



Nils Martola

KOMMENTAR TILL
PÅSKHAGGADAN

Religionsvetenskapliga skrifter nr 16
1988

KOMMENTAR TILL PÅSKHAGGADAN

Kommentar till Påskhaggadan

Nils Martola

ÅBO 1988
ÅBO AKADEMI

ISBN 978-952-12-4173-4 (online)

ISSN 0780-1270
ISBN 951-649-499-4

Åbo Akademis kopieringscentral
Åbo 1988

Förord

Denna kommentar torde vara den första fylliga kommentaren till Påskhaggadan på ett nordiskt språk. Den riktar sig till personer intresserade av Haggadan som redan besitter vissa elementära kunskaper i judisk historia och litteratur. Den förutsätter inte kunskaper i hebreiska. Trots att de transkriberade hebreiska orden är översatta och de flesta främmande ord och termer förklarade, har jag inte funnit det motiverat att förklara varje "judisk" term som dyker upp.

Texten till Haggadan bifogas inte. Den översättning jag hela tiden hänvisar till är den som finns i "Judiska texter 1. Judiska texter i svensk översättning, översatta och bearbetade av Nils Martola." (*Religionsvetenskapliga skrifter*. 6) Åbo 1984. Men det går givetvis att använda vilken översättning som helst (eller originaltexten!).

Kommentaren innehåller rätt många texter från den klassiska rabbiniska litteraturen, i svensk översättning. Jag har tagit med dem dels för att de är viktiga för argumentationen i kommentaren, dels för att låta den del av läsekretsen som inte är familjär med denna litteratur stifta bekantskap med den, om än på ett fragmentariskt sätt. Källtexterna anges med sedvanliga förkortningar. I avsnittet "Förkortningar" i slutet av boken förklarar jag systemet för förkortningar av traktaterna i Mishna, Tosefta och Talmud. Avsnitten i petit är avsedda att läsas i andra hand.

Jag tackar min hustru Yngvill, prof Nils Holm och framför allt prof Karl-Johan Illman för att de genomläst manuskriptet och för de många goda förslag till förbättringar de kommit med. Jag tackar prof Holm vidare för att han intagit detta arbete i serien "Religionsvetenskapliga skrifter" och ombesörjt den för tryckning.

Åbo den 11 oktober 1988
Nils Martola

Innehållsförteckning

Inledning

1. Den judiska påsken i historia och nutid	1
1.1. Fram till det andra templet	1
1.2. Det andra templets tid	4
1.3. Efter det andra templets fall	5
1.4. Idag	10
2. Påskhaggadans text	14
2.1. Analys av Påskhaggadan	14
2.2. Texthistoria	25

Kommentar

1. Helgandet	29
1.1. Berakan	30
1.2. Qiddûš-mönstret	32
1.3. Den första bågaren	34
1.4. Översättningen av barûk	35
2. Element i den rituella måltiden	37
3. Den arameiska inledningen	39
4. De fyra fråorna	42
5. Inledning 1 till midrashen	46
6. En exempelberättelse	50
7. Baraita om de fyra barnen	55
8. Inledning 2 till midrashen	63
9. Midrashen	65
10. Tillägg till midrashen	78
10.1. Tannaitiska utläggningar till delningen av Sävhavet	78
10.2. Dayyenu	79

11. Rabban Gamliels undervisning	86
12. Hallel	91
13. Välsignelsen för frälsningen	94
14. Ytterligare element i den rituella måltiden och festmåltiden	95
15. Bordsbönen	101
15.1. Birkat ha-zimmûn	103
15.2. Birkat ha-zan	106
15.3. Birkat ha-'areš	109
15.4. Bôneh y ^e rûšalayim	113
15.5. "Den som är god och gör väl"	117
15.6. Ha-raḥaman ('den barmhärtige')	118
16. Avslutningen av Hallel	124
16.1. "Utgjut din vrede"	124
16.2. Birkat ha-šîr och Stora Hallel	125
16.3. Nišmat kol ḥay	128
17. Avslutningen	133
FÖRKORTNINGAR	134
BIBLIOGRAFI	136

Inledning

1. DEN JUDISKA PÅSKEN I HISTORIA OCH NUTID

1.1. Fram till det andra templet

Det är inte lätt att få en klar uppfattning av påskens tidiga historia, på grund av att de äldsta källorna, de som finns i Gamla Testamentet, inte är entydiga. Den lärda diskussionen om påskan i gammaltestamentlig tid är omfattande, och jag ger mig inte in på ett referat av den.¹ Jag återger en förenklad bild av uppfattningen av påskens historiska utveckling, och den avviker inte i någon nämnvärd grad från den bland exegeter gängse uppfattningen.

Sammansmältning av två tidigare fester. Den högtid som i Gamla Testamentet kallas 'påsk' är ett resultat av att två ursprungligen självständiga högtider smält samman, nämligen: a) *pesah*, en urgammal vårfest bland sådana som hade småboskapsskötsel som huvudnäring, och b) *ḥag ḥa-maṣṣôt* (det osyrade brödets högtid), en agrar högtid som firades på våren då kornskörden började.²

Historisering. Under intryck av de händelser som förknippades med uttåget ur Egypten *historiserades* denna högtid. Med detta avses att huvudorsa-

¹ Den intresserade hänvisar jag till bl.a. följande arbeten: VAUX 1961, 484ff; SEGAL 1963; HENNINGER 1975, 56–72 och *passim*; HAAG 1960, 1120ff; WAMBACQ 1976, 206–224.301–326; 1980, 31ff; HALBE 1975.

² Jfr Ex 23,14–19; 34,18–26; Lev 23; Deut 16; Num 28,16–17.

ken till firandet inte längre ansågs vara fruktsamhet bland boskapen eller en lyckad skörd, utan erinran om räddningen ur Egypten och ett återupplevande av den första påsken. Den enda version som står oss till buds i Gamla Testamentet är den redan historiserade versionen, och man har inte kunnat bevisa att en sammansmältning av *pesah* och *ḥag ha-maššôt* skulle ha ägt rum före historiseringen. Det kan hända att det var först under den så kallade historiseringen som sammansmältningen ägde rum. Vad man med större säkerhet kan säga är att dessa högtider utgör *rötter* till påsken sådan den förekommer i Gamla Testamentet.

Ex 12. Huvudkällan för vår kunskap om den gammaltestamentliga påsken är Ex 12,1–20.43–49:³

- [1] 1. Herren sade till Mose och Aron i Egypten: 2. ”Denna månad skall inleda raden av månader; den skall för er vara årets första månad. 3. Säg till Israels menighet att varje familjefar den tionde i denna månad skall ta ett lamm eller en killing, ett djur för vart hushåll. 4. Men om hushållet är för litet för ett helt djur, skall husfadern och hans närmaste granne tillsammans ta ett djur alltefter antalet personer; ni skall göra beräkningen med hänsyn till vad var och en äter. 5. Djuret skall vara felfritt, årgammalt och av hankön och tas från fåren eller från getterna. 6. Ni skall förvara det till den fjortonde dagen i denna månad; då skall hela Israels församlade menighet slakta det mellan skymning och mörker. 7. Man skall ta av blodet och stryka på båda dörrposterna och på tvärbjälken i de hus där man äter det. 8. Köttet skall ätas samma natt; det skall vara stekt över eld och det skall ätas med osyrat bröd och med bittra örter. 9. Ni får inte äta något av köttet rått eller kokat i vatten utan det skall vara stekt över eld, med huvud, fötter och innanmäte. 10. Ingenting får lämnas kvar till morgonen; om något då är kvar, skall ni bränna upp det. 11. Vid måltiden skall ni ha kläderna uppfästa, skor på fötterna och stav i handen. Ät i hast. Detta är Herrens påsk. 12. Den natten skall jag gå fram genom Egypten och döda allt förstfött i landet, både människor och boskap, och alla Egyptens gudar skall drabbas av min dom—jag är Herren. 13. Men blodet skall vara ett tecken på husen där ni bor. När jag ser blodet, skall jag gå förbi, och det förödande

