

Fariséer mellan svensk protestantism och Tredje riket —

en bakgrundsteckning till Hugo Odebergs «Fariséism och kristendom»

HÅKAN BENGTTSSON

Håkan Bengtsson (född 1962) är disputerad i bibelvetenskap, inom Nya testamentet. Avhandlingen handlade om bibelkommentarer i Qumrantexterna. Han har undervisat i många år på Högskolan Dalarna, på Uppsala universitet och på Södertörns högskola inom ämnen som bibelvetenskap (Nya och Gamla testamentet), judendom, kristendomens historia och om religioners roller i politiska konflikter. Han har också varit delaktig i svensk judisk-kristen dialog och är medlem av Samarbetsrådet för judar och kristna i Stockholm. Till författarens forskningsintressen hör Dödahavsrollarna, tidig kristen konst i Rom, hermeneutik och för närvarande ett projekt om bibelforskning och antisemitism i vilket denna artikel är ett bidrag.

Till formatet mäter Hugo Odebergs bok *Fariséism och kristendom* bara drygt hundra sidor. Få svenska böcker har dock som denna nått fram till präster, teologistuderande och kyrkfolk under 1900-talets senare hälft. Många är de som anser att denna lilla skrift har givit dem en ny syn både på vad fariséer är och, framförallt, vad sann kristen fromhet innebär.¹ Men boken har också fått kritik. Redan vid den första upplagens publicering 1943 påpekar recensenter att Odeberg driver en dogmatisk tes, snarare än beskriver historiska förhållanden. Under senare år har kritiken mot *Fariséism och kristendom* varit ihärdig från representanter för judisk-kristen dialog i Sverige. Man anser att Odebergs bok är orättvis mot judiskt tänkande och tro, trots att den lyfter fram förtjänster hos fariséerna. I denna artikel skall jag försöka teckna förhållandena bakom bokens tillkomst, dess mottagande

och skissa en hypotes kring vad som kan ha varit Hugo Odebergs syfte med boken. Jag skall framförallt bidra med kritiska reflektioner kring de sätt som judisk fromhet presenteras på i *Fariséism och kristendom*. Till förutsättningarna hör att författaren till denna artikel själv är delaktig i judisk-kristen dialog och förfäktar principen att varje religiös tradition har rätten att bli presenterad på ett sätt som gör att dess egna anhängare känner igen sig och kan bejaka de väsentligaste dragen i presentationen.

Hugo Odeberg var professor i biblisk teologi med Nya testamentets exegetik i Lund 1933–1964. Hans eftermäle går antingen i positiva eller negativa ordalag. På den positiva sidan hörs röster om hans mångfacetterade lärdom i språk och framförallt i judiskt mystiska texter, hans briljanta utläggningar av bibeltexter, hans uppskattning av estetik, en person med värme och med något underfundig humor. På den negativa sidan ges bilden av den oförstådde enslingen, den under kriget nazistiskt engagerade, den världsfrånvände professorn som periodvis hade problem med alkohol. Kort sagt, det är motsägelsefulla röster som alla beskriver Hugo Odeberg. Trots allt håller de flesta med om att en av hans bestående gärningar inom svensk bibelforskning var att framhålla den avgörande rele-

¹ Rune Söderlund, «Systematisk-teologiska reflektioner över Hugo Odebergs «Fariséism och kristendom»», 107–122 i *Hugo Odeberg: Till 100-årsminnet av hans födelsedag*, Lutherstiftelsens skriftserie nr 13 (Göteborg: Lutherstiftelsen, 1998), 107 och Erik Petré, «Till debatten om Odebergs «Fariséism och kristendom»», 665–667 i *Svensk Pastoralteologisk Tidskrift* 22 (2005).

vansen av den judiska, främst den fariseiska traditionens betydelse för att kunna förstå Nya testamentets texter. Tillsammans med sin kollega på motsvarande professorsstol i Uppsala, Anton Fridrichsen, lämnade han ett epokgörande bidrag till den svenska bibelforskningen angående judendomens relevans. De tidiga kristna församlingarnas tankevärld och texter blir inte korrekt beskrivna om man bortser från att de har sin bakgrund i judendomen. Under 1940- och 50-talen uppfattades denna forskning som innovativ och nydanande.² Värt att notera är att Gustaf Wingren framställer konsekvenserna av Fridrichsens och Odebergs exegetik som «judaiserande».³ Wingren menar att uppsaliensisk och lundensisk exegetik sedan 1930-talet – läs: sedan Odeberg och Fridrichsen började påverka exegetiken i Sverige – har förminskat och trivialiserat skillnaden mellan urkristendomen och judendomen. Den vetenskapliga metoden inskränks till att utröna den tidiga kristendomens beroende av judendomen. Exegetiken får på detta sätt en monopoliserande position vad avser tolkningen av Bibelns texter, enligt Wingren.

Om Fridrichsens insats för belysandet av Nya testamentets texter med judiskt material skedde främst genom hans doktoranders forskning på judiska och nytestamentliga texter, ägde Odeberg själv god kompetens i judiska texter, både rabbiniska, apokalyptiska och mystiska texter. Dessa texters betydelse fick han lära känna under sin tid som doktorand i London. Avhandlingen som publicerades 1928 var en textkritisk utgåva av en judisk skrift, som han kallade 3:e Henoksboken, en skrift som beskriver olika himmelsvisioner. I en religionshistorisk inriktad kommentar till de första kapitlen i Johannes-evangeliet märks också Hugo Odebergs nära förtrogenhet med judiska texter. Under hans senare tid i Lund skedde främst inflytandet genom lördagsseminariet *Erevna* (grek. «efter-

forskning», «utredning», motsv. hebr. *midrash*) med tillhörande tidskrift.⁴

Om man skall försöka att sammanfatta Odebergs «judaiserande» inflytande på den svenska kyrkliga publiken måste det ena forumet sägas vara *Erevna*, det andra hans omtalade skrift *Fariséism och kristendom*. Boken kom i en första upplaga 1943 och i en andra reviderad upplaga 1945. Den tredje respektive fjärde upplagan kom 1963 och 1980. Den revision och förändring av texten som förekommer mellan första och andra upplagan och senare mellan andra och tredje är av betydelse och kommer senare att diskuteras. *Fariséism och kristendom* översattes även till de nordiska språken. En engelsk version kom 1964.

Hugo Odebergs bok har en klar pedagogisk ambition där han i bokens första del gör upp med vanliga missuppfattningar om fariséismen. Det gäller sådana saker som att kristendom och fariséism anses vara varandras raka motsatser, eller att fariseisk etik enbart skulle vara inriktad på kasuistik och sakna ett slags «sinnelagsetik». Odeberg bemöter alltså vad han anser vara typiskt vulgära uppfattningar om fariseiskt tänkande och etik med citat och belägg från den rabbiniska litteraturen. Författarens poäng i denna första del är alltså att man över huvud taget inte kan eller skall beskriva den fariseiska etiken som en förtjänstmoralsetik. En sådan syn fanns företrädd i standardverk som Strack-Billerbecks *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* och Emil Schürers *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*. Odeberg menar tvärtom, att fariséernas fromhet var seriös och reflekterad, och kunde genomskåda hyckleri och andra felaktiga vägar till gudsfromhet.

