

Hanne Trautner-Kromann

September 2009

Jødiske opfattelser af gudsbegrebet

En jødisk vits lyder:

Hvor der er to jøder, er der tre opfattelser. Hvor der er to rabbinere, er der fire opfattelser — for og imod.

Af denne vits fremgår det tydeligt nok, at det kan være svært at tale om "det jødiske folks Gud" eller "den jødiske Gud". Der er ikke én bestemt jødisk forestilling om Gud, ikke ét bestemt dogme om Gud, som alle jøder tror på — eller skal tro på — for at være rettroende. Jødedommen har tvært imod været meget afvisende over for at opstille dogmer eller gå ind i store teologiske spekulationer om Gud og Guds natur. Kun under påvirkninger udefra, for eksempel i middelalderen under påvirkning af græsk og arabisk filosofi, og i nyeste tid under påvirkning af kristen teologi og moderne filosofi — kun via sådanne fremmede påvirkninger har jødiske tænkere forsøgt at fremstille jødisk tro på en systematisk måde.

Selv om hverken den jødiske bibel eller rabbinerne fra den talmudiske periode har gjort forsøg på at opstille et teologisk system, er det alligevel muligt at tegne et billede af de jødiske forestillinger om Gud ud fra de bibelske skrifter og den talmudiske litteratur. Dette billede kan suppleres med de jødiske filosofers tanker i middelalderen og i nyere tid, med den jødiske mystiks forestillinger og endelig med de ideer, som de tre store jødiske religiøse retninger i nutiden giver udtryk for.

Jødiske forestillinger om Gud strækker sig således i tid over en periode på 3000 år, og geografisk over et landområde fra det gamle Israels Land og Babylon i øst til Nordafrika, Europa og helt til Amerika i vest.

Den følgende fremstilling er ikke fuldstændigt på nogen måde, men den kan give et indtryk af nogle af de tanker og ideer, som jøder gennem tiderne har gjort sig om Gudsbegrebet.

1. I Bibelen og i talmudisk litteratur

Den jødiske bibel - kaldet *Tanakh* - består af tre dele: *Tora* - De fem Mosebøger, *Neviim* - Profeterne og *Ketuvim* - Skrifterne. Bibelen er et samleværk, som er blevet til over en lang periode før vor tidsregning på hundreder af år, og de forskellige gudsforestillinger vægtes derfor ikke på samme måde i alle de bibelske bøger. Men set samlet har Israels folk, det vil sige jøderne, baseret deres tro på disse bibelske ideer om Gud. Jeg vil derfor behandle gudsforestillingerne fra den bibelske og fra den talmudiske periode under ét, idet jeg definerer den talmudiske periode som de første 500 år af vor tidsregning.

De forskellige forestillinger om Gud både i Bibelen og i Talmud¹ og Midrash² kan resumeres på følgende måde:

Guds eksistens forudsættes. Den betragtes som en aksiomatisk (selvindlysende) sandhed, og der fremsættes ingen beviser for, at Gud eksisterer. Der er derfor heller ikke noget påbud om at tro på Gud.

Guds enhed er en absolut påstand som ikke på nogen måde kan afviges. Monoteisme fremhæves, og polyteisme, dualisme og afguderier fordømmes på det kraftigste og afvises totalt.

Gud er ulegemlig og har hverken fysisk form eller er synlig. Der er intet der ligner Gud, der kan ikke laves noget billede af Gud. Alle de menneskelige attributter og egenskaber, der tillægges Gud, alle de antropomorfe (menneskelignende) udtryk, der benyttes om Gud, skal ikke opfattes bogstaveligt. De anvendes for at gøre det ubegribelige begribeligt for mennesker - bibelen benytter menneskesprog for at mennesker skal forstå.

Gud er overalt. Fordi Gud er ulegemlig er det muligt for Ham at være overalt. Men Gud er ikke i alt, er ikke identisk med verden som i det panteistiske system. Gud er en separat enhed.

¹ *Talmud* består af lov- og traditionssamlingen *Mishna*, der er baseret på Bibelen og blev færdigredigeret omkring år 210 af patriarken Rabbi Judah HaNasi, og af *Gemara*, der er de lærdes efterfølgende diskussioner heraf. Herudover indeholder *Gemara* også mange lærde og naturvidenskabelige observationer samt fortællende stof, *Aggada*. Både i Landet Israel og i Babylon udarbejdede de lærde *Gemara*, som blev færdigredigeret omkring år 400 i *Talmud Jerushalmi* (Den jersalemske eller palestinensiske Talmud) og omkring år 500 i *Talmud Bavli* (Den babylonske Talmud).

² Bibeltolkninger af enten juridisk eller især prædikenagtig art.

Gud er almægtig. Der er ingen begrænsninger af Guds magt, alt er muligt for Gud. Dog kom der i talmudisk tid en sentens som lyder: "Alt er i Himmels magt undtagen frygt for Himmelen".³ Heraf fremgår det, at Gud har magt over alle mennesker undtagen på et punkt: om de vil tro på Gud. Det overlades til deres egen fri vilje.