³ I översättningen av bibeltexter ansluter jag mig i regel antingen till publicerade delar av den nya bibelöversättningen eller till den gällande kyrkobibeln, med språkliga modifieringar. Jag avviker emellertid från dessa översättningar då jag finner det motiverat.

slaget skall inte träffa er, när jag slår Egypten. 14. Den dagen skall vara en minnesdag för er. Ni skall fira den som en Herrens högtid; i släkte efter släkte skall det vara en oföränderlig ordning att ni firar den. 15. I sju dagar skall ni äta osyrat bröd. Redan den första dagen skall ni skaffa bort all surdeg ur era hus, ty var och en som äter något syrat bröd från den första till den sjunde dagen skall utstötas ur Israel. 16. Den första dagen skall ni hålla en helig sammankomst, liksom också den sjunde dagen. Inget arbete får utföras under de dagarna, utom det som är nödvändigt för att alla skall få äta; endast detta får göras. 17. Ni skall fira det osyrade brödets högtid, därför att det var just den dagen som jag förde era härar ut ur Egypten. I släkte efter släkte skall det vara en oföränderlig ordning att ni firar denna dag. 18. Från kvällen den fjortonde dagen i första månaden till kvällen den tjugoförsta dagen skall ni äta osyrat bröd. 19. Under sju dagar får ingen surdeg finnas i era hus, ty var och en som äter syrat bröd skall utstötas ur Israels menighet, vare sig han är invandrare eller infödd. 20. Syrat bröd skall ni inte äta; var ni än bor skall ni äta osyrat bröd.”

[- -]

43. Herren sade till Mose och Aron: ”Detta är stadgan för påskoffret: Ingen utlänning skall äta av det, 44. men en slav som har köpts för pengar får äta av det, om han först har blivit omskuren. 45. Ingen som tillfälligt bor hos er och ingen daglönare får delta i måltiden. 46. Allt skall ätas i ett och samma hus; inget av köttet får föras ut ur huset och inget ben får krossas. 47. Hela Israels menighet skall göra så. 48. Om någon invandrare som bor hos dig vill fira påsk till Herrens ära, måste alla manliga medlemmar av hans familj omskäras. Sedan kan han delta i högtiden, och då skall han räknas som en infödd. Men ingen oomskuren får äta av påskoffret. 49. Samma lag skall gälla för den infödde och för invandraren som bor hos er.”

Vi ser att texten innehåller detaljerade regler om när och var festen skulle firas, om vilka som fick delta i festen, hur den skulle förberedas och genomföras. Ätandet av påskalammet kopplas nära samman med ätandet av osyrat bröd. I själva verket är texten genomsyrad av formuleringar tagna från den kultpraxis som var gällande långt senare än den tänkta första påsken.

1.2. Det andra templets tid

Kultcentralisation. Påsken, liksom de andra större högtiderna, firades till en början i regel lokalt, och slaktandet av påskalammen och andra viktigare riter ägde rum i de lokala templen. Mot slutet av det första templets tid ägde emellertid en *centralisation av kulten* rum, enligt vilken man inte fick offra på något annat ställe än i Jerusalems tempel (se framför allt Deut 12). Eftersom det första templet förstördes ganska snart därefter (587 f.Kr.) och tempelplatsen låg öde en lång tid, är det osannolikt att centralisationssträvandena hade någon större genomslagskraft till en början. Templet återuppbyggdes emellertid, och det ser ut som om man under det andra templets tid (omkr. 515 f.Kr.–70e.Kr.) i allt större utsträckning skulle ha börjat förverkliga centralisationssträvandena. Att det blev så är förståeligt ur flera synpunkter: dels hade prästerskapet och kulten en mera betydelsefull position under det andra templets tid än tidigare, man talar ju till och med om en tempelstat; och för prästerskapet var centralisationen enbart till fördel; dels var det område i vilket judarna hade ett begränsat självstyre litet till omfånget, vilket gjorde att kultcentralisationen inte behövde få alltför djupt gående konsekvenser för befolkningen. Att centralisationen inte slog igenom överallt vet vi, eftersom man känner till att det fanns konkurrerande tempel: ett för samaritanerna på berget Garissim och ett i den judiska soldatkolonin Elefantine i Egypten.

Vallfarter. Under alla tider hade man *vallfärdat* till det lokala templet, men efter centralisationen fick vallfärden större betydelse, dels på grund av att det i princip skulle finnas endast ett tempel, dels på grund av föreskriften om att alla män skulle vallfärda till Jerusalem *tre* gånger om året för att fira påsk, veckohögtid och lövhyddohögtid (*pesah*, *šavuôt* och *sukkôt*). Det är knappast troligt att denna föreskrift följdes bokstavligen. Men eftersom Jerusalems tempel fick allt större betydelse som centralhelgedom för alla judar och eftersom man strävade till att vallfärda till de stora högtiderna flere än en gång under sitt liv, innebar det givetvis att påsken fick en speciell karaktär i Jerusalem.

Tillströmningen av festdeltagare var enorm. Detta omvittnas både i Nya Testamentet och i mishnatraktaten *Pesahim*. Det var därför viktigt att i god tid se till att man fick ett "felfritt lamm", att man var tillräckligt många om påskalammet (ingenting fick lämnas kvar av lammet till följande dag och var och en måste få en bit av det) och att familjens överhuvud skötte om slakten av lammet i rätt tid. Trängseln på tempelplatsen var stor och man måste slakta i flera omgångar. Dessutom skulle en plats för måltiden ordnas. Att

påskmåltiden intogs under ordnade former får betraktas som självklart; men i vilken utsträckning man reciterade delar av de texter som ingår i Haggadan är fortfarande oklart.

Något av atmosfären under påsken (och de andra högtiderna) kan man ana sig till i flera av evangelieberättelserna i Nya Testamentet. En hel del intressant information om firandet av påsken under slutet av det andra templets tid kan man vidare få från flera av traktaterna i Mishna, framför allt *Pesahim*.

1.3. Efter det andra templets fall

Det andra templets fall år 70 e.Kr. medförde en total omvälvning i påskfirandet. Tempelritualen, slaktandet och ätandet av påskalammet, vallfärden till Jerusalem, tre centrala element av det tidigare firandet, föll bort.

Trots att det inträdde stora förändringar var man på tongivande håll mån om att understryka kontinuiteten i påskfirandet. Analyser av de centrala ställena i Mishna och Tosefta visar att samtidigt som Mishna låtsas som om ingenting hänt, fastställer den påskfirandet så att det nya sättet tolkas som en helt naturligt och fullgod fortsättning av det gamla (BOKSER 1984, 77).

MPes 10. För att ge en bild av hur man firade påsken tidigt efter det andra templets fall och för att ge en liten uppfattning av stilen i Mishna, ger jag i översättning det tionde kapitlet i traktaten *Pesahim*, den kanske betydelsefullaste tidiga texten för vårt ändamål.

- [2] 1. Påsknätter [eller Påskkvällar],
i anslutning till eftermiddagsbönen (*minḥa*),
ingen må äta innan det är mörkt.

Till och med den fattige i Israel skall icke äta innan han bekvämt kan luta sig bakåt.

Man må unna honom inte mindre än fyra bågare vin, även om [det bekostas] från "fattigbössan".

2. Man blandade åt honom [dvs hufadern] den första bågaren;
Shammais skola (*Bêt Šammai*) säger: Han välsignar dagen, och därefter välsignar han vinet;
Men Hillels skola (*Bêt Hillel*) säger: Han välsignar vinet, och därefter välsignar han dagen.

3. Man lade [maten] framför honom;
han doppar med sallad ända tills man kommer till brytandet av brödet.
Man lade framför honom osyrat bröd (*mašša*), sallad, *ħaroseť* [se slutet
av detta kapitel] och två rätter, trots att *ħaroseť* inte är obligatoriskt
(*mišwa*).

Rabbi Eliezer bar Šadoq säger: obligatoriskt!

Och då templet stod brukade man lägga framför honom själva påskalammets.