I bokens andra del vänder resonemanget och här beskrivs vad han anser vara huvudmotsättningen mellan fariseism och kristendom. Huvudmotsättningen beskrivs som så viktig, men försätlig att varningar krävs för fariseismen. Odeberg använder alltså termen «fariseism» om något mer än den judiska rörelse som var samtida med Jesus och Nya testamentets framväxt. Vad

² Se t.ex. Krister Stendahl, *Meningar* (Stockholm: Verbum, 1986), 135 och även Gustaf Wingren, *Mina fem universitet, Minnen* (Stockholm: Proprius förlag, 1991), 55.

³ Gustaf Wingren, *Tolken som tiger, Vad teologin är och vad den borde vara* (Stockholm, Gummessons, 1981), 39.

⁴ För vidare beskrivningar av *Erevna* se t.ex. Kjell Burmans och David Terméns artiklar i *Hugo Odeberg: Till 100-årsminnet*.

menar han med «fariseism»? Fariseism är en egensinnig strävan efter att göra rätt i livet och tro sig ha förmågan att göra det. Att en sådan inställning är bedräglig, argumenterar Odeberg under rubriken «Den verkliga motsatsen mellan fariseisk och urkristen etik». Resonemanget börjar med ett nedslag i ett av Nya testamentets mest antijudiska och polemiska yttranden i Joh 8:44: «I haven djävulen till eder fader ...» (enl. 1917 års övers.). Odeberg konstaterar att detta inte är tom retorik, utan konkret allvar:

De, [fariséerna] vilkas hela traktan och strävan gick ut på att göra vad Gud ville, de fingo höra, att de ville göra, vad deras fader djävulen hade begär till. De, vilkas hela liv var vigt åt att forska i sanningen, att göra sanning och lära sanning, de fingo höra att de voro lika sin fader, hos vilken ingen sanning fanns, och som endast kunde tala lögn, ja, var lögnens fader. De som menade sig sträva efter att föra människorna till det eviga livet, de fingo veta, att de var mandråpare och mandråpares barn.⁵

Den fariseiska fromheten har s.a.s. snärjt sig i sitt eget garn. Deras höga ambition att göra och leva rätt blir deras fall: «Vi tvingas alltså till den slutsatsen, att det som utgör grunden till motsättningen mellan Jesus och fariséerna är deras allvarliga strävan att finna sanningen och förverkliga de högsta etiska ideal», menar Odeberg.⁶ Det är alltså självbedrägeriets paradox som utgör den stora faran med fariseismen.

Hur ha de då blivit onda? Svaret blir: helt enkelt därigenom, att de har föresatt sig att bli goda. Emedan de vilja vara rättrådiga och fromma och försöka vara det ha de blivit onda, emedan de vilja vara Guds barn, ha de blivit djävulens barn, emedan de försöka utföra Guds verk, komma de att fullfölja djävulens verk. Emedan de så ivrigt be-möda sig om att lyda Guds befallningar, äro de ur stånd att förnimma Guds röst.⁷

Boken avslutas med vad som närmast känns som en homiletisk tillämpning av bokens tes. Den

som inte begripit vad sann respektive falsk fromhet är, dvs. «farisén», liknas nu vid ett dresserat djur. Det hjälper inte hur mycket djuret försöker att uppföra sig, det förblir ett djur, om man inte låtit Kristus förvandla den inre människan till en ny skapelse. I bokens huvudavsnitt blir det tydligt att Odebergs tes inte bara är riktad mot den historiska fariseiska rörelsen, utan även mot liberal judendom och Erasmus av Rotterdam, portalfiguren i den humanistiska renässansen, och Luthers antagonist i frågan om människans fria vilja.

Hur såg Hugo Odebergs situation ut då *Fariseism och kristendom* publicerades första gången 1943? Under denna tid var han aktivt engagerad för tysk nazism i Sverige. Detta har nyligen påpekats av Jesper Svartvik i en uppmärksam artikel.⁸ Odeberg blev ordförande i den protyska kulturföreningen Sverige-Tyskland 1941 och var under några år ansvarig utgivare för föreningens tidskrift med samma namn. Under samma tid reste han regelbundet till Tyskland och skrev beundrande i föreningens organ om «en påfallande uppryckning» som skett i «det nya Tyskland».⁹ Under fortsatta resor deltog Hugo Odeberg aktivt i konferenser arrangerade av *Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben*, ett institut som hade som uppgift kartlägga och eliminera vad de ansåg vara ett otillbördigt judiskt inflytande över tyskt kyrkoliv. Institutet hade grundats i kretsarna kring *deutsche Christen* av den programmatiskt nazistiske exegeten Walter Grundmann 1939.¹⁰ Hur dessa

⁸ Jesper Svartvik, «Odebergs fariseiska falsarium», 23 i *Kyrkans tidning* 38 (22–28 september 2005) och artikel i kommande antologin *En problematisk relation?* 2006.

⁹ Hugo Odeberg, «Intryck från krigets Tyskland», 3–4, 20 i *Sverige-Tyskland* 4:4 (april 1941), 3 och «Några intryck från krigets Tyskland», 15–17 i *Sverige-Tyskland* 3:8 (oktober, 1940). I den senare artikeln beskriver han sin tillfredsställelse över att man i Tyskland inrättat nya institutioner där man bedriver forskning utan judiskt inflytande, 16. Någon grov antisemitisk retorik förekommer inte i dessa artiklar.

¹⁰ Susannah Heschel, «Nazifying Christian Theology: Walter Grundmann and the Institute for the Study

⁵ Hugo Odeberg, *Fariseism och kristendom* (Lund: Gleerups förlag, 1943, 1:a upplagan), 50.

⁶ *Ibid.*, 52.

⁷ *Ibid.*, 54.

kontakter kom att påverka Odebergs uppfattning av modern judendom diskuteras nedan.

Många har försökt att förklara och till och med bortförklara Odebergs pronazistiska sympatier. Säkert passade en svensk teologiprofessors engagemang det tyska utrikesdepartementets kontaktnät i Sverige och för Odeberg väckte det erkänsla. Odeberg blev vederbörligen uppmärksammasad och den tyska sidan fick en ansedd akademisk kontakt i Sverige. Här fanns sannolikt även ideologiska bevekelsegrunder från Odebergs sida. Hans sympatier för Nazityskland bottnade i såväl antibolsjevism, som i hoppet om ett tyskt Europa. I sin självbiografi uttrycker Gustaf Wingren förvåning över Odebergs aktiva engagemang mot bakgrund av dennes kompetens i hebreiska och judiska texter. Wingren hävdar att man kan värdera Odebergs engagemang ur aspekten att både i hans forskarintresse och i hans dåvarande politiska ställningstagande spelade tanken på det judiska folket stor roll. Dessutom föresvävade ett rättfärdigande av straff för det judiska folket i båda sammanhangen.¹¹ Wingrens förklaring kan kasta ljus över ideologiska beröringspunkter som judiska texter och det judiska folket, men man kan också också tänka sig ett aktivt intresse från Odebergs sida att göra sitt namn känt i dessa kretsar. Utifrån de artiklar som Odeberg skrev i de protyska sammanhangen och de noteringar som svensk säkerhetspolis gjorde¹² är han snarare att betrakta som aktör i detta sammanhang, än som offer för olyckliga omständigheter.