Dette kan synes som en begrænsning af Guds almagt, men opfattes som en del af Hans skabermagt. Mennesket er ikke en mekanisk dukke, der automatisk gør Guds vilje, men en skabning med en fri vilje. Mennesket får herved muligheden for frivilligt og af kærlighed til Gud at følge Guds love, selv at vælge mellem godt og ondt. Uden denne valgfrihed ville det heller ikke give nogen mening at tale om synd og gode gerninger, løn og straf.

Gud er alvidende. Denne bibelske opfattelse understreges endnu mere i den talmudiske periode, hvor det hævdes, at alt er forudset, både menneskers gode og onde handlinger. Men igen kan det enkelte menneske selv vælge, hvordan det vil handle.

Gud er evig. Gud har skabt verden, og derfor var Han også til inden skabelsen, ligesom Han vil fortsætte med at eksistere, når alt andet er slut.

Gud er uforanderlig. I en verden, hvor alt er under forandring, er alene Gud det faste holdepunkt for alle skabninger.

Guds magt og visdom manifesterer sig i **verdens skabelse**, som alene er Hans værk. Der er ingen dæmoniske kræfter, som kæmper mod Gud, ingen dualisme, ingen kamp mellem lys og mørke, mellem ondt og godt. Alt er skabt af Gud, og i al sin forskellighed er verden en helhed. Skabelsesværket blev afsluttet med indstiftelsen af **shabbat**. Den skal give hvile og ny kræfter til alle skabninger, som så at sige skal efterligne Guds skabergerning i 6 dage og ophøre den syvende.

Guds gerning ophørte ikke med skabelsen. Han er fortsat optaget af sine skabningers ve og vel, og det **guddommelige forsyn** styrer verden. Harmonien mellem Gud og det skabte blev imidlertid ødelagt med Adams og Evas syndefald,

³ Når der i det følgende henvises til *Talmud* menes der *Talmud Bavli*, som kom til at blive den dominerende version, og der angives navnet på talmudtraktaten og sidetallet. Citatet her er fra *Berakhot* 33b.

og lige siden har menneskeslægten været ulydig og har gjort oprør. Historien viser en lang kæde af oprør og straf, undertrykkelse og befrielse, anger og nåde, fortjeneste og belønning. Det historiske forløb har et formål og en moralsk basis. Universel fred, menneskelig samhørighed og erkendelsen af Gud vil ske "ved dagens ende", der vil komme en ny himmel og en ny jord. Gud er den retfærdige og nådige dommer, og det er menneskenes frie valg, hvornår de vil efterleve Guds love fuldt ud, så Hans plan for verden kan fuldendes.

Det bånd, der er mellem Gud og verden, afspejles i det bånd, der er mellem **Gud og Israel**. Israel indgik en pagt med Gud som forpligter folket mere end noget andet folk. Israel vil få større belønning end andre folk, men det vil også blive straffet hårdere end andre for sine synder - netop fordi folket har indgået denne pagt. Israel vil i sidste instans blive udfriet af Gud, og denne frelse vil også omfatte alle andre folkeslag, som vil blive bragt nær til Gud.

Pagten med Israel består i Guds lære og lov, i **Tora**. Denne består af moralske og åndelige principper, som udmøntes i praktiske regler, **Halakha**. Denne Tora gælder kun for Israels folk, alle ikke-jødiske folk skal blot følge en universel moralsk kodeks, som fremgår af Bibelen, men blev formuleret senere i de syv noakidiske love (forbud mod afguderier, blasfemi, mord, visse former for incest, tyveri og spisning af levende dyr samt påbud om at etablere domstole).

Teodicé-problemet (Guds retfærdighed), forsøget på at bringe troen på den guddommelige retfærdighed i overensstemmelse med den faktiske ondskab i verden og de lidelser, der også rammer de gudfrygtige, er et genkommende problem. Det besvares med, at menneskets forståelse og viden er begrænset, ligesom dets korte liv kun giver det mulighed for kortvarig erfaring. Guds formål med hændelserne kan derfor ikke altid fattes, men står som uforståelige og uretfærdige, sådan som vi ser det i Jobs Bog.

I det lange løb vil det imidlertid vise sig, at retfærdigheden sker fyldest, og mennesket må tro på og stole på Gud, netop fordi det indser sine egne erkendelsesmæssige begrænsninger.

Forholdet mellem Gud og mennesker er det helt afgørende i den jødiske tro. "Du skal elske Herren, din Gud, af hele dit hjerte og med hele dit sind og af al din evne", som der står i Femte Mosebog kapitel 6 vers 5. Men dette betyder ikke

betingelsesløs underkastelse uden spørgsmål og tvivl. Den direkte kontakt mellem mennesket og Gud er åben, der er ikke bare plads til bøn og lovsigelse, men også til kritik og pinagtige spørgsmål. Hverken i bibelen eller i de senere jødiske skrifter straffes mennesket for sin kritik af Gud, ikke engang Jobs skarpe anklager udløser en straf, tværtimod. Forholdet mellem Gud og mennesker ses som en uafbrudt udvikling af mennesket til det bedre. Det optrænes så at sige fra at handle ondt til at handle godt. Løn og straf er midler hertil, ikke et mål i sig selv. Målet er kærlighed til Gud og dermed også til andre mennesker.