4. Man blandade åt honom den andra bågaren;
och här frågar sonen sin fader.

Om sonen inte besitter kunskap visar fadern honom [hur han skall fråga];

Vad skiljer denna natt från alla andra nätter?

Ty alla andra nätter doppar vi en enda gång,
denna natt två gånger;

ty alla andra nätter äter vi syrat och osyrat,
denna natt endast osyrat;

ty alla andra nätter äter vi kött som är stekt, stuvat eller kokt,
denna natt endast stekt.

I enlighet med sonens kunskap undervisar fadern honom.

Han börjar med skam och slutar med ära, och förklarar [bibeltexten]
från "Min fader var en kringirrande aramé [Deut 26,5]" till dess han
avslutat hela stycket.

5. Rabban Gamliel brukade säga: "Ingen som har underlåtit att nämna
följande tre saker under påskmåltiden har fullgjort sin skyldighet, och
dessa är följande: påskalammets, *mašša* och bittra örter (*marôr*)."

Påskalammets—på grund av att den Allestädes Närvarande gick förbi
våra faders hus i Egypten;

mašša—på grund av att våra fäder frälstes i Egypten;

marôr—på grund av att egyptierna förbittrade våra faders liv i Egypten.

Under varje generation är var och en skyldig att anse sig själv som en
av dem som tågade ut ur Egypten; det är nämligen sagt [Ex 13,8]: *Den
dagen skall du säga till din son: 'Detta sker till minne av det som Herren
gjorde för mig då jag drog ut ur Egypten'*.

Därför är vi skyldiga att tacka, prisa, ära, hedra, upphöja, lova och
välsigna honom som har gjort alla dessa under för våra fäder och för
oss. Han förde oss ut ur slaveri till frihet, från ångest till glädje och från
klagan till högtid, och från mörker till ett stort ljus, och från slaveri till

frälsning. Så låt oss säga inför honom: Halleluja!

6. Hur långt reciterar man den [dvs *hallel* som föregående halaka alluderar till i slutet]?

Shammais skola säger: till *en fröjdefull moder till barn* [Ps 113,9];

Hillels skola säger: till *den hårda stenen till en vattenkälla* [Ps 114,8]; och han avslutar med förlossning [dvs en bön innehållande detta tema];

Rabbi Tarfon säger: "... som frälste oss och frälste våra fäder från Egypten"; och han brukade inte avsluta [med en bön över räddningen];

Rabbi Aqiba säger: "'Så må Herren vår Gud och våra fäders Gud i fred leda oss till andra förutbestämda tider och högtider som kommer emot oss, glada över uppbyggandet av din stad och fröjdande oss över att få tjäna dig, så att vi får äta av offren och av påskalammen', osv, ända till 'välsignad vare du som frälst Israel'."

7. Man blandade åt honom den tredje bågaren.

Han välsignar maten.

Den fjärde [bågaren]—över den avslutar han *hallel* och uttalar välsignelsen för sången.

Mellan dessa bågare: om han önskar dricka [vin], må han dricka; men mellan den tredje och den fjärde bågaren må han inte dricka.

8. Efter påskmåltiden avslutar man inte med att roa sig.

Om några somnar, får de äta på nytt.

Om alla [sominar], får de inte äta.

Rabbi Yosé säger: [om de bara] slumrade, får de äta; men om de sov djupt får de inte äta.

9. Efter midnatt orenar påskalammet händerna.

Det vederstyggliga [lammet, jfr Lev 7,18] och resterna orenar händerna.

Har han uttalat välsignelsen över påskalammet, så har han fritagit sig [från skyldigheten att läsa en välsignelse] över ett annat offerdjur.

Har han uttalat välsignelsen över ett offerdjur, så har han icke fritagit sig [från skyldigheten att läsa en välsignelse] över påskalammet; Rabbi Ismaels ord.

Rabbi Aqiba säger: det förra fritager inte det senare och det senare fritager inte det förra.

Åtandet av påskalammet. Till en början tycks man ställvis ha ätit lamm som stekts hela i enlighet med föreskriften i Ex 12,9, fastän de inte hade slaktats i templet. Vi skall komma ihåg att påskfirandet enligt den bibliska

uppfattningen instiftades långt innan man kunde slakta påskalammet i något tempel i Israels land. Därför är det förståeligt att man här och där i det antika Palestina och även i diasporan ansåg det vara möjligt att återgå till den situation som existerade före erövringen av landet.⁴ Enligt Mishna skall också Rabban Gamliel ha tillåtit ett sådant förfarande. Hans kolleger förbjöd det emellertid, på grund av att det var möjligt att folket kunde förväxla det så beredda lammet med det riktiga offerlammet och sålunda kunde förledas att tro att det utanför tempelområdet åt sådant som var heligt.⁵

Trots att rabbinerna alltså i regel förbjöd ätandet av ett stekt lamm på påskkvällen finns det ytterligare tecken som pekar på att seden segt levde vidare under långa tider. Sålunda förutsätter de tre frågorna i den förmodligen mest ursprungliga varianten av MPes 10,4 att man just hade ätit ett stekt lamm (BEER 1912, 192f). Man brukar hävda att frågorna återspeglar bruket före templets fall, men man har kunnat påvisa att de av allt att döma avser den sedvana som gällde vid tidpunkten för textens uppkomst. Vidare finns exakt samma formulering av frågorna, dvs en som innehåller en fråga om det stekta köttet, ännu i ett omfattande fragment av Påskhaggadan man funnit i Kairo-genizan och som torde härstamma från 700- eller 800-talet.⁶

Påskmåltiden bevaras. Eftersom man, åtminstone av princip, inte fick äta påskalammet och eftersom ätandet av massa (osyrat bröd) var hopkopplat

⁴ Det är inte otänkbart att det alltifrån den deuteronomistiska centralisationen fanns trakter där man ansåg det överflödigt att inskränka ätandet av påskalammet till Jerusalem.

⁵ Jfr även den babyloniska Talmud, traktaten Berakot (19a) som hänvisar till ett fall i församlingen i Rom:

Teodos, en romare [dvs en jude], vande romarna [dvs judarna i Rom] att äta helstekta lamm på påskaftonen. Shim^côn ben Shetaḥ lät sända till honom och säga: "Vore du inte Teodos så skulle jag exkommunicera dig, eftersom du får Israel att äta vad som är heligt utanför [templet]."

Jfr ALON 1980, 231f; BOKSER 1984, 101ff.

⁶ Jfr ALON 1980, 263ff; GOLDSCHMIDT 1969, 73f.77f; jfr även BILLERBECK 1928, 611–639; BAHR 1970; TABORY 1981. En *geniza* är ett ställe, där man bevarade föremål som var alltför heliga för att förstöras, för det mesta heliga böcker. Den mest kända genizan upptäcktes i synagogan i Fustat, Kairo, som byggdes år 882. Mot slutet av 1800-talet bortfördes texterna från genizan till olika bibliotek, största delen till Cambridge, en enorm samling texter, som omfattade mycket annat än heliga böcker. Texterna stammar från 700–1200-talen, och de har i hög grad bidragit till förståelsen av judarnas historia i Medelhavsområdet under medeltiden.

med ätandet av påskalammet, såg det ut som om man skulle bli tvungen att helt och hållet upphöra med påskmåltiden. Rabbinerna lyckades emellertid lösgöra skyldigheten att äta massa ifrån sammankopplingen med påskalammet och så bevara måltiden. I samband med en diskussion huruvida ätandet av massa är obligatoriskt eller inte sägs det i den babylonska Talmud (bPes 120a):

[3] Man skulle kunna tro att [ätandet av massa] är frivilligt också den första kvällen [av påsken]. Skriften säger [Ex 12,8]: *det [lammet] skall ätas med osyrat bröd och bittra örter*. Jag vet inget annat än att [detta gäller] då templet stod. Varifrån vet vi att [det är obligatoriskt att äta massa den första påskkvällen] vid en tidpunkt då templet inte längre står? Skriften säger [Ex 12,18]: *på kvällen skall ni äta osyrat bröd*. Skriften fastställde det som obligatoriskt.