Odebergs protyska engagemang var känt av såväl allmänheten, i synnerhet i Lund, som av säkerhetspolisen. Ändå ville han inte skylta alltför öppet med att han var engagerad i kristna nationalsocialistiska kretsar i Nazityskland, s.k. *deutsche Christen*. I ett av svenska säkerhetspolisens avlyssnat samtal mellan herrarna Geffcken och Schurek på tyska legationen i Stockholm på förmiddagen den 18 september

1941, sägs följande om Odeberg som är på väg för att träffa Geffcken. Schureck säger:

Han kommer väl även att för svenska ögon få en stämpel på sig. Han är teolog och «deutscher Christ». Men han vill naturligtvis inte göra sig omöjlig hos de svenska teologerna och det är ju viktigt också för oss.¹³

Här anas en medveten, men försiktig strategi hos Odeberg för sitt protyska engagemang. Från tyskt håll tycks man även tycka att ett för explicit skyltande med tyska sympatier inte heller var till gagn. Detta stämmer väl överens med vad vi idag vet om det tyska politiska och kulturella inflytandet över Sverige vid denna tid. Man var inte primärt angelägen om att exportera tysk nazism till Sverige, utan odlade kulturella och intellektuella kontakter för att på så sätt uppmuntra Sverige att «finna sig egen väg».¹⁴

Odeberg kom dock att så småningom att lämna dessa protyska och nazistiska sammanhang.¹⁵ Redan när den andra upplagan av *Fariséism och kristendom* kommer ut 1945 är han på väg bort från kretsarna kring Sverige-Tyskland och Walter Grundmann. De många resorna till Tyskland upphör. En kort artikel i Expressen den 29 mars 1945 berättar om att studenter vid Värmlands nation protesterar mot Odeberg som då varit nationens inspektor sedan 1937. Deras protester riktade sig direkt mot den som artikeln säger vara «den för nazistsympatier kände teologie professorn Hugo Odeberg».¹⁶ Artikeln berättar vidare: «På allra senaste tiden tycks professor

¹³ Ibid., 3, avskrift ur P 573 C ang. Schurek, Joachim., i Säkerhetspolisens översättning. Det framgår av noteringarna att Odeberg är i Stockholm för att träffa Geffcken på tyska legationen. Vilket ärende de skall diskutera framgår inte, men det förefaller röra sig om någon form av förtroendeuppdrag för den tyska sidan.

¹⁴ Birgitta Almgren, *Drömmen om Norden. Nazistisk infiltration i Sverige 1933–1945* (Stockholm: Carlsons, 2005).

¹⁵ I Odebergs säpoakt framgår att han under 1943 närmar sig kretsar kring Per Engdahl och organisationen «Svensk opposition». Dessa sammanhang får betecknas som fascistiska. Säkerhetspolisens sista notering är från september 1944.

and Eradication of Jewish Influence on German Church Life», 587–605 i *Church History* 63:4 (1994), 590–599.

¹¹ Wingren, *Mina fem universitet*, 55–56.

¹² Säkerhetspolisens personakt, Hugo Odeberg P 2871 (Hd. 3348/41), Riksarkivet.

Odeberg ha genomgått en märklig religiös utveckling, som fört honom nära pingströrelsen.» Studenternas protester ledde också till att Odeberg avsattes som inspektor i maj samma år. Även dåvarande ecklesiastikministern Tage Erlander var med och påskyndade avsättningen.¹⁷

Efterdyningarna av Odebergs nazistiska engagemang avspeglar sig dock i ändringar som han låter göra i boken redan till den andra upplagan 1945. Här låter han omstöpa sådana formuleringar som kan förefalla vara nedsättande mot judar. I första upplagan 1943 kallar han den berömde engelske judiske forskaren Claude G. Montefiore för «den engelske juden C. G. Montefiore»¹⁸ och som Jesper Svartvik visat kan detta epitet vara övertaget från Walter Grundmann,¹⁹ som benämner Montefiore som «der englische Jude Montefiore» i en av sina konferensartiklar från 1943.²⁰ I den andra upplagan 1945 ändrar Odeberg detta till «den engelske lärde C. G. Montefiore».²¹ En än mer signifikant ändring görs kring formuleringen kring det «samfund» — läs: framförallt judarna — som omfattar tanken på en fri vilja att göra gott. I 1943 års utgåva står:

Det samfund som grundar lydningen mot den gudomliga viljan på människans fria vilja, slutar med att kräva ett världsherravälde. Därför blir det självklart och logiskt nödvändigt, att för fariseismen Guds herravälde måste innebära Israels herravälde i världen.²²

I en recension från 1944 av *Fariséism och kristendom* reagerar den judiske forskaren Hans-Joachim Schoeps skarpt på denna passage. Han kallar Odeberg: «en mytskådare ..., en hårdkokt nazist».²³ Odeberg var känslig för kritik och i den andra upplagan (1945) har texten ändrats. Ändringen nedan avspeglar sannolikt också den fromma kursändring som antytts ovan.

Det samfund som grundar lydningen mot den gudomliga viljan på människans fria vilja, slutar med att kräva en absolut lydning mot sina principer: ty de fattas ju som självklart och ofrånkomligt giltiga. Därför blir det självklart och logiskt nödvändigt, att för fariseismen Guds herravälde måste innebära Israels, dvs. Gudsprincipens herravälde.²⁴

En politisk konspiratorisk tolkning av «världsherraväldet» blir inte längre möjlig med texten i andra upplagan. Men passagen skulle ändras igen. I den tredje upplagan (1963) har den senare meningen ändrats till: «Därför blir det självklart och logiskt nödvändigt, att för fariseismen Guds herravälde måste innebära ett krav på slutlig dominans i denna världen», men då har det gjorts ännu ett förtydligande i bokens början om att «fariseism» inte är något typiskt judiskt fenomen.²⁵ Dessa ändringar som rimligen bör ha tillkommit på Odebergs eller någon i hans närkrets initiativ speglar både en anpassning till den allmänna opinionen i Sverige runt krigsslutet och en rädsla från författarens sida att i tryck kunna bli ihågkommen som en tillskyndare av nazistisk antisemitism.

Hur togs då *Fariséism och kristendom* emot när den kom ut? Vi har redan anat en judisk reaktion. Är då svenska recensenter förvånade över att en så positiv skildring av judendomen författas av en nazistiskt engagerad person? Bland de kristna exegetiska kollegorna är tonen generös och uppskattande mot Odebergs publikation. Anton Fridrichsen ger en ganska överslätande,

¹⁶ «Seniorer går till aktion mot nazistprofet i Lund», *Expressen* 29 mars 1945.

¹⁷ Tage Erlander, *Dagböcker 1945–49* (utg. Sven Erlander; Hedemora: Gidlunds, 2001), 109.

¹⁸ Odeberg, *Fariséism* (1:a upplagan, 1943), 8.