Denne **kærlighed til Gud** har sin basis i bibelens beretning om, at Gud skabte mennesket i Guds billede⁴ - *imago dei*. Dette fortolkes således, at mennesket har evne og pligt til at efterligne Gud - *imitatio dei* - og følge Hans veje. I Mosebøgerne gentages det igen og igen, at folket skal være helligt, fordi Gud er hellig, og at mennesket skal være kærligt og hjælpsomt, fordi Gud er det. Men *imitatio dei* betyder i jødisk lære ikke at stræbe efter at blive som Gud selv, eller endog at blive Gud, men at *gå ad alle Hans veje*⁵, det vil sige at handle og opføre sig sådan som Gud selv gør det. Mennesket skal gøre, hvad der er godt i Guds øjne, og det er således ikke tilstrækkeligt at undlade at gøre, hvad der er ondt i Guds øjne. Gud er kærlig, retfærdig og tilgivende, og derfor skal mennesket også være det. Det betyder, at Guds (JHVH) kærlighed afbalanceres af Guds (Elohim) retfærdighed⁶, af Guds ret, og kærligheden er derfor ikke enerådende, men begrænses af retten. Mennesket skal ikke gå til ekstremer i sine forsøg på at "gå ad alle Guds veje". Der findes en "gylden middelvej", en afbalancering af de forskellige etiske krav.

Idealet om at nå op til Guds fuldkommenhed er et uopnåeligt mål, som mennesket alligevel altid skal stræbe efter, og derfor er menneskets situation ikke statisk, men skal være et utrætteligt forsøg på at forbedre sig etisk.

Dette nære forhold til Gud afspejles også i ordvalget i Talmud og Midrash. Gud tillægges nye navne, der understreger Hans enhed og ophøjethed, som for eksempel "Magten" (Ha-Gevura), "Den Nådige" (Rachmana), "Den Hellige, velsignet være Han" (Ha-Kadosh Barukh Hu) og "Himmelen" (Ha-Shamayim),

⁴ Se 1. Mosebog 1:27.

⁵ Se 5. Mosebog 10:12.

⁶ JHVH er et af de hebraiske navne på Gud, det såkaldte tetragram (firebogstavsnavn), som jøder traditionelt ikke udtaler. Elohim er et andet.

"Den Allestedsnærværende" (Ha-Makom) og "Verdens Herre" (Ribbono shel Olam). Samtidig hermed beskrives Gud som meget nær menneskene, som en kærlig fader, man kan tale direkte til uden frygt og i stor fortrolighed. Allerede i Første Mosebog (kapitel 18) forhandlede Abraham med Gud om at spare hele Sodoma, såfremt der blot fandtes 50-45-40-30-20, ja blot 10 retfærdige!

I Fjerde Mosebog (kapitel 14) går Moses ikke bare i forbøn for sit ulydige og genstridige folk, da Gud som straf vil udrydde det, men Moses afviser også Guds tilbud om at gøre ham til et større og mægtigere folk. Heller ikke Moses er alvidende, omend han er en stor skikkelse i jødedommen. I en fortælling i Talmud (Menachot 29b) hedder det:

Da Moses steg op i himmelen fandt han Den Hellige, velsignet være Han, i færd med at sætte kroner på nogle af Toraens bogstaver. Moses sagde: "Verdens Herre, hvad skal dette betyde?" og Gud svarede: "Der vil komme et menneske i en senere slægt ved navn Akiva ben Josef, som vil kunne udlede mange love af hvert enkelt tegn". Moses bad om at måtte se ham, og han kunne sætte sig bagest i Rabbi Akivas lærehus, hvor tolkningen af Toraen blev diskuteret mellem Akiva og hans elever. Moses forstod ikke hvad de talte om og følte sig svag, men da eleverne spurgte Akiva om, hvorfra han havde sin tolkning, svarede Akiva: "Dette er loven, som Moses modtog på Sinai bjerg!" Moses gik beroliget tilbage til Gud og sagde: "Verdens Herre, du har sådan et menneske, og alligevel giver du Toraen gennem mig". Han svarede: "Stille, sådan har jeg tænkt det".

Denne historie skal naturligvis ikke opfattes bogstavelig, men den viser jødernes fortrolighed og tillid til Gud. Samtidig bekræfter fortællingen det gamle jødiske ord der siger, at Toraen har 70 ansigter, at den kan og skal tolkes på ny hele tiden. Det er noget positivt at finde nye facetter af Toraen og se den ud fra nye synsvinkler.

Der er mange andre historier i Talmud og Midrash, hvor Gud også optræder i meget menneskelig skikkelse og taler direkte med sit folk. Brugen af sådanne metaforer skal ikke forstås antropomorfisk, men blot som et forsøg på at påvise det nære forhold mellem Gud og Israel på trods af alle de ulykker, der har ramt folket. Det er en opfordring til absolut tillid og kærlighed til Gud og tro på, at folket i sidste instans vil blive frelst.