Påsken firades nu i hemmen. Några drag i den nya ritualen erinrade om den gamla (bl.a. de fyra vinbägarna, hallel, det rostade benet på tallriken och en del allusioner i själva berättelsen), men annars representerar den en ny ordning. Ett viktigt drag som var gemensamt med den äldre ordningen var givetvis bortskaffandet av den gamla surdegen och ätandet av massöt, riter som med tiden blev allt mer uppmärksammade, och som åtföljdes av åtskilliga andra riter vilka hörde ihop med kontrollen av att det syrade verkligen var avlägsnat och att massöt (pluralformen av massa) verkligen inte hade något syrat i sig.

Nu utformas också Haggadan, som innebar något verkligt nytt i påskfirandet, och som jag inte skall gå in på här.

Dystra inslag i diasporan. Judarnas påskfirande i diasporan i områden som varit dominerade av kristna har fått ett dystert inslag som gjort att påsken, som är en glädjens och befrielsens högtid, ofta blivit en rädslans och skräckens fest. Jag syftar framför allt på att *pogromer*, judeförföljelser, utbröt under påsken, inte sällan som en följd av att man påstod att judarna behövde blod av kristna, framför allt barn, för att kunna fira sin påsk. Sådana anklagelser har gjorts ända in i vårt århundrade trots att man aldrig kunnat påvisa sanningshalten i dem och trots att de är helt absurda; var och en som litet närmare bekantat sig med judendom vet att tanken att förtära blod är vämjelig och avskyvärd inom judendomen.⁷

⁷ För en fortfarande fullt användbar framställning med god materialsamling och bib-

1.4. Idag

Här koncentrerar jag mig endast på några drag i samband med påskfirandet, eftersom kommentaren av haggadan kommer in på andra detaljer och eftersom den förutsätter en del saker som bekanta.

Tidpunkt. Påsken infaller den 15 dagen i månaden *Nisan*, dvs någon gång från slutet av mars fyra veckor framåt. Enligt den judiska kalendern börjar dygnet på kvällen, omkring kl 18, och det betyder att påsken börjar på kvällen den 14 Nisan. Utanför Israel firar man påskens början två dagar efter varandra. Detta är en kvarleva från den tid då man kunde sväva i osäkerhet om när påsken inföll. Nymånaderna skulle nämligen proklameras från Israel, närmare bestämt från patriarkatet i Tiberias, på basen av vittnen som verkligen hade sett den nya månen. Efter att patriarkatet vunnit säkerhet i när månaden verkligen börjat, skickade det sändebud till trakter där judar fanns och meddelade om tidpunkten för festerna. Ibland kunde det inträffa att sändebuden inte nådde fram, kanske på grund av att avstånden var så långa eller på grund av att en olycka inträffat för sändebuden eller av någon annan orsak.⁸ Detta ledde till att man i diasporan för säkerhets skull firade festen två dagar efter varandra och att den därför är en dag längre än i Israel.⁹

Avlägsnandet av *ḥameš*. Den 14 Nisan är full av de sista förberedelserna inför påsken. En av de mera omständliga procedurerna i samband med påsken består i att ur hemmen avlägsna all *ḥameš*, på svenska kallad 'surdeg'. Man kan bli kvitt *ḥameš* på tre sätt: 1) genom att bränna den; 2) genom att med en formel förklara den som icke existerande; 3) genom att sälja den.

I regel städar man under dagarna före påsken och samlar upp all *ḥameš* och bränner upp den. På kvällen före den 14 Nisan genomförs dock ett rituellt letande av *ḥameš* (*b^e diqat ḥameš*). Föräldrarna har för säkerhets skull

liografi av den äldre litteraturen, se STRACK 1900; för nyare litteratur, se bl.a. SAMUEL 1966.

⁸ Enligt Mishna störde samaritanerna då och då förmedlingen av dylika budskap från Israel till Babylonien; Rosh Ha-shanah 2,2.

⁹ Detta gäller inte den Stora försoningsdagen (*yôm ha-kippûrim*), eftersom man anser att det är oskäligt att kräva fullständig fasta i två dygn. Att fira festen två dagar efter varandra i diasporan har egentligen varit onödigt ända sedan patriarken Hillel II i medlet av 300-talet promulgerade en *permanent kalender*. Men seden hade då redan vunnit en sådan styrka att den fortlevde av rent traditionella skäl.

placerat ut några brödsmlur här och där, vilka det är meningen att barnen skall hitta och de förvaras omsorgsfullt för att högtidligt brännas följande dag senast kl. 10. Eftersom man inte kan vara fullständigt säker på att all *ḥameš* verkligen har skaffats bort reciterar man därefter följande formel: "allt syrat och allt jäst som jag har hos mig, som jag sett eller ej sett, som jag skaffat bort eller ej skaffat bort, må vara lika med ingenting, som stoft av jord".

Man kan emellertid normalt ha ganska mycket spannmålsprodukter i hemmen och många bedriver handel med sådana. Under sådana omständigheter vore det en stor förlust att bränna upp dem allihop och det skulle göra livet tungt för många att årligen tvingas att göra sig av med dem. Istället har man ordnat med en rituell, men fullt *laglig försäljning av all ḥameš*. Alla husfäder i en församling undertecknar ett papper, vilket ger fullmakt åt en person (oftast rabbinen; i Israel någon av överrabbinerna, som gör det för hela Israel) att sälja all *ḥameš*. Den säljs till en icke-jude, som erlägger en handpenning och som även skall äga det ställe där den förvaras. Efter påsken brukar denna person "ångra sig" och be att köpet återgår. Nu har judarna möjlighet att åter använda *ḥameš* och är villiga att köpa den tillbaka.¹⁰ Ovan beskrivna förfarande gäller framför allt ortodoxa församlingar. Jag känner inte till i vilken utsträckning konservativa församlingar iakttar förfarandet. De reformerade torde inte anse en formell försäljning av *ḥameš* vara nödvändig. Familjen beslutar om huru den skall gå tillväga. Man rekommenderar att *ḥameš* förvaras på ett undangömt ställe under påskveckan (PLAUT i *Passover Haggadah* 1973, 13).

Mašša. Som vi vet kallas påsken även 'det osyrade brödets högtid' (*ḥag ha-maššōt*). Jag har ovan beskrivit hur all *ḥameš* skaffas bort ur hemmen (och ur alla ställen där judar bor och äter: hotell, restauranger, arbetsplatser som domineras av judar osv). På påsken är det visserligen tillåtet att äta produkter av spannmål, men de får inte vara jätta, utan skall vara ojätta—*mašša*. I princip kan vilket sädeslag som helst utgöra råmaterial till *mašša*,¹¹ men i praktiken är det fråga om vete.

På grund av att jäsningsprocessen inträder lätt, innebär det att bakningen av *mašša* måste övervakas noga, ja, övervakningen skall till och med

¹⁰ Jfr DONIN 1972, 225–228; RABINOWICZ, Harry 1972, 1237f.

¹¹ Vete, korn, råg, havre och spelt brukas räknas upp; de europeiska judarna (*ashkenazim*) brukar förbjuda ytterligare några andra växter, av vilka man gör mjöl, men som inte är säd i egentlig bemärkelse, och som därför egentligen inte faller under lagen: t.ex. ris, majs, nötter; de orientaliska judarna (*sefaradim*) förbjuder inte dessa produkter.

omfatta beredningen av det mjöl av vilket brödet bakas. Det finns tre typer av mjöl, vilka svarar mot tre typer av massa: 1) "bevakat mjöl" som noga övervakas ända från den tid vetet bärgas; 2) "påskmjöl" vilket man övervakar så att det inte kommer in i en jäsningsprocess efter malningen; 3) vanligt mjöl. Den första används för den s.k. "bevakade massan" (*massa š' mûrah*), dvs. den massa som halakan (den judiska lagen) påbjöd varje jude att äta under påskmåltiden. Den andra används för den "vanliga" massa man äter under påsken och den tredje används endast i nödfall. Bakningen av massa är en omständlig procedur, men den sker numera maskinellt, något som på sin tid väckte stor debatt.¹²

Dukningen av sederbordet. För dukningen av sederbordet citerar jag inledningen till den nya svenska översättningen av haggadan:

- [4] Séderbordet bör vara festligt dukat. På bordet bör stå: ett séderfat, två ljus, en kidúshbägare, en vinkaraff, en bägare fylld med vin för profeten Elia, en skål med salt vatten samt tre matsöt lagda över varandra i en speciell duk eller trevåningstallrik. Framför varje gäst skall det finnas ett vinglas.

