få leva såväl i den himmelska världen som i någon på jorden levande varelse genom denna sin נִשְׁמָה. Det gäller också den som här på jorden utfört ett alldeles särskilt, gudomligt uppdrag. Det är en form av עֲבוּר. Särskilt gäller detta om profeterna men också om särskilt framstående och fromma genom tiderna. Således kan det sägas, att Abrahams נִשְׁמָה levde i Moses, Abrahams och Moses' resp. נִשְׁמָה levde i, återkom i Elias o.s.v. Man sä-

ger ju t.ex. att i Simeon ben Jochai, en av förgrundsgestalterna i judisk mystik, bodde alla profeternas, och i all synnerhet Elias', נשמה. Nu framläggs det inte på det sättet, att den nye profeten blev för varje generation rikare utrustad. Fastmer kan det betraktas från motsatt håll. Profeten Elias var, enligt detta synsätt, redan *i preexistensen* närvarande med sin נשמה t.ex. i Moses. Det innebär således, att det är en slags kontinuitet och en andlig gemenskap mellan dessa fromma, dessa *chasidim*.