Næstekærligheden begrundes i budet om at elske sin næste (3. Mosebog 19:18) og den fremmede (vers 34) som sig selv. Ligesom mennesket er skabt i

Guds billede, således er næsten det også, og hans værdighed og værd skal derfor respekteres. Og ligesom Gud elsker mennesket, således skal det også elske sine medmennesker. Det vil sige, at det enkelte menneske både skal elske og respektere sig selv, ligesom det også skal elske og respektere sin næste, som jo ligner ham selv. Kærlighed til sig selv er en forudsætning for at vide, hvad kærlighed til medmennesket indebærer, og kærligheden skal være for næstens egen skyld, han skal ikke blot være objekt for en selvisk og blind kærlighed.

Kravet om næstekærlighed styrer konkret moralsk handling, idet man både har pligter i forhold til sig selv og til sin næste.

Pligten over for sig selv prioriteres højere end pligten over for andre, hvis omstændighederne i øvrigt er nøjagtigt de samme, men man må ikke frelse sit eget liv ved at tage en andens liv, idet alle menneskers liv har lige stor værd. På samme måde må man ikke ofre ét menneskes liv for at frelse mange liv, et liv er et liv.

Gudsforestillingerne i bibelen er således yderst varierede og udvikles yderligere i den talmudiske periode. Det er denne mangfoldighed og uhyre store tolerance over for mangfoldigheden, der gjorde det muligt for jøderne at tolke videre op gennem middelalderen både inden for jødisk filosofi og inden for jødisk mystik.

2. Jødisk filosofi i middelalderen

Da jøderne i 600- og 700-tallet kom under arabisk-muslimsk styre, blev de også i stigende grad påvirket af det rige intellektuelle liv, der opstod i de nye arabisksprogede centre, hvor mange folkeslags lærde kunne mødes og udveksle viden, traditioner og kultur. Den græske filosofi blev genopdaget og oversat til arabisk, hvorved den blev tilgængelig for alle lærde uanset baggrund. Den kom til at inspirere til og påvirke islamisk filosofi, og begge systemer påvirkede jødiske lærde, som i 900-tallet begyndte at skrive jødiske filosofiske værker. Særligt den muslimske retning, Kalam, og neoplatonisme og aristotelisme inspirerede de jødiske filosoffer, som hovedsagelig koncentrerede sig om forholdet mellem religion og filosofi. Filosofferne følte, at intellektuelle undersøgelser var nødvendige for det religiøse liv, og at der ikke var nogen egentlig modsætning mellem tro og viden, idet menneskelig fornuft var troværdig og bibelsk teologi rationel. Hovedpunkterne var Guds eksistens og natur og relationerne mellem Gud

og mennesker. I princippet er det de samme forestillinger om Gud som tidligere, men de forsøges altså bevist ud fra filosofiske systemer. Det største problem var at forklare bibelens antropomorfe udtryksmåder om Gud, ikke mindst fordi en del ikke-jøder anklagede jødedommen for at tro på en legemlig gud.

Den største jødiske filosof, Moshe ben Maimon, der også er kendt under navnet Maimonides, begynder således sit filosofiske hovedværk *More Nevukhim*, Vejviser for de Rådvilde, med at afvise en bogstavelig forståelse af alle de passager i bibelen, der taler om Gud, som om Han har legemlige attributter. For at fastholde Guds enhed og ulegemlighed beskriver filosoferne Gud med negative udsagn.

I stedet for at sige, at Gud er god eller vis, udtrykkes det negativt med, at Gud ikke er ond eller ikke er uvidende. Maimonides opstillede 13 trosprincipper, som kunne give udtryk for det han opfattede som det væsentligste i jødisk tro. De 13 principper er:

(1) Gud har skabt alt; Gud er: (2) én; (3) ulegemlig; (4) evig. (5) Kun Gud må tilbedes. (6) De bibelske profeters ord er sande. (7) Moses er den største profet. (8) Hele Toraen blev givet til Moses. (9) Toraen er uforanderlig og evig. (10) Gud kender alle menneskers gerninger og tanker. (11) Gud belønner dem, der holder Hans bud og straffer overtrædelser. (12) Messias vil komme. (13) De døde vil genopstå.

Disse trosartikler kunne danne basis for afgørelsen af, hvorvidt en bestemt opfattelse kunne anses for at være grundlæggende, og de blev brugt i diskussioner af vigtige elementer i jødedommen som menneskets frie vilje, individuelt forsyn og skabelsen af intet. Men alene formuleringen af sådanne principper vakte en vis modstand, fordi jødedommen mere har den indstilling der siger "du skal gøre" end "du skal tro". Alligevel var der mange senere filosoffer, som arbejdede videre på basis af dem. Formålet var at udtrykke eksplicit det, der kendetegnede den jødiske tro, både for at styrke de religiøse jøder og for at imødegå det religiøse pres, som kristendommen lagde på jøderne.