På sederfatet skall ligga:

ett stekt ben av lamm eller något annat köttben (zróa),
ett kokt ägg med sotat skal (betsá),
bittra örter, vanligen pepparrot (marór),
persilja, sallad eller potatis (karpás),
en blandning av rivna nötter (eller mandel), rivet äpple, kanel, ingefära och vin, som symboliserar det murbruk som våra förfäder blandade under trældomen i Egypten (charóset).

Det finns skilda åsikter om dessa fem symbolers inbördes placering. [...] Om gästerna är många bör flera sederfat stå på bordet. Två eller flera gäster kan hjälpa den som leder sedern att dela ut karpas, matsa, maror osv.

Ofta brukar värden—den som leder sedern—bära en vit klädnad, kallad kittel. Den skall påminna om den dräkt som prästerna bar i templet. Eftersom vitt symboliserar högtid, glädje och frihet är kitteln väl på sin plats under pésachkvällen, när vi alla hoppas på den slutgiltiga befrielsen ur trældom och elände.

¹² Om detta se bl.a. RABINOWICZ, Louis Isaac 1972, 1155ff.

Värden skall sitta på en bekväm stol med två kuddar på sin vänstra sida. När han läser vissa texter lutar han sig mot kuddarna för att påminna om befrielsen ur trældom: under antiken var det de frias privilegium att äta liggande. Vinet skall räcka till påfyllning fyra gånger. Om gästerna är många bör flera karaffer ställas ut på lagom avstånd från varandra.¹³

¹³ *Hagada* 1983, 6.

2. PÅSKHAGGADANS TEXT

2.1. Analys av påskhaggadan

I de moderna utgåvorna markerar man ofta uttryckligen de skilda delarna av Påskhaggadan. Det är i huvudsak två typer av element som anges. Den ena typen består av *handlingar* som utförs i samband med genomförandet av påskaftonsritualet; man helgar aftonen, tvättar händerna, äter massa o.dyl. Den andra typen består av *delar av själva texten*, såsom de *fyra frågorna, de fyra barnen, Hallel, bordsbönen*.

Handlingar

De handlingar som markeras är i regel följande:

1. Helgandet av dagen (*Qaddeš*)
2. Handtvagning (*urḥaš*), utan välsignelse
3. Doppandet av en grönsak i saltvatten (*karpas*)
4. Delandet av den mellersta massan (*yaḥaš*)
5. Berättelsen (*maggid*)
6. Handtvagning, med välsignelse (*raḥaš*)
7. Framtagandet av massa (*môši' massa*)
8. Doppandet av bittra örter i ḥarôset (*marôr*)
9. Ätandet av bittra örter/pepparrot med massa (*kôrek*)
10. Festmåltid (*šulḥan °ôrek*)
11. Ätandet av *afikoman* (*šafûn*)
12. Bordsbönen (*barek*)
13. Hallel (*hallel*)
14. Avslutningen (*niršah*)

De angivna elementen kallas ofta 'tecken för Sedern'. De flesta av dem består av obestämda verbformer (particip och infinitiver). De hänför sig till ledaren av måltiden, vilken genomför än den ena, än den andra handlingen. Då och då beledsagas han av de andra deltagarna.

Det förutsätts att sådana handlingar som tar sig yttre fysiska uttryck såsom handtvagning, att bryta massa, att doppa bittra örter i saltvatten osv., åtföljs av verbala yttranden (mestadels välsignelser). Vidare är några av de markerade handlingarna själva verbala yttranden, t.ex. *helgandet av dagen, berättelsen, bordsbönen* osv.

Jag går inte in på en detaljgranskning här—det är en sak för detaljkommentaren—utan gör en rad allmänna iakttagelser av vilka handlingar som markeras och relationer mellan dem.

Det är skäl att börja med en iakttagelse om frånvaron av något man hade väntat sig att skulle finnas med. Det är nämligen anmärkningsvärt att man inte har markerat drickandet av de fyra vinbägarna på något särskilt sätt, trots att de föregås av speciella välsignelser, *berakót*, i likhet med alla andra tillfällen då man rituellt dricker vin, såsom vid sabbatens inträdande. Det är anmärkningsvärt bland annat på grund av att de så tydligt markeras i den viktigaste av de äldsta redogörelserna för genomförandet av påsknattens ritual efter templets förstörelse: det tionde kapitlet i mishnatraktaten *Pesahim*, som jag återgivit ovan; dessutom diskuteras de flitigt i den babyloniska Talmud. Jag återkommer till detta längre fram.

Tecken för Sedern. Det var *Samuel ben Salomo från Falaise*—en av de så kallade *tosafisterna*¹ från slutet av 1200-talet, känd som specialist på Påskhaggadan—som var upphovsmannen till den angivna kedjan av 'tecken för Sedern'. Den är den mest kända och spridda av kedjorna. Man känner nämligen flera sådana.² Granskar man de olika kedjorna visar det sig att det inte finns ett enhetligt system. Terminologin varierar kraftigt, liksom antalet element. Ett framträdande drag i kedjorna är att de utgör *mnemotekniska hjälpmedel*, med vars hjälp de som är ansvariga för genomförandet av sedern skall komma

¹ Franska och tyska lärde författade, från slutet av 1100-talet och ända fram till 1300-talet, en mängd kritiska och förklarande noter till Talmud. Dessa noter kallas *tosafót* (tillägg), och författarna, vilka utgör en stor grupp lärde, kallas *ba^c alé tosafót* (eg. "herrarna till *tosafót*"), i översättning *tosafister*. Till en början var dessa noter egentligen kompletteringar till den berömda talmudkommentaren av Rabbi Salomon ben Yisḥaki (Rashi), men de fick snart en självständig karaktär. I klassiska talmudutgåvor trycks tosafisternas kommentarer i den yttre marginalen, medan Rashis trycks i den inre marginalen.

² KASHER (1961, 77–82) noterar 14 stycken.

ihåg elementen i den, och i vilken ordning de kommer. Elementen ges sådana namn att de bildar rytmiska kedjor, där rim och assonans spelar en viktig roll. Så är det också med den idag vanliga kedjan; den är klart rytmisk. Den kan också sjungas till olika melodier.

Allt detta visar att kedjorna ingalunda är resultat av en systematisk analys av händelseförloppet under påskmåltiden, utan att de i första hand tjänar ett pedagogiskt ändamål. Detta utesluter givetvis inte att de angivna elementen verkligen är viktiga beståndsdelar av ritualen. Men de varierar, som sagt, både till antal och terminologi i de olika kedjorna. Dessutom görs det ingen skillnad mellan elementens natur och deras hierarkiska relation till varandra. Det är därför motiverat att granska händelseförloppet i påskritualet och se om det till äventyrs går att finna en systematik, eller om det möjligen finns andra och mer väsentliga element än de angivna. Jag skyndar mig genast att påpeka, att det ingalunda är självklart att det överhuvudtaget finns ett klart genomtänkt system. Tvärtom är det vanligt att flitigt använda ritual inte går att inordna i enkla systematiska kategorier.

Inledning och avslutning hör givetvis till de klarast markerade delarna, eftersom man med deras hjälp avgränsar påskaftonsritualet från annan verksamhet. Av dessa båda är inledningen den viktigare. Det är den som markerar nyansatsen, och med den signaleras även påskhögtidens början, medan avslutningen inte har samma tyngd, den är tvärtom rätt svag. Den avslutar ju också endast en del av det händelsesammanhang som hör till firandet av påsken. Att avslutningar i regel inte markeras så tydligt ser vi bl.a. av det faktum att man inte framhäver slutet på den period som föregår påsken, utom i det fall att påskens början sammanfaller med slutet av en annan helig tid, dvs. sabbatens utgång. Inledningen och avslutningen (dvs *qaddeš* och *niršah*) hör på ett naturligt sätt till handlingselementen. Observera att *qaddeš* mynnar ut i välsignelsen över den första bågaren och tömmandet av den. Den första bågaren, uttågets bågare, är sålunda ett element i *qaddeš*.