¹⁹ Svartvik, 23.

²⁰ Walter Grundmann, «Die antike Religion im Lichte der Rassenkunde», 23–100 i *Die völkische Gestalt des Glaubens*, Beiheft zu Germanentum, Christentum und Judentum (utg. H. Odeberg och W. Meyer-Erlach; Leipzig: Verlag Georg Wigand, 1943), 74.

²¹ Odeberg, *Fariséism* (2:e upplagan 1945), 8.

²² *Ibid.*, (1:a upplagan, 1943), 73–74.

²³ Hans Joachim Schoeps, «Fariseism och kristendom» (recension), i särtryck ur *Judisk tidskrift* (1944).

²⁴ Odeberg, *Fariséism* (2:a upplagan, 1945), 72.

²⁵ *Ibid.*, (3:e upplagan 1963), 65–66.

men allmänt positiv anmälan av boken i *Stockholmstidningen* i början av 1944.²⁶ Gösta Lindeskog som recenserar boken i *Ny Kyrklig Tidskrift* är positiv till dess grundtes och positiva uppdatering av den rabbiniska teologin, men kritiserar Odeberg för förenklingar i tecknandet av relationen mellan Jesus och fariséerna. Likaså hävdar Lindeskog att Odeberg gör en orättvis tolkning av Claude G. Montefiore, vilket skall utvecklas nedan. Men Lindeskog nämner inte Odebergs engagemang för Nazityskland.²⁷

Även Erik Sjöbergs recension i *Svensk Exegetisk Årsbok* är vänlig i tonen. Det är inte så förvånande eftersom Sjöberg doktorerat för Odeberg. Sjöberg har dock invändningar, men de framförs nästan ursäktande. Först och främst kan man inte som Odeberg teckna en bild av fariseismen där deras med kristendomen gemensamma problem, dvs. hur man bör leva efter Guds vilja, står som åtskillnad. Boken är mer teologiskt homiletisk än historiskt exegetisk. I anslutning till detta gör Sjöberg en relevant iakttagelse. När Odeberg bygger upp den ontologiska motsättningen mellan fariseism och kristendom gör han det på grundval av johanneiska och paulinska texter. Annat nytestamentligt material läggs åt sidan och även om Sjöberg inte har något principiellt emot detta, spelar framförallt de johanneiska texterna (särskilt Joh 8:42–47) stor roll för Odebergs syn på fariséerna.²⁸

Viss kritik från fackexegetiskt håll kommer också från den norske nytestamentlige exegeten Nils Alstrup Dahl som recenserar *Fariséism och kristendom* i *Svensk Teologisk Kvartalskrift*. Dahl omnämner inte Odeberg som direkt ingående i något protyskt sammanhang, även om han noterar i recensionens inledning och avslutning att frågan om fariséer spelar roll för den politiska antisemitismen. Man kan tolka Dahls antydning som kritik mot Odebergs politiska ställningstagande genom att Odeberg behöver

befästa den ideologiska skillnaden mellan fariséer och kristna, men att han egentligen missar målet. Nils Alstrup Dahl erkänner dock utan omsvep Odebergs stora kompetens och belästhet i frågan och boken har enligt dennes mening förtjänster. Men Dahl kritiserar framställningen för att vara för principiell. De historiska fariséerna idealiseras, medan den moderna judendomen karikeras (jfr Lindeskogs kritik ovan). Historiska sakförhållanden blir därmed dimmiga och Dahl menar att Jesus kritik mot fariséerna var mer praktisk än ontologisk, som Odeberg vill göra den till. Dessutom pekar Dahl på många centrala teologiska föreställningar som den kristna traditionen ärvt från fariséerna. Odeberg framhåller inte tillräckligt de stora likheterna mellan de två traditionerna och det är snarare här som fröet till split mellan de två traditionerna sås, enligt Dahl.²⁹

Den recensent som explicit påpekar Odebergs nazistiska engagemang är som ovan påpekats den tysk-judiske forskaren Hans-Joachim Schoeps, vilken bl.a. genom Anton Fridrichsens försorg var i Sverige under andra världskriget på flykt undan naziregimen. Schoeps som skriver i ett särtryck till *Judisk Tidskrift*, är i stort positiv till Odebergs framställning, men framhåller Odebergs kontakter med nazistisk forskning i Tyskland:

Som Odeberg nyligen som ende svensk representant aktivt deltagit i en nazistiskt orienterad «Arbeitstaugung des Instituts zur Erforschung des jüdischen Einflusses auf das deutsche Kirchliche Leben» i Nürnberg, var man beredd på ett och annat. Men denna skrift utgör en angenäm överraskning, ty en svensk publik vågar Odeberg inte bjuda på «glimtar» ur den nationalsocialistiska pseudovetenskapen. Tvärtom har denna skrift förtjänsten att ge en saklig framställning av centrala partier i den fariséiska etiken och göra rent hus med gamla, inrotade fördomar och missförstånd. ... Om Odeberg också i framtiden vill ställa sitt stora vetande i vetenskapens och icke — som på sina ställen ännu sker — i propagandans tjänst, kommer man även på judiska sida gärna att höra hans åsikter.³⁰

²⁶ Anton Fridrichsen, «Fariseism och kristendom» (recension), i *Stockholmstidningen* (19 januari 1944).

²⁷ Gösta Lindeskog, «Nyare svensk exegetisk litteratur», 150–160 i *Ny Kyrklig Tidskrift* 13 (1944), 153–156.

²⁸ Erik Sjöberg, «Fariseism och kristendom» (recension), 109–112 i *Svensk Exegetisk Årsbok* 9 (1944).

²⁹ Nils A. Dahl, «Fariseism och kristendom» (recension), 133–136 i *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 20 (1944).

Det sammanhang som Schoeps syftar på är Odebergs deltagande i en av de konferenser som anordnades av Walter Grundmann i relation ovan nämnda institut. Vid en konferens i juni 1942 höll Odeberg ett föredrag med titeln «Jesus modersmål som vetenskapligt problem» där han argumenterar för arameiskan som ett kultur- och världsspråk, vida överlägset hebreiskan.³¹ Hans-Joachim Schoeps kategorisering av sammanhanget som «den nationalsocialistiska pseudovetenskapen» är träffande och bekräftas av de ideologiska bottennapp som Odeberg ger uttryck för i sitt föredrag om Jesus modersmål. Han skriver bl.a. att arameiskan äger överlägsna kvaliteter som «vida överträffar hebreernas begränsade tanke- och känslövärld».³²

Trots Schoeps skarpa underkännande av Odebergs politiska engagemang, erkänner han dock Odebergs kompetens i judaistik och judisk mystik som unik i Sverige. Recensenten Schoeps instämmer även i Odebergs avfärdande av Claude Montefiores tes att tidig judendom och kristendom skulle vara tämligen jämspelta. Odebergs tanke att det ligger en avgörande skillnad mellan de två traditionerna vad avser synen på den mänskliga friheten understryks av Schoeps.³³ Samtidigt anser Schoeps att Odeberg inte gör rättvisa åt den judiska traditionens centrala tanke på sin status som egendomsfolk. Här haltar Odebergs jämförelse, enligt Schoeps. Att först redovisa en negativ tilltro till människans förmåga att välja och göra gott, och sedan framhålla det lutherska kravet på en nyskapelse av människans inre går utanför judisk begrepps och tankevärld. Här sätter Odeberg upp kristna förbehåll framför den judiska traditionen och han går så långt så han ser anhängare till tanken på människans fria vilja som efterstävande världsherravälde, vilket ovan påpekats.