Selv om de jødiske filosoffer fastholdt det væsentlige i den jødiske tro, vakte deres rigoristiske filosofiske udtryksmåde også modstand blandt mange jødiske lærde. De følte, at den berøvede jøderne deres traditionelle nære forhold til en personlig Gud, der er kærlig og medfølelse, men også retfærdig dømmende og krævende. På samme tid som jødisk filosofi nåede sit højdepunkt i 1100-tallet opstod der en stærk modsatrettet bevægelse, nemlig *Kabbala* - jødisk mystik.

3. Jødisk mystik - Kabbala

Kabbala betyder egentlig tradition og betegner i sin bredeste betydning al jødisk mystik og alle jødiske esoteriske (kun for indviede) bevægelser lige fra slutningen af Det andet Tempels tid i år 70. I den snævrere betydning bruges Kabbala om esoterisk lære og mystik fra 1100-tallet og fremefter. Allerede i Mishna advarede de lærde mod, at uindviede beskæftigede sig med sådanne spekulationer, med ordene (Hagiga 2:1):

"Det ville være bedre for den, der spekulerer på følgende fire ting, om han ikke var blevet født i denne verden, nemlig: hvad der er ovenfor, og hvad der er nedentil, hvad der går bagud, og hvad der vil ske i fremtiden". Ikke desto mindre kender vi til mange fremtrædende lærde, der selv var aktive inden for sådanne spekulationer, der blev kaldt for *Maase Merkava*, Tronvognens Mysterier, og *Maase Bereshit*, Skabelsens Mysterier.

Det kunne gå selv de lærde ilde, hvis de begav sig ind i kontemplation og ekstase, det der kaldtes "nedstigning til Merkava" via indtræden i Pardes for at skue tronvognen. En fortælling i Talmud (Hagiga 14b) lyder: "Fire lærde gik ind i Pardes (Paradis). Shimon ben Azzai "så og døde". Ben Zoma "så og blev ramt af sindssyge". Elisha ben Avuja, som derefter blev kaldt *acher* - en anden - "skar rødderne over" og forlod altså jødedommen. Kun rabbi Akiva "gik ind i fred og gik ud i fred". Det er den samme Rabbi Akiva, som vi hørte om i historien om Gud og Moses, og Rabbi Akiva er således både legitim repræsentant for den rabbiniske jødedom og for den jødiske mystik.

Denne tidlige mystik, som udvikledes i de følgende 1000 år, forsøgte ikke at begribe Guds sande natur, men ville blot prøve at fremstille synet af tronvognen og Guds guddommelige stråleglans. Med fremkomsten af den egentlige Kabbala i Provence og Spanien i 1100- og 1200-tallet, som var stærkt påvirket af filosofiske retninger og specielt af neoplatonismen, sættes Guds eksistens i focus. Som i filosofien ønsker man at ophæve modsigelsen mellem Guds enhed og Guds eksistens eller liv, og derfor mente mange kabbalister, at Gud havde to komplementære aspekter: *Gud Selv* og *Gud den Åbenbarede*. Om *Gud Selv*, som blev kaldt *Ein Sof* - Den Uendelige - kunne man i lighed med filosofferne ikke udsige noget som helst. *Ein Sof* er totalt skjult for mennesker og intet kan åbenbares. Derimod kan *den åbenbarede Gud* erkendes via Hans skabelse og handlinger. Guds eksistens

eller liv åbenbares via 10 emanationer, der kaldes de 10 *Sefirot*, som er symbolske aspekter af den åbenbarede Guds liv. Disse *Sefirot* er en integreret del af den guddommelige enhed og ikke noget, der er skabt uden for Gud. De kan opfattes som en slags symbolske attributter til Gud, som facetter af Guds åbenbaring, og kun helheden af disse *Sefirot* beskriver fyldestgørende den levende Guds aktive liv. De ti *Sefirot* skal forstås som et symbolsk system, og interessen gælder således ikke disse *Sefirot*'s "egen natur", men deres symbolske manifestationer af Guds personlige, individuelle identitet.

De ti *Sefirot* fik hver især forskellige navne og indgik i forskellige symbolske systemer som for eksempel etiske og kosmologiske. De blev ofte fremstillet som et træ med trækronen nedad, eller som et menneske med hoved og arme og ben.

Øverst var *Keter* - Krone - under den var på hver side *Chokhma* - Visdom - og *Bina* - Indsigt og under dem igen *Chesed* - Kærlighed - og *Din* - Dom. Midt under dem kom *Tiferet* - Skønhed - og under den på hver side *Nezach* - Storhed - og *Hod* - Majestæt. Midt under dem kom *Jesod* - Basis - og derunder *Malkhut* - Kongedømme som den sidste.

Disse ti Sefirot kunne også få tillagt nogle af Guds navne, og i det etiske symbolske system var det bibelske figurer, som repræsenterede specifikke etiske attributter.

Således fik fjerde, femte og sjette *Sefira* tillagt patriarkerne, så at *Chesed* - Kærlighed - betegnede Abraham, *Din* - Dom - var Isak og *Tiferet* - Skønhed - Jakob. *Nezach* - Storhed - fik tillagt Moses, *Hod* - Majestæt - Aron, *Jesod* - Basis - Josef, og endelig *Malkhut* - Kongedømme - David.