Element i en rituell måltid. Efter *qaddeš* nämns i kedjan tre element separat: *úrhaš*, *karpas* och *yaḥaš*, vilka hör ihop på grund av att de är delar av en rituell måltid. Huvudmåltiden har i antiken, då templet ännu stod, uppenbarligen kommit i början av ritualen. De andra kedjorna använder ofta andra beteckningar och genomför likaledes ofta ännu finare indelningar av händelseförloppet, till en stor del som en följd av den omfattande debatt som fördes om detaljerna i ritualen, en debatt vars detaljer jag inte går in på här.³

Berättelsen. Nu följer ett långt berättande avsnitt i Påskhaggadan, mar-

³ För en nyttig översikt, jfr KASHER 1961, 96–106.

kerat med ordet *maggîd*.⁴ I detta sammanhang betraktar jag det som beteckningen på ett avsnitt i påskaftonsritualet, trots att det egentligen är en "scenanvisning"—"han (dvs ledaren) berättar". Det är det centrala avsnittet i Påskhaggadan och består av många olika delar, vilka jag återkommer till längre fram. Det beledsagas, utöver själva läsandet och dialogen, av några rituella gester. Många utgåvor av Påskhaggadan⁵ anger nämligen att hufvudpersonen, då han nått fram till vissa specifika moment i *maggîd*, täcker respektive avtäckar de tre osyrade bröden (*maššôt*), höjer eller sänker vinbägaren osv. Dessa rituella gester är inte nämnda i de olika kedjorna och har därför inte samma solida grund i traditionen som de som nämns i dem. Men de är ingalunda betydelselösa, utan markerar viktiga övergångar i *maggîd*, och framhäver en del innehållsrika aspekter. De kan också ha en elementär pedagogisk avsikt, eftersom man genom att utpeka, eller lyfta respektive sänka ett element, fäster uppmärksamheten vid det, samtidigt som det omnämns, som exempelvis i avsnittet *Rabban Gamliels undervisning*.

Det är anmärkningsvärt att man i Haggadatexterna omsorgsfullt noterar dessa rituella detaljer i samband med *maggîd*-avsnittet. Det finns veterligen ingenting som direkt kräver att man täcker över eller blottar *maššôt* eller att man höjer eller sänker vinbägaren. Varför gör man det då? De traditionella kommentarerna ger egentligen inget svar.

En sak är i varje fall klar: täckandet och avtäckandet av *maššôt* upphör i och med *framtagandet av mašša* (*môšî mašša*), dvs då man har kommit fram till den punkt då det är en skyldighet för varje jude att äta av mašša. Vi ser av fortsättningen att mašša fortfarande spelar en roll i påskmåltiden, man har alltså inte förtärt den helt (något måste vara kvar för *ätandet av afikoman*), men i och med att det blivit möjligt att äta mašša, upphör man med att övertäcka och avtäcka den. Ur rituell synpunkt har således en avgörande förändring ägt rum i och med *framtagandet av mašša*.

I traditionslitteraturen förliknas mašša vid en förlovad kvinna. I den palestinska Talmud sägs det (yPes 10,1 (37b)):

[5] R. Levi sade: "Den som äter mašša på påskaftonsdagen är som en man som ligger

⁴ I några av de andra kedjorna markeras en del av underavsnitten i det som här betecknas med *maggîd*. De oftast nämnda är den arameiska inledningen (*ha' laħma*) och de fyra frågorna (*mah ništanah*) i början, och de tre obligatoriska elementen i slutet; jfr KASHER 1961, 77–82.

⁵ Men inte alla! Så är t.ex. inte den text jag primärt kommenterar, eller den text KASHER kommenterar lika frikostig med dylika meddelanden.

med sin förlovade [då hon ännu är] i hans svärfaders hus [dvs innan de gift sig]”.

Detta tema tas upp åter och åter och man påpekar, att liksom en man inte har tillgång till sin förlovade förrän efter sju välsignelser (i en del texter nämns nio eller fjorton välsignelser), så har han ej heller tillgång till *mašša* förrän efter sju välsignelser, vilka alla uttalas i samband med påskaftonsritualet. Även om denna bild inte förklarar varför man täcker och avtäcker *maššan*, kan vi genom den få en insikt i hur högt de gamla rabbinerna satte *maššan*, och i den förändring som ägde rum då ritualet framskred på påskaftonen.

Måltidselement. Nu följer åter en rad rituella element som har med en måltid att göra: *handtvagning* med välsignelse, *framtagandet av mašša*, *dopandet av bittra örter i harôset*, *ätandet av bittra örter/pepparrot med mašša*. De anges skilt för sig, på grund av att vart och ett är särskilt påbudet i halakan.

Den riktiga måltiden, markerad med *šulhan e ôrek*, är, trots att den kan räcka en lång stund och trots att den i regel består av traditionella rätter, egentligen av underordnad betydelse i ritualet. Den har markerats för att man skall veta när det är lämpligt att äta, men lika gärna kunde man hoppa över den, så betydelselös är den i texterna. Men på grund av att de ur halakisk synpunkt centrala måltidselementen har skrumpnat ihop till en rudimentär måltid och fyra bågare vin, så skulle det te sig malplacerat att sätta sig kring ett festbord och att tala om forna banketter för fria män, ifall man helt och hållet avlägsnade den riktiga festmåltiden.

Momenten *ätandet av afikoman* och *bordsbönen* hör egentligen med till måltidselementen som förlängningar av dem. *Bordsbönen* markerar slutpunkten för måltiden och övergången till tiden efter den, vilken upptas av sång och jubel, *Hallel*. Observera att den äldsta och ur halakisk synpunkt viktigaste delen av *Hallel* (Ps 113–114) kommer redan före det sjätte momentet (*handtvagning*, med välsignelse), som en omarkerad del av *maggîd*. Uppdelningen av *Hallel* i två delar har lett till komplikationer. Den rituella delen upphör i och med *avslutningen*.

Vi ser således att då vi granskar påskaftonsritualet från det perspektiv den angivna kedjan av påbudna handlingar ger, så domineras den helt och hållet av element som har med ätande att göra. Med undantag för signalerna för början och slut (*qaddeš* respektive *niršah*) finns det endast två element som inte har anknytning till ätande: *maggîd* och *hallel*. *Maggîd* delar upp ätandet i två huvuddelar, och *maggîds* egen sammansättning ger oss anledning att tro att den tyngre delen av måltiden ursprungligen sannolikt föregått den.

Handlingarna kan således grupperas som i nedan angivna schema. Som vi vet är *nirṣah* en svag slutmarkering. Efter *nirṣah* finns i de flesta Haggadatexter avtryckta populära folksånger som kommit in från slutet av medeltiden och ända fram till 1700-talet. Vidare är det meningen att man diskuterar, sjunger och leker så länge man vill. Det är ju poängen i en av berättelserna i *maggîd* (Exempelberättelsen).