³⁰ Schoeps, recension i *Judisk tidskrift* (1944).

³¹ Hugo Odeberg, «Die Muttersprache Jesu als wissenschaftliche Aufgabe», 71–82 i *Germanentum, Christentum und Judentum. Studien zur Erforschung ihres gegenseitigen Verhältnisses* (utg. W. Grundmann; Leipzig: Verlag Georg Wigand, 1943).

³² *Ibid.*, 78.

³³ Schoeps, recension.

Så långt de akademiska reaktionerna. Vad gäller de mer populära recensionerna i dagspressen utgör Knut Hagbergs anmälan i *Nya Dagligt Allehanda* ett intressant exempel. Knut Hagberg var en ansedd akademiker och kulturperson, litterärkritiker och essäist. Han prisar Odebergs «sällsynt fångslande arbete» för dess upplysande klarhet och nydanande tes. Hagberg påpekar att Odebergs slutsatser ligger nära både Anders Nygrens utgestaltning av försoningsläran och Luthers teologi i *Den trälbundna viljan*. Den kritik Hagberg levererar påminner om Nils Alstrup Dahls. Nog stod Jesus närmare fariséerna än vad Odeberg vill påskina? Jesus «umgicks med fariséer, men icke med saducéer eller herodianer eller esséer.»³⁴ Hagberg påtalar heller inte Odebergs nazistiska engagemang.

En annan välvillig recensent i den frikyrkliga *Svenska Morgonbladet* var teologen William Bredberg. Även om *Svenska Morgonbladet* hade en antinazistisk hållning under kriget, antyder inte heller Bredberg något om Odebergs politiska hållning i artikeln. Den nyss återgivna recensionen av Hagberg påminner mycket om William Bredbergs, fastän Bredberg publicerades först. Odeberg prisas för sin lärdom och klarheten i tesen om skillnaden mellan fariseism och kristendom. Även Bredberg påtalar likheten mellan Nygrens teologi och Odebergs tes, och kritiken blir också förutsägbar.

Det förefaller alltså som de flesta recensenter applåderar Odebergs positiva ansatser att beskriva fariséerna, men han får kritik för förenklingar och att han läser in principiell teologi i texter. Det är inte förvånande att Hans-Joachim Schoeps kritiserar Odebergs medverkan i Grundmanns «avjudaiseringsinstitut» mot bakgrund sin erfarenhet av den tyska nazismen. Men det är uppseendeväckande att inte fler recensenter kommenterar detta. Det trots allt varma mottagande av *Fariséism och kristendom* föregicks också av uppskattade refererat i olika kyrkliga tidskrifter av föredrag som Odeberg höll på samma tema. Det tidigaste referat som går att finna till temat *Fariséism och kristendom* ges av Oscar Haglund i *Bibliskt månadshäfte* (5/

³⁴ Knut Hagberg, «Fariseism och kristendom» (recension) i *Nya Dagligt Allehanda* (9 september 1944).

1940). I mars 1940 håller Odeberg ett föredrag för Värmlands nations teologgrupp med rubriken «Fariseisk och kristen etik». I Haglunds referat återfinns de väsentligaste delarna och poängerna som sedan återkommer i *Fariséism och kristendom* i dess första upplaga 1943.³⁵ Dock saknas referenser till rabbiniska texter, vilket kan bero på att recensenten inte förmått att ta med dessa, framförallt lyser all skarp kritik och polemik mot liberal judendom med sin frånvaro. En förklaring till det kan vara att Odeberg inte i detta kyrkliga sammanhang vill använda en sådan diskurs. Vid ett fördrag hållet vid Nationella studentklubben i Lund i april 1937 uttrycker Odeberg dock snarlika åsikter.³⁶ Odeberg hade också anledning att vara besviken på liberala judiska forskare efter Gerschom Scholems delvis kritiska recension av hans avhandling.³⁷ Den sorts kritik som Odeberg driver i *Fariséism och kristendom* gäller dock som ovan påpekats främst judendomens syn på människan vilja och förmåga att göra gott och uppfattningen på att det i judendomen finns en inneboende strävan efter världsherravälde. Den senare tanken var vanlig bland Tredje rikets ideologer eftersom man då ville försöka rättfärdiga övergreppen mot ledande tyska judiska vetenskapsmän och kulturrepresentanter.³⁸

Vilken roll spelade kontakterna med Walter Grundmanns nazistteologiska institut för Odebergs syn på modern judendom under denna period? Det sammanhang som Grundmann

³⁵ Oscar Haglund, «Fariseisk och kristen etik» (referat av ett fördrag hållet den 12 mars 1949 av Hugo Odeberg för Värmlands nations teologgrupp), 130–134 i *Biblisk månadshäfte* 5 (maj 1940).

³⁶ «Judarna ej klokare än andra folk och ej så fruktansvärt mäktiga. Intressant föredrag av professor Hugo Odeberg», 1, 8 i *Lunds Dagblad*, nr. 90 (onsdagen den 21 april 1937), osignerad artikel.

³⁷ Gerhard Scholem, «Odeberg, Hugo: 3 Enoch or The Hebrew Book of Enoch ...» recension, 193–197 i *Orientalistische Literaturzeitung* (1930). Scholems recension är dock inte genomgående negativ. Han kritiserar Odeberg för dennes dateringar och för att inte valt en bättre handskrift.

³⁸ Saul Friedländer, *Förföljelsen år 1933–39: Tredje riket och judarna*, Del 1 (Stockholm: Natur och kultur, 1999), 102–106, 112–116.

tillhörde var alltså de tyska kyrkoanhängare, s.k. *deutsche Christen* som strävade efter att den tyska nationalsocialismen med dess ideologi och raslagstiftning skulle förändra även kyrkans teologi och struktur. Det var bl.a. i detta syfte som Grundmann lät grunda det ovan omtalade institutet. I de skrifter som han producerade i anslutning till detta polemiserar Grundmann också mot vad han uppfattar vara ett skadligt judiskt inflytande i västerlandet och det gäller främst att judendomen tagit del av upplysningsrörelsen. Spinoza och Moses Mendelssohn framhålls som sådana som närmast judendomen till västerlandet och västerlandet till judendomen och det anses ha bidragit till västerlandets kulturella kris.³⁹ Även Odeberg faller in i denna diskurs i ett föredrag om hellenism och judendom hållet i institutets regi i Weissenfels 1941. Här ges t.ex. judendomen skulden för vad Odebergs anser vara en pervertering av den internationella kulturen.⁴⁰ Jämfört med den något vänare presentationen av den judiska traditionen i

framstår Odebergs formuleringar som man i efterhand kan läsa dem i de tryckta artiklarna i sammanhanget kring «avjudaiseringsinstitutet» som grovt fördomsfulla och del av en antisemitisk diskurs. Odeberg var alltså medveten om vilken publik han hade i olika sammanhang.