Mulighederne var ubegrænsede, og der var store forskelle i præsentationerne op gennem tiderne, men også stor enighed om basale motiver. Fælles for alle systemerne var, at den Gud, der manifesterer sig i disse *Sefirot*, er den samme Gud som i den traditionelle ikke-mysticistiske opfattelse. Derfor var der ingen modstand mod Kabbala i de rabbiniske kredse, og ofte var fremtrædende rabbinere og lovkyndige selv kabbalister.

Med tiden blev Kabbala mindre og mindre esoterisk, og specielt i 1600-tallet påvirkede den også brede folkelige kredse i form af **luriansk Kabbala**. Isak Luria, der levede i Safed i det nordlige Israel midt i 1500-tallet, udviklede den kabbalistiske lære med en ny terminologi og en mere kompleks symbolisme. Den lurianske Kabbala var stærkt præget af katastrofen i 1492, hvor alle Spaniens jøder

blev tvangsdøbt eller fordrevet, idet eksil og forløsning indtager en dominerende plads. Det kosmiske forløb forstås nu som en vekselvirkning mellem eksil, *galut*, og forløsning, *tikkun*, og menneskets vigtigste opgave bliver at udvirke *tikkun*, forløsning fra eksilet. Det enkelte menneskes handlinger forbereder vejen for den endelige genopretning. Ved hjælp af opfyldelse af Toraens bud, inderlig bøn og gode gerninger kunne mennesket ifølge Isak Lurias lære påvirke det guddommelige, så at sige hjælpe Gud med at genoprette den guddommelige harmoni, der var blevet ødelagt under skabelsen.

Messias' komme bliver således et resultat af en fuldført *tikkun*, og Israels frelse betyder frelse for alle mennesker, fordi alt bliver ført tilbage til sin rette plads. Omvendt kunne mennesket også forsinke *tikkun*-processen ved at handle ondt.

Gud og mennesker var hermed blevet tæt forbundet på en helt anden måde end i Bibelen og i Talmud, hvor Gud er upåvirket af menneskenes og af verdens tilstand, selv om Han har medfølelse med sine skabninger.

Den lurianske Kabbala blev i omarbejdet form optaget i *chasisidismen*, en fromhedsbevægelse der opstod i Østeuropa i begyndelsen af 1700-tallet. Den messianske lære fra den lurianske Kabbala blev svækket, fordi den havde været medvirkende årsag til *Shabtainismen*, den falske messias-bevægelse i 1660'erne. Det enkelte menneske kunne fortsat bidrage til *tikkun*, men kun med henblik på sin egen frelse. Den messianske frelse var nu uafhængig af mennesker, kun Gud kunne udvirke den endelige frelse af alle mennesker. Gud og universet med alle skabninger opfattes som en helhed, og der findes ingen egentlige barrierer mellem Gud og mennesker. De tilsyneladende grænser mellem Gud og mennesker kan overskrides ved hjælp af inderlige og altopslugende bønner. Mennesket skal trods sine synder og fejl glæde sig over at være kaldet til at tjene Gud, hvorved den guddommelige glæde foroven vækkes og velsignelse udbredes. Forholdet til Gud præges dog ikke blot af glæde, men også af kærlighed og ærefrygt. Gode gerninger og efterlevelse af alle budene er intet værd uden kærlighed og ærefrygt. Det vigtigste element i chasisidismen er relationen mellem det enkelte menneske og Gud, en følelse af stærk tilknytning til og samhørighed med Gud, den såkaldte *devekut*. Denne *devekut* skulle besjæle mennesket i alle dets gøremål, også de mest dagligdags, og Tora-studier og bøn var et middel til at opnå denne *devekut*.

Chasisidismen blev en stærk og talrig folkelig bevægelse, som især vandt udbredelse i Østeuropa. Ganske vist var der i begyndelsen stor modstand mod

chaidismen i de traditionelle rabbiniske kredse som frygtede, at denne folkelige bevægelse ville udvirke et skisma i jødedommen, især fordi den forkastede rabbinisk autoritet og ikke lagde så stor vægt på studier og viden, men mere på følelser og bøn. Men efter godt 100 år blev chaidismen accepteret af alle som en legitim del af den traditionelle jødedom, ikke mindst fordi den moderne tids religiøse opbrud med oplysningsbevægelser og nye filosofiske systemer samt ikke mindst emancipationen og verdsliggørelsen blev en langt større trussel.

Jødedommens forestillinger om Gud fremgår altså af Bibelen og den talmudiske litteratur og af middelalderens filosofi og mystik, men det betyder ikke, at disse tre store områder har dannet klart adskilte "skoler".