Helgandet av dagen

Handtvagning utan välsignelse	
Doppandet av en grönsak i saltvatten	... måltid
Delandet av den mellersta massan	
Berättelsen	berättelse
Handtvagning med välsignelse	
Framtagandet av massan	
Doppandet av bittra örter i ḥarōset	
Åtandet av bittra örter/pepparrot med massan	... måltid
(Festmåltid)	
Åtandet av <i>afkoman</i>	
Bordsbönen	
Hallel	sång

Avslutande

I MPes 10, den äldsta text som någorlunda detaljerat beskriver ordningen vid påskmåltiden, framträder helt andra betoningar. Det visar sig att det är de fyra vinbägarna som är den bärande stommen i texten. Alla fyra nämns, och de nämns vid den tidpunkt då man *blandar* vinet, dvs fyller i bägaren. Följande schema kan anges:

Bägare I	Bägare II	Bägare III	Bägare IV
Qaddeš	Maggîd	Bordsbön	Hallel (slutet)
Måltid	Rabban Gamliels undervisning		Birkat ha-šîr (välsignelse av sång)
	Hallel (början)		

Liksom alltid då man undersöker påskritualet, är måltiden problematisk även här. Det är förbryllande att bordsbönen kommer så sent. Det verkar sannolikt att den "riktiga" måltiden redan vid tiden för redaktionen av Mishna,

placerats mellan den andra och den tredje bågaren; då skulle bordsbönen komma strax efter måltiden. Men detta sägs inte ut i texten. Jag går emellertid inte in på dessa frågor här, utan jag anförde Mishna framför allt för att visa att MPes 10 betonar ritualet på ett helt annat sätt än de nutida anvisningarna.

Texten

Jag koncentrerar mig här på det långa berättande avsnittet i mitten (*maggîd*). Efter festmåltiden kommer ytterligare ett par längre avsnitt (*bordsbönen* och *hallel*), men dessa analyseras i anslutning till detaljkommentaren.

Indelningen av *maggîd*. I den traditionella text som Goldschmidt publicerat anges följande underrubriker i avsnittet *maggîd*:

- den arameiska inledningen
- [de fyra] frågorna
- den första inledningen till midrashen
- två berättelser från tannaitisk tid
- baraita⁶ om de fyra barnen
- en annan tolkning
- en andra inledning till midrashen
- petîḥah* till midrashen
- midrashen⁷
- tillägg till midrashen
- 1. tannaitiska utläggningar av delningen av Sävhavet
- 2. Sången Dayyênû ("Det hade varit nog för oss")
- Rabban Gamliels undervisning
- recitationen av hallel
- välsignelsen för frälsningen

Dessa underrubriker förekommer inte i de vanliga traditionella utgåvorna,

⁶ För en definition av termen *baraita*, se början av kapitlet om baraitan om de fyra barnen.

⁷ Jag ger här ingen definition av termen 'midrash', utan hänvisar till detaljkommentaren av det relevanta avsnittet, där det av sammanhanget torde bli tillräckligt klart vad en 'midrash' är för något.

utan är ditsatta av Goldschmidt. I de traditionella utgåvorna markeras istället motsvarande ställen i texten i regel med att början av texten sätts med särskilt stora bokstäver eller på något annat iögonenfallande sätt. Sålunda kallas *den arameiska inledningen* vanligen: *ha' laḥma* (detta bröd); *de fyra frågorna*: *mah ništanah*; *de två berättelserna*: *ma'a 'seh berabbi 'eli' ezer*; osv. Jag följer i regel Goldschmidt, eftersom hans underrubriker är motiverade. Men jag har en annan ståndpunkt i ett viktigare fall (frågan om *petiḥan* och den andra inledningen; mera därom nedan) och har gett en annorlunda formulering i några fall; jag har dessutom tillagt en rubrik, nämligen 'en annan tolkning' (skall inte förväxlas med den 'andra tolkning' som kommer efter baraitan). Den kommer före rubriken 'tillägg till midrashen'.

Det avsnitt efter midrashen som jag rubricerat 'en annan tolkning' är, enligt Goldschmidt, en del av midrashen. Så är det naturligtvis på sätt och vis, men den hebreiska frasen *davar 'aḥer* är samtidigt en klar struktursignal, med vars hjälp man anger en ny tolkning, dvs en annan midrash till en del eller till hela det bibelavsnitt som den föregående midrashen tolkar. I detta fall gäller den nya tolkningen endast slutet av den sista versen i bibelavsnittet (Deut 26,8).

Gruppering av avsnitten. Med de angivna rubrikernas hjälp får man en grundläggande litterär kategorisering av delarna i *maggîd*, och även en enkel gruppering av dem. Det blir omedelbart klart att midrashen är centralstycket i det stora avsnittet, liksom att det finns flera kortare texter grupperade kring den. Två av avsnitten kallas inledningar till midrashen. Därutöver finns, enligt Goldschmidt, en så kallad *petiḥah* (se nedan) till den, och två tillägg. I analysen utgår jag från midrashen. I MPes 10,4 sägs det att sonen, efter att den andra bågaren fyllts, ställer de fyra frågorna, och därefter läser vi:

- [6] I enlighet med sonens kunskap undervisar hans fader honom. Han börjar med skam och avslutar med ära; han förklarar från [Deut 26,5] *En aramé sökte förgöra min far* ända till dess att han avslutat hela avsnittet.

Av detta ser vi att redan i antiken skulle det på de ställda frågorna följa en förklaring till Deut 26,5ff, det som här kallas *midrashen* (förutsatt att den nutida texten inte i någon större utsträckning avviker från den antika). Man ansåg med andra ord att förklaringen verkligen var ett svar på frågorna och såg inget problem i att den inte handlade om måltiden som sådan. Det är emellertid värt att notera att de "fyra frågorna" egentligen inte är fyra. Det förekommer en enda fråga: "Vad skiljer denna natt från alla andra nätter",

och denna fråga motiveras med hänvisning till fyra detaljer i måltiden. Mot bakgrunden av denna iakttagelse är det kanske mera förståeligt att svaret går in på att ge den historiskt/mytiska förklaringen till hur det kommer sig att denna natt skiljer sig från alla andra nätter.

Undervisningen skulle börja med "skam" och sluta med "ära". Deut 26,5ff börjar med "skam" och slutar med "ära", eftersom avsnittet börjar med Israels förnedring i Egypten och slutar med uttåget. Man kan därför fråga sig varför midrashen föregås av alla de avsnitt vi har i den nutida texten (den första inledningen, de två berättelserna, baraitan, den andra tolkningen, den andra inledningen och den så kallade *petiḥan*).

Frågan om *petiḥan*. Innan jag går vidare är det nödvändigt att stanna en stund inför det avsnitt Goldschmidt kallar *petiḥah* och dess förhållande till den andra inledningen.

Med *petiḥah* avses ett särskilt slags inledning till en midrash. *Petiḥan* kommenterar en bibeltext som är vald från ett annat ställe än den text midrashen kommenterar och den fungerar därför som en övergång från den ena bibeltexten till den andra. Det bibelställe som *petiḥan* tolkar skulle helst väljas från den textgrupp som kallas *ketūbim* (skrifterna),⁸ vilka annars inte reciterades i den judiska synagogudstjänsten. Med hjälp av *petiḥan* strävade man till att belysa midrashtexten ur en ny och gärna överraskande synvinkel. *Petiḥan* hade därför en liknande funktion som ett *exordium* i en del kristna predikotraditioner.

I detta sammanhang är det alltså Goldschmidt som kallar avsnittet en *petiḥah*, men han tillägger omedelbart att han använder termen något oegentligt, eftersom avsnittet inte inleds med en bibelvers (1969, 38). Men i en not på samma sida framkastar han tanken att avsnittet en gång i tiden möjligen börjat med bibelcitatet "men Jakob och hans barn drog ned till Egypten" (Jos 24,4), som utgått, eftersom det föregående avsnittet slutade med dessa ord. En granskning av Goldschmidts framställning i ljuset av nyare undersökningar (HEINEMANN 1971; GOLDBERG 1979; 1980) visar, att avsnittet inte kan kallas en *petiḥah*. Även om studiet av *petiḥans* natur inte har lett till entydiga resultat, framgår det dock som klart att en *petiḥah* alltid är en tolkning av en bibeltext ('petiḥaversen') i riktning mot en annan bibeltext ('perikopversen') och att man inte kan tala om en *petiḥah* ifall något av dessa grundläggande element saknas, eftersom man i så fall inte vet vad som tolkas i riktning mot vad. I vår text saknas 'petiḥaversen'. Goldschmidts antagande att petiḥaversen (Jos 24,4) utgått är inte övertygande, eftersom texten inte ter sig som en utläggning av Jos 24,4—texten är dessutom inte en utläggning som leder fram till Deut 26,4.