Det är inte förvånande att Odeberg faller in i en antisemitisk diskurs i sammanhanget kring Walter Grundmann. I första upplagan av *Fariséism och kristendom* kritiserar Odeberg också samtida liberal judendom. Även om, som jag visat ovan, diskursen på sina ställen i första upplagan tangerar en antisemitisk jargong, är grundtonen trots allt mer positiv här, och de doktrinära

³⁹ Walter Grundmann och Karl Friedrich Euler, *Das religiöse Gesicht des Judentums, Entstehung und Art*, Beiheft zu Germanentum, Christentum und Judentum (Leipzig: Verlag Georg Wigand, 1942), 140–147.

⁴⁰ «Unter jüdischem Einfluß ist vielmehr in der modernen internationalen Weltkultur aus jeder einzelnen Volkskultur etwas grundsätzlich Verstelltes herausgebildet worden.»: Hugo Odeberg: «Hellenismus und Judentum. Verjudung und Entjudung der antiken Welt», 101–118 i *Die völkische Gestalt des Glaubens*, Beiheft zu Germanentum, Christentum und Judentum (utg. H. Odeberg och W. Meyer-Erlach; Leipzig: Verlag Georg Wigand, 1943), 115.

blamagerna tvättas bort i kommande upplagor. Redan i början av *Fariséism och kristendom* avfärdar alltså Odeberg «den engelske juden C. G. Montefiore» för att denne inte vill se någon principiell skillnad mellan Jesus och rabbinernas lära. Claude G. Motefiore får här stå som representant för en vanlig syn som fanns hos judiska liberala judiska forskare under slutet av 1800-talet. Odeberg understryker dock att denna tes dock inte kan avfärdas utan vidare: «De judiska forskarnas anmärkningar ha den stora nyttan med sig, att de tvinga oss att rikta vår uppmärksamhet på den verkliga skillnaden mellan Jesus och rabbinerna liksom också mellan kristendomen och fariseismen.»⁴¹ Varför denna markering av Odeberg? Forskare som Abraham Geiger och Claude G. Montefiore drev tesen att det inte skulle finnas så stora principiella skillnader mellan den framväxande rabbiniska rörelsen och den kristna. Detta fick som konsekvens att man från reformjudiskt håll betraktade Jesus som en fariseisk rabbin med relativt liberal halakisk hållning, dvs. med en mer minimalistisk inställning till utlevandet av buden.⁴² Ett sådant perspektiv hotade naturligtvis Odebergs grundtes att det fanns en avgörande skillnad mellan tidig judendom och kristendom. Denna poäng hade dock Odeberg inte snappat upp i sammanhanget kring Walter Grundmann. Redan i sin installationsföreläsning 1933 formulerar Odeberg denna position, fast där utan explicit udd mot judiska forskare. Där är det snarare kritik mot Adolf von Harnacks teser som dominerar.⁴³ Men även i denna fråga kom Odeberg att med tiden demonstrera en mjukare hållning. I Erevnasammanhang tecknade han den principiella relationen mellan judisk och kristen tradition som mer av kontinuitet. Han avsåg då primärt synagogans gudstjänst, de hebreiska texterna och framförallt

den mystiska traditionen.⁴⁴ Detta förhållande gällde inte den ledande officiella strömningen, den fariseiska. I andra sammanhang kontrasteras den dominerande fariseismen mot dem vilka Odeberg kallar «de stilla i landet». De stod utanför de officiella sammanhangen och kännetecknades av ett fromt böne- och andaktsliv.⁴⁵ I framställningen i *Fariséism och kristendom* var det dock viktigt för Odeberg att finna en teologisk front mot den fariseiska rörelsen. Kärnpunkten i Odebergs framställning handlar om människans fria vilja och förmågan om att göra gott. Innan denna avgörande fråga diskuteras skall dock anmärkningar göras mot Odebergs sätt att presentera judendomen på.

Redan i många av recensionerna av *Fariséism och kristendom* kritiseras för Odeberg att hans framställning är styrd mer paradigmatiska teologiska överväganden än en historisk detalj exeges av anförda nytestamentliga ställen. Här skall jag visa hur obekymrat Odeberg likställer moderna judiska tänkare med rabbiniska. I ett resonemang om nödvändigheten om självinsikt anför den reformjudiske tänkaren och rabbinen Leo Baeck som exempel vad Odeberg kallar «det fariseiska betraktelsesättet». I ett långt citat från ett icke namngivet verk talar Baeck om människans egen förmåga och frihet att fatta moraliskt och religiöst riktiga beslut, och att goda gärningar blir som ett sigill på den försoning som kan uppnås med Gud.⁴⁶ Längre fram i boken gör Odeberg ungefär samma sak i ett resonemang om arvsynsdbegreppet. Först citeras traktaten *Berakot* ur den palestinensiska Talmud. Sedan säger Odeberg: «Det är då helt naturligt att en judisk forskare kan karaktärisera judendomens åskådning om synden.»⁴⁷ I det följande får åter Leo Baecks resonemang tolka talmudcitatet. I samma kapitel behandlar han även citat från två andra tyska rabbiner på samma sätt. Konsekven-

⁴¹ Odeberg, *Fariséism* (1:a upplagan, 1943), 9.

⁴² Susannah Heschel, *Abraham Geiger and the Jewish Jesus*, Chicago Studies in the History of Judaism (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1998).

⁴³ Installationsföreläsningen trycktes senare i *Svensk Teologisk Kvartalskrift*; Odeberg, «Några synpunkter på den judiska litteraturens betydelse för den nytestamentliga exegetiken», 107–119 i *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 10:2 (1934).

⁴⁴ Hugo Odeberg, *Bibelns eget budskap: Några studier av Hugo Odeberg* (Stockholm: Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag, 1958), kapitlet «Den nytestamentliga gudstjänsten», 7–27.

⁴⁵ Hugo Odeberg, «De stilla i landet», *Ordet och tron*, 3 (1968).

⁴⁶ Odeberg, *Fariséism* (1:a upplagan, 1943), 66–67.

⁴⁷ *Ibid.*, 80.

sen blir att reformjudiska tänkare får klä skott för vad Odeberg kallar ett fariseiskt betraktelsesätt. Att på detta sätt kritisera den fariseiska traditionen genom att anföra reformjudiska teologer är både anakronistiskt och orättvisande. Dessa resonemang revideras heller inte i kommande upplagor.