Det er snarere sådan, at ideer fra disse tre områder har blandet sig og er indgået i en tradition eller i mange traditioner, som alle er blevet opfattet som netop "traditionelle" og dermed legitime. Da jøderne i den vestlige europæiske og amerikanske verden i hvert fald op til år 1800 og i den østeuropæiske og orientalske verden op til 1900-tallet stort set fulgte de vedtagne love og normer, nemlig *Halakha*, er det først i nyere tid, at formuleringer af Gudsforestillinger har fået en vis betydning. Det er ikke sket ud fra indre behov, men mere ud fra påvirkninger og til tider krav fra den kristne verden. Jødiske filosofers problemstillinger i de sidste 200 år er således ofte mere præget af den kristne omverden end af jødisk religion og tradition, og jeg vil ikke komme ind på dem her. Derimod kan det være relevant at se på, hvordan de tre hovedretninger inden for nutidens jødedom formulerer Gudsforestillingerne.

4. De tre religiøse hovedretninger i nutiden

Den traditionelle jødedom, der som regel, men egentlig misvisende, kaldes den ortodokse retning, blev i 1800-tallet splittet op i forskellige retninger, der ville ændre gudstjenesteformerne og jødisk praksis, så det hele kom mere i overensstemmelse med det kristne eller verdslige samfunds skik og brug. I dag kan man tale om tre store retninger, selv om også disse er indbyrdes forskellige, nemlig den ortodokse jødedom, reformjødedommen og konservativ jødedom. Reformjødedommen har brudt mest radikalt med traditionerne, medens de konservative indtager en mellemposition.

Den ortodokse retning fastholder den traditionelle opfattelse af Gud, således som den er udviklet i Bibelen, Talmud, Midrash· filosofi og mystik: Gud har skabt og opretholder alt, Gud er almægtig, alvidende og universel, Gud ser og hører alt og er altså en personlig Gud. De ortodokse er egentlig ikke interesseret i teologi og i at gøre sig forestillinger og tanker om Guds natur, men mennesket kan lære at forstå Guds vilje ved at studere Tora og udføre budene.

Reformjødedommen opfattede i starten Gud som en åndelig kraft i universet, der opretholder orden i naturen og moralsk opførsel hos mennesker; de bibelske historier og mirakler er da bare legender.

Senere gik opfattelsen mere i retning af en personlig Gud, men det skal ikke forstås, som om Gud er et menneske eller menneskeagtig. Guds ånd er derimod i mennesker og i verden, i menneskehedens historie og specielt i jødernes historie. Ifølge den ledende reformteolog Eugene Borowitz⁷ vil den sande opfattelse af Gud inspirere til Toratroskab og bevare det jødiske folk. Fornægtelse af Gud vil medføre kaos i samfundet. Nogle mener, at Gud er en del af naturen og en levende magt i universet, andre at Gud er den kraft mennesket føler, når det kæmper for at udvikle sig moralsk.

Den konservative jødedomms opfattelse af Gud er umådelig varieret. Nogle tror på en personlig overnaturlig Gud, der ser og hører alt og findes overalt, ifølge andre fylder Guds eksistens hele verden. For professor i jødisk etik og mystik Abraham Joshua Heschel⁸ var Gud en realitet, idet mennesket kunne føle Guds ånd eller nærvær i universet og i morallovene, ja i alt. Der er imidlertid også den opfattelse, at der eksisterer en to-vejs-kommunikation mellem Gud og mennesket, så at mennesket kan opnå en slags kontakt med Gud.

5. Holocaust - "Det Onde"

Opfattelsen af Gud som en personlig Gud aktualiserer netop i vor tid problemet med "Det Onde". Hvordan kan en god og alvidende Gud tillade så uhyrlig en ondskab som *Holocaust* - på hebraisk *Shoa* - mordet på seks millioner jøder under den nazistiske terror?

⁷ Født 1924. Professor i Religious Thought ved rabbinerseminaret Hebrew Union College i Cincinnati.

⁸ Født 1907. Var professor ved det konservative Jewish Theological Seminary i New York fra 1945-1972 og skrev i 1955 *God in Search of Man*.

De traditionelle jødiske svar på "Det Onde" har i årtusinder været: "For vore synders skyld straffer Gud os". Eller: "Via vor død helliger vi Guds navn" - altså *Kiddush Ha-Shem*. Eller: "Vi lider fordi andre har syndet" - altså Israel er "den lidende tjener". Eller: Israels folk får stillet sin tro på prøve, på samme måde som Abraham, da han blev bedt om at ofre Isak - altså *Akeda*.