Den röda tråden i Odebergs bevisföring gäller frågan om människans vilja att förstå och göra gott. Den polemiska udden i boken är riktad främst mot teologier som förfäktar tanken på människans egen förmåga till att besluta och göra gott. Intressant är att Hans-Joachim Schoeps i sin recension accepterar Odebergs slutsats att den väsentliga skillnaden mellan judisk fariseism och kristendom avser synen på människans fria vilja. Även för Schoeps är det viktigt att det finns avgörande differenser mellan kristen och judisk tradition. Han framhåller i sin recension att konsekvensen av en positiv tilltro till människans goda vilja innebär att judendomen inte har behov av någon frälsargestalt och att den s.k. syndafallsberättelsen i Genesis 3 inte betraktas som någon varaktig korrumpning av den mänskliga naturen. «Frälsning» finns inte på samma sätt i den judiska teologin då utgångspunkten är att folket blivit inkluderat i Sinaiförbundet, och då Guds vilja finns utsagd i Torahn gäller det att människan fritt väljer mellan gott och ont.⁴⁸

I bokens andra del blir det allt tydligare vad det är för en skillnad Odeberg är ute efter. Att vilja vara god innebär alltså att man är ond. Denna fara blottlägger Jesus utan omsvep (se ovan med ref. till Joh 8:44). Detta innebär, enligt Odeberg att farisén är fast och låst i sina egna tankebanor: «Den viljekraft och energi, som den rättfärdige tror sig rikta på det goda, måste med nödvändighet endast komma det onda, det djävulska, till godo.»⁴⁹ Odeberg tar för givet att människan inte själv kan uppnå ett fulllodigt fromt liv. I det avsnitt som bär rubriken «Den kristna uppfattningen av friheten och den fariseiska uppfattningens konsekvenser» går Odeberg vidare och kontrasterar «kristen» och «fariseisk» syn på frihet mot varandra. Här avslöjar han vad

det är för teologisk motsättning han är ute efter.: «... den i fariséisk dräkt förklädda kristendomen, som företräddes av Erasmus, också så fullständigt motbjudande för den äkta kristendomen, sådan som Luther företräder den ...».⁵⁰ Här blottar Odeberg sin lutherska ådra. Äkta kristendom är alltså den som utformats av Luther. Även nödvändigheten för människan att komma till insikt om sin egen otillräcklighet och träda in i tillståndet av ny skapelse, är formulerad utifrån en luthersk antropologi. Odebergs avslutande homiletiska tillämpning med att likna den som inte förstått behovet av förkrosselse inför synden och nyskapelse i Kristus vid dresserade djur, blir närmast kuslig. Han mäter alla som inte accepterar hans utgångspunkter med en luthersk måttstock.

Vad har då Odeberg åstadkommit i sin bok? Han har först argumenterat mot populära stereotyper av den historiska fariseiska rörelsen. Därefter har han dragit en skarp linje mellan judendom och luthersk kristendom, och demarkationslinjen går mellan de olika traditionernas sätt att värdera människans förmåga till att med sin egen vilja bestämma sig för att göra gott. Odeberg förlägger inte skillnaden mellan judendom och kristendom i en kristologi där Kristus ersätter det judiska förbundet eller lagen. Inte heller ligger skillnaden i att den ena traditionen — den judiska — skulle vara mindre from eller noggrann med etiska frågor. Läsaren fascinerats, vilket bekräftas av bokens eftermäle, av att författaren placerar avgörandet på ett så oväntat, men ändå avgörande område som synen på den fria viljan.

Denna strategi visar en del likheter med den tyske kollegan och vännen Gerhard Kittels något mer omfångsrika och religionshistoriskt profilerade bok *Die Probleme des palästinischen Spätjudentums und das Urchristentum*, publicerad redan 1926.⁵¹ Där gör Kittel, som även han var bibelforskare och en erkänd auktoritet i judiska texter samt en tidig anhängare till nazismen, en

⁵⁰ Ibid., 73.

⁵¹ Gerhard Kittel, *Die Probleme des palästinischen Spätjudentums und das Urchristentum*, Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 3:1 (Stuttgart: Verlag von W. Kohlhammer, 1926).

⁴⁸ Schoeps, recension.

⁴⁹ Odeberg, *Fariséism* (1:a upplagan, 1943), 60.

dikotomi mellan hellenism och palestinensisk judendom. Kittel tillskriver den palestinensiska judendomen en rad positiva kvaliteter, vilka den tidiga kristendomen har övertagit. Den väsentliga skillnaden mellan tidig kristendom och «senjudendomen» ligger enligt Kittel, på etikens område. Den rabbiniska traditionen kom att förverka det etiska kravet från den gamla profetraditionen. Judendomen blir till en rituellt läroreligion kodifierad i Talmud, medan kristendomen samlas kring Kristus absoluta och levande etiska krav. Det metodologiska sättet att resonera känns även igen hos Odeberg. Kittel belägger likheter och skillnader mellan judendom och kristendom med passager i evangelier och i Talmud.

Fariséism och kristendom är dock en mer populärt hållen studie än Kittels. De förväntade målgrupperna i Sverige är kyrk- och församlingsfolk och den intresserade allmänheten. Detta är nog också ett av skälen till att Odeberg inte avslöjar mer av sina antijudiska tendenser som jag visat att han kunde bjuda på i andra sammanhang i början av 1940-talet. Vidare finns det nästan ingenting av Odebergs favoritämne i hans bok, nämligen judisk mystik. Kanske hade detta esoteriska ämne skrämt bort läsarna och Odeberg var mer än någon annan medveten om att judisk mystik inte skulle eller kunde hanteras av den breda massan. Den tydliga udden mot fariseismen kan förstås som ett utslag av vad som hos Odeberg kan uppfattas som kritik mot ledande officiella religiösa traditioner, ibland kallade «normerande». Under sitt liv, fram tills professorsutnämningen 1933, hade han arbetat underifrån och säkert fått utstå mycket förnedring för sitt enkla ursprung. Sannolikt fungerade hans upptäckt av mystiken som ett stöd, och rent av en utväg, för att stå ut med både positivistisk religionskritik och de historiskt-kritiska metodernas relativiserande av den kristna traditionen.

Den fromma grundton som går genom hela boken kom att förstärkas i kommande publikationer, som i t.ex. den under 1944 publicerade samlingsvolymen *Tillbaka till Bibeln* och den senare *Kristus och skriften* 1945. Tveklöst etablerar Odeberg sig med *Fariséism och kristendom* för den svenska publiken som en lärd och originell bibelforskare. Men boken får ändå

sägas mer underbygga en from luthersk kristendomstolkning, än ge en juste presentation av judendomen. Problemet blir att Odeberg med sitt rykte som spränglärd i judendom förväntas redovisa judiska ståndpunkter på ett korrekt sätt. Odeberg var inte okunnig om de risker som en kristen forskare tar när han eller hon skall presentera judendom. I sin recension av George Foot Moores stora verk *Judaism in the First Centuries of the Christian Era* (utg. 1927) säger han följande om Moores positivt apologetiska ton för den judiska traditionen:

Själv uttalar han sig [G. F. Moore] med skärpa mot den kristna, tendentiösa, behandlingen av judendomen. Hans polemik ger uttryck åt den uppfattningen, att hans avsikt är att behandla judendomen opartiskt, utan några särskilda intentioner, ge den «fair play». Men realiter är icke hans ställning till sitt forskningsobjekt den opartiska vetenskapliga forskarens, som med sympati och kärlek till sitt forskningsobjekt söker att intränga i dess inre sammanhang. ... utan han drives i grunden av en passion att försvara sitt objekt, judendomen, därför att han i denna funnit något som överstämmer med ett grunddrag i hans eget väsen.⁵²

Den tes som jag driver i detta sammanhang, dvs. att Odebergs berömda bok *Fariséism och kristendom* är orättvis och om än delvis subtielt tendentiös mot judisk tradition, historisk som modern, skall dock prövas mot ett sista argument. Redan i första upplagan av *Fariséism och kristendom* framgår det tydligt att «fariseism» inte är något unikt just för judendomen. Detta understryks också i ett viktigt tillägg i tredje upplagan:

(2) den fariseism, som det är fråga om är den fariseism, vilken Jesus varnar för såsom en fara inom den kristna kyrkan. Den judiska fariseismen har sin betydelse såsom den form av den fariseiska tendensen, vilken förekom i Israel, och som det är viktigt att ge en rättvis och korrekt bild av för att kunna förstå vad det är i den fariseiska tendensen, som Jesus angriper och varnar för.⁵³

⁵² Hugo Odeberg, «Normativ judendom», 88–114 i *Norsk Teologisk Tidsskrift* 30:3 (1929), 111.

⁵³ Odeberg (3:e upplagan, 1963), 7.

«Fariseism» är ett slags lömskt självbedrägeri, som kan drabba alla uppriktigt fromma människor. Kan man i så fall inte hävda att Odebergs bok med alla dess fronter mot både historiska fariséer och moderna liberala judiska tänkare, är ett slags pedagogiska exempel, med det primära syftet att varna den kristna publiken?⁵⁴

På ett sätt är Odebergs olika negativa utsagor om fariséer och fariseisk sannolikt avsedda som ett slags «Slösa och Spara-exempel» för den kyrkliga publiken. Även uppsalakollegan Anton Fridrichsen arbetade på ett liknande sätt i sina exegetiska textutredningar. De ständiga framhållandena av «farisén» som den bedräglige fromhetsutövaren tillfredsställer sannolikt den kyrkliga publikens behov av att få sin självbild som förlåten syndare bekräftad. Det problematiska är att främst den judiske «farisén» görs till «den andre», den avvikande, den defekte. Den kristne «farisén» i den kyrkliga kontexten kunde alltid få syndernas förlåtelse, medan den judiska farisén i så fall måste omvända sig till kristen tro först för att ställa allt till rätta. Det är alltid den kristna utgångspunkten som styr och även om den fariseiska fromheten uppgraderas med försäkringar om att den inte är så dålig som många tror, slutar den i dessa resonemang alltid med den fariseiska fromhetens bankrutt. Jag anser därför att man inte kan hävda att Odebergs bok *Fariséism och kristendom* sammantaget utgör en opartisk eller enbart positiv skildring av judisk tro och tradition. Med sitt eleganta och pedagogiska sätt bidrar boken, om än subtilt, till att befästa den kristna distansen till judendomen.

Sammanfattningsvis skall konstateras att *Fariséism och kristendom* länge har uppfattats som en epokgörande uppgörelse med nidsbilder av fariseismen och det skall understrykas att det tillhör en av de största förtjänsterna med boken att den svenska publiken blir bekant med rabbiniska texter och källor, även om de citeras ur antologier, som Jesper Svartvik påpekat. Att på detta sätt framhålla de positiva kvaliteter som man kan tillskriva den fariseiska traditionen uppfattades som nytt och omdanande under denna tid, även om motsvarande exempel fanns på kontinenten. Odeberg visste genom sina religionshis-

toriska insikter att man bör undvika att presentera en religiös tradition genom atttendentiöst citera källtexter, och på ett sätt kan man säga att han håller sig till detta axiom i bokens början. Men hans tendentiösa misskrediterande av både rabbiner och liberala judiska teologers syn på människans fria vilja och förmåga att av sig själva göra gott, gör boken snarare till en manual för vad författaren anser vara en riktig och överlägsen protestantisk antropologi. Trots den välvilliga inledningen med uppgörelsen med de traditionella vrångbilderna av fariséerna punkterar Odeberg likväl den fariseiska fromheten med en paulinsk antropologi i luthersk tappning.

På det sättet har Odeberg ett konfessionellt perspektiv i sin värdering av fariseismen och det är inte förvånande att boken har blivit så omhulad i vissa protestantiska kretsar. Målgruppen var ju också just dessa. Spåren av Odebergs nazistiska förgångna märks i de reviderade versionerna av *Fariséism och kristendom*. Han blir dock i efterhand angelägen om att skildringen av den fariseiska traditionen inte skall missförstås och att de oförsiktiga formuleringarna i första upplagan inte skall kasta något dåligt ljus över honom själv. Som tidigare antytts var Odeberg känslig för kritik och negativ publicitet och boken *Fariséism och kristendom* kan på ett sätt representera hans positionering både som protysk förkämpe 1943 och hans strävan att framstå som en originell bibelforskare.



⁵⁴ Jfr Petré, 667.

Summary

Hugo Odeberg (1898–1973) was professor in Biblical Theology with New Testament Exegesis in Lund, from 1933 to 1964. He was renowned for promoting an understanding of early Christian tradition in the light of Jewish texts. One of his major passions was Jewish mysticism.

Odeberg got high praise from the Swedish audience for his booklet *Pharisaism and Christianity*, which was published for the first time in 1943. By that time Odeberg was engaged in different pro-German enterprises both in Sweden and in Nazi Germany. After the War Odeberg was stigmatized for his pro-Nazi views and notable editorial work was done in his book; blatant anti-Semitic discourse was reformulated and negative statements about Jewish theologians were altered.

In *Pharisaism and Christianity* Odeberg argues against what he perceives as common and vulgar Christian misconceptions about the Pharisees. The Pharisees at large were devout and sincere in their religious conduct. They wished for nothing more than to serve the God of Israel with an open heart and honesty, according to Odeberg. Their religious strife, however, was flawed owing to their misconception of man's free will and the possibility to turn away from sin. Odeberg says that the sever danger of «Pharisaism» is self-deception. Because the Pharisees thought that they were good, they were in fact evil. Although perceived as promoting the Pharisees, Odeberg disqualifies their theology by having Protestant Lutheran anthropology as the land mark. The consequence is that Pharisaism becomes a danger both for Jews and Christians. However, the Jew's deception is more severe, and the Pharisaic Jew is kept as a negative example. At the same time, when Odeberg annuls the Pharisaic anthropology, he uses Liberal Jewish theologian as Leo Baeck as exponents for the Pharisaic tradition. Odeberg shares a negative appreciation of Reformed and Liberal Judaism with the German Nazi ideology.

The purpose of Odeberg's writing *Pharisaism and Christianity* was very likely many-folded. Firstly, he was eager to establish himself as an original and gifted biblical scholar in the Swedish context. Secondly, by disparaging Jewish anthropology, thus confirming the gap between Christianity and Judaism, Odeberg kept a window open towards his pro-Nazi colleagues in the Third Reich in 1943. According to the present author, Odeberg's relatively positive evaluation of the Pharisaic tradition does not match with his sweeping statements and low appreciation of liberal Judaism. The outcome of *Pharisaism and Christianity* still shows the superiority of Christianity against Judaism and thus contributes to the Christian anti-Semitic tradition.