For mange jøder har disse traditionelle svar ikke været tilstrækkelige eller acceptable i forhold til uhyrligheden af Holocaust⁹. Den ortodokse filosof Eliezer Berkovits¹⁰ er en af de få, der har vovet at gøre sig overvejelser om Guds formål med *Shoa*. Han indleder sin bog *Faith after the Holocaust* (1973) med at konstatere, at den kristne antisemitisme var en forudsætning for den nazistiske antisemitisme, og at dette faktum er den nødvendige baggrund for enhver diskussion af Holocaust. Han mener, at Holocaust er et af mange tilfælde af Holocaust i jødernes historie, og at jøderne har oplevet meget andet i forholdet til Gud end sådanne katastrofer. Derfor er der ikke nogen grund til at forkaste troen på Gud, sådan som nogle jøder har gjort. Snarere end at konkludere, at Gud er død, stiller han det spørgsmål, om Gud er for langmodig og nådefuld over for syndere. Mennesket kan nemlig umuligt forestille sig, at Gud skulle have forårsaget denne katastrofe og ladet de seks millioner myrde, fordi de var syndefulde. Han mener, at Holocaust var en absolut uretfærdighed, som Gud så at sige tolererede. Derfor indfører han det bibelske begreb¹¹ *Hester Panim*, at Gud uforklarligt og uforståeligt skjuler sit åsyn for mennesket, uden at det har begået nogen åbenbar synd. *Hester Panim* kan også være nødvendig, for at mennesket kan få mulighed for at handle og selv vælge, om det vil handle godt eller ondt - det har en fri vilje. Gud kan både skjule sig og frelse mennesket, begge aspekter er en del af den Gud, som mennesket ikke kan fatte. Berkovits tilskriver staten Israels genfødsel en vigtig teologisk betydning, idet han ser den som resultat af en nutidig åbenbaring, der kan forny muligheden for jødisk tro også efter Holocaust.

⁹ Se Steven T. Katz: *Post-Holocaust Dialogues. Critical Studies in Modern Jewish Thought*. New York 1983. Samme: *Jewish Philosophers*. New York 1975 (benyttet her).

¹⁰Født 1900. Var professor i jødisk filosofi ved det ortodokse Hebrew Theological College i Chicago. Skrev *Faith after the Holocaust*, 1973.

¹¹F. eks. 5. Mosebog 31: 17-18, hvor begrebet optræder som straf for at bryde pagten med Gud.

En anden ortodoks filosof, Emil Fackenheim, der selv har været i KZ-lejr, giver andre svar på Holocaust-problemet. I sin bog *God's Presence in History* (1970) afviser han totalt, at Holocaust kan gives en teologisk forklaring eller mening, og i lighed med Berkovits forkaster han de traditionelle jødiske forklaringer på "Det Onde". Fackenheim hævder, at Bibelens levende Gud stadigvæk er til stede i jødisk historie, endog i Auschwitz, selv om mennesket ikke kan forstå, hvad Gud gjorde der, eller hvorfor Han tillod det.

Som Martin Buber mener Fackenheim, at Gud åbenbarer sig i det personlige møde med jøder og med Israel, i et Jeg - Du møde. Israels historie er en lang række af epokegørende hændelser, og Holocaust er en af disse hændelser. Selv om det er uforståeligt, må mennesket stadigvæk bekræfte sin tro på Gud, nøjagtigt som Job gjorde det. Fackenheim drager den lære af Auschwitz, at "det er forbudt for jøder at give Hitler en posthum sejr". Det er en hellig pligt for jøder at overleve som jøder, at fortsat tro på Gud og på Guds frelse, så jødedommen ikke forsvinder. At sige nej til Hitler indebærer at sige ja til Guds stemme, sådan som den lød fra Sinai. Selv om Gud ikke frelste sit folk i Auschwitz, ser Fackenheim dog et levende bevis på Guds fortsatte frelsende nærvær i staten Israels oprettelse og i det jødiske folks fortsatte eksistens.

Jeg har nu forsøgt at give et indtryk af "nogle jødiske opfattelser af gudsbegrebet". Jeg må understrege, at der kun er tale om "nogle", og at disse "opfattelser" er formuleret af fremtrædende lærde igennem mere end totusind år. Hvad de enkelte jøder i de samme totusind år har ment og troet ved vi ikke, men vi ved, at der er en stærk jødisk tradition for at stille spørgsmål snarere end at give svar. Som jeg startede med at sige: Hvor der er to jøder, er der tre opfattelser ...

Litteraturliste (se også noterne):

Dan, Joseph: *Jewish Mysticism & Jewish Ethics*. University of Washington 1986.

Hartman, David: *Maimonides. Torah and Philosophic Quest*. Philadelphia 1986.

Husik, Isaac: *A History of Mediaeval Jewish Philosophy*. Philadelphia 1948 (1916).

Idel, Moshe: *Kabbalah. New Perspectives*. Yale University 1988.

Jacobs, Steven L. (ed.): *Contemporary Jewish Religious Responses to the Shoah*. New York 1993.

Krag, Helen og Margit Warburg (red.): *Der var engang ... Amol iz geven ... Jødisk kultur og historie i det gamle Østeuropa*. København 1986.

Pines, Shlomo: *Moses Maimonides: The Guide of the Perplexed*. Chicago 1963.

Raphael, Marc Lee: *Profiles in American Judaism. The Reform, Conservative, Orthodox, and Reconstructionist Traditions in Historical Perspective*. Cambridge 1984.

Rosenthal, Gilbert S.: *The Many Faces of Judaism. Orthodox, Conservative, Reconstructionist & Reform*. New York 1978.

Scholem, Gershom: *Major Trends in Jewish Mysticism*. New York 1978 (1946).

Trautner-Kromann, Hanne og Salomon Schulman (red.): *Dopet eller döden. Judiskt liv i det medeltida Spanien*. Stockholm/Stehag 1996.

Twersky, Isadore: *Introduction to the Code of Maimonides (Mishneh Torah)*. New Haven 1980.