Om det avsnitt som börjar med "Välsignad vare han som håller sitt löfte till Israel"

⁸ Det vill säga följande bibelböcker: Ps; Job; Ordspr; Rut; Höga V; Pred; Klag; Est; Dan; Esra; Neh; 1–2Krön.

inte är en *petihah*, vad är det då? Jag ansluter mig till den förhärskande traditionella uppfattningen att det helt enkelt är en fortsättning på den andra inledningen, med undantag av avsnittet "gå och lär dig vad aramén Laban försökte göra ...", vilket jag, i likhet med Goldschmidt (1969, 38f), anser hör mera samman med det som föregår än det som följer efteråt. Det skall medges att "välsignad vare han som ..." kommer en smula abrupt, men anknytningen till det föregående blir tydlig genom citatet av Gen 15,13f, där Gud förutsäger Abrahams ättlingars vistelse i Egypten, vilket Josuacitatet mynnade ut i. Gud välsignas emellertid inte för fångenskapen, utan för den befrielse som följde på fångenskapen. Det är denna som betecknas med ordet "löfte".

Beroendeförhållanden mellan avsnitten. Låt oss nu granska de litterära beroendeförhållandena mellan avsnitten. Orsaken till att två av dem kan rubriceras som inledningar till midrashen ('den första' respektive 'den andra') är av historisk och inte litterär art. Amoréerna⁹ var nämligen överens om att "äran" i MPes 10,4 syftade på befrielsen ur Egypten, erövringen av Kanaans land, byggandet av templet och livet som fria män, men de hade olika uppfattning om vad "skammen" syftade på. Somliga ansåg att den syftade på att förfäderna var avgudadyrkare, andra ansåg att den syftade på israeliternas slavarbete i Egypten (bPes 116a). I vår text finns det exempel på båda uppfattningarna. Den andra inledningen till midrashen anspelar på motivet "våra fäder var avgudadyrkare", och den första inledningen på slavarbetet i Egypten. Observera dock att båda inledningarna även anspelar på befrielsen, att de med andra ord föregriper midrashens behandling av temat. Det är lätt att se att både de 'två berättelserna från tannaitisk tid'—vilka lämpligen kan rubriceras med den samlande beteckningen 'exempelberättelse'¹⁰—och *baraitan* ansluter sig till den första inledningen: exempelberättelsen aktualiserar det som sägs i slutet av inledningen om skyldigheten att berätta om uttåget, och *baraitan* exemplifierar vad som avses med orden "men Herren vår Gud förde oss ut därifrån med stark hand och utsträckt arm", som citeras i den första inledningen (Deut 6,21). Det lilla avsnittet med en annan tolkning till Ex 13,8 ansluter sig till slutet av *baraitan*.

⁹ Så kallades de judiska lärde som verkade efter att Mishna förelåg i slutgiltig utformning fram till redaktionen av den babylonska Talmud omkr år 500. Deras verksamhetsperiod omfattade således 200-, 300- och 400-talen.

¹⁰ Det är fråga om en *ma^caseh*, dvs en berättelse med vars hjälp man, under hänvisning till kända auktoriteters föredöme, önskade visa på riktigt beteende; jfr t.ex. MARTOLA 1987, 114f. För den andra berättelsen, eller egentligen yttrandet av Eleazar ben Azaryah, jfr detaljkommentaren.

Midrashen har fått två tillägg. Att de är tillägg just till midrashen ser man av att de behandlar den tematik som är central i midrashen, dvs uttåget ur Egypten (och dess förlängning: övergången över Sävhavet), och inte det som följer efteråt, dvs avsnittet *Rabban Gamliels undervisning*. Tilläggen nämns inte i Mishna, och de är egentligen inte obligatoriska delar av Haggadan. Därför saknas de i Maimonides' haggadatext. De saknas också i regel i Genizafragmenten.¹¹ Vi kan sålunda ställa upp följande schema över de avsnitt som grupperar sig kring midrashen:

Frågor

I. De fyra frågorna

Svar

1. Skam 1 (den första inledningen)
 - A. Exempelberättelsen
 - B. *Baraitan* om de fyra barnen
 - a. En annan tolkning till Ex 13,8
2. Skam 2 (den andra inledningen)

II. Midrashen

Tillägg till midrashen

Det som kommer mellan I och II är ur redaktionshistorisk synpunkt sett senare inskott. Vi har kunnat fastställa vilken roll de två första inledningarna spelar, och även de mellanliggande avsnittens anknytning till den första inledningen. Det innebär givetvis inte att de mellanliggande avsnitten med nödvändighet uppkommit senare än frågorna och midrashen. Avsnitten i schemat ovan ansluter sig alltså till midrashen, dvs. till tolkningen av berättelsen om fångenskapen i Egypten och befrielsen därifrån. De övriga avsnitten i *maggid* ansluter sig till ätandet och drickandet. *Den arameiska inledningen* ser ut som en inbjudan till att äta. Att den knappast har fungerat så framgår av detaljkommentaren nedan. I varje fall hör den mera ihop med måltiden än med midrashen.

I och med momentet *Rabban Gamliels undervisning* har vi i praktiken lämnat *maggid*. Det ser man dels av att måltidsgästernas uppmärksamhet fästs vid tre obligatoriska och konkreta element i den rituella måltiden: benet, massa och marör, vilka utpekas och får en kort förklaring; dels av att vi åter

¹¹ Jfr MAIMONIDES s.a., 251ff; 1961, 359ff; GOLDSCHMIDT 1969, 47.

får kontakt med Mishna. I MPes 10,5 beskrivs detta moment, och i 10,6 Hallel och välsignelsens bågare.

Struktur. *Maggid* har sålunda följande struktur:

- A. Den arameiska inledningen (inbjudan till att äta)
- B. Midrash-cykeln (den egentliga *haggadan*)
- C. Rabban Gamliels undervisning
- D. Hallel
- E. Välsignelsen för frälsningen (över den andra bågaren)

2.2. *Texthistoria*

Påskhaggadan är en av de populäraste texterna inom judendomen. Den förekommer i tusentals utgåvor och har översatts till så gott som alla språk som talas av judar.¹² Den har dessutom varit ett speciellt kärt objekt för illustratörer, vilket har resulterat i att dess utstyrsel varierar kanske mer än någon annan judisk ritualtext. Om man dessutom beaktar att påskhaggadan ofta utkommer med kommentarer, som kan vara föranledda av aktuella händelser för den grupp som utger texten, är det klart att det är svårt att få ett grepp om dess texthistoria. Det visar sig emellertid att även översättningarna för det mesta presenterar den hebreiska grundtexten jämsides med översättningen, och jämför man denna hebreiska text i olika versioner kan den visserligen indelas i olika huvudvarianter, men den grundläggande uppbyggnaden är densamma. Det är den icke illustrerade hebreiska textens historia jag avser här.¹³

De äldsta texterna. Trots att den äldsta fullständiga texten till Påskhaggadan finns i *Saadia Gaons Siddûr* från 900-talet, är det nog i första hand till *Seder R. Amram Gaon* från medlet av 800-talet man skall gå för att få den tidigaste klara bilden av Påskhaggadan. Den ger en så gott som komplett text av Haggadan. Utöver texten ger den motiveringar till och anvisningar för

¹² För en omfattande bibliografi över tryckta utgåvor fram till 1960, jfr YAARI 1960.

¹³ För den tryckta illustrerade haggadans historia, se framför allt YERUSHALMI 1975; för illustrerade manuskript, se det rätt nyligen utkomna omfattande arbetet av METZGER (1973); se även artiklar om haggadan i de större judiska encyklopedierna.

texten och de handlingar man genomför vid ritualet, hämtade från Talmud och i Babylonien gängse bruk. Amrams Seder kom att utöva ett avgörande inflytande på utvecklingen av judisk liturgi i allmänhet, och på Påskhaggadan isynnerhet, icke minst därigenom att den trängde undan konkurrerande former, framför allt av palestinskt ursprung. Eftersom Amrams Seder blev flitigt använd, får man anta att de senare användarna påverkade dess utformning genom att göra tillägg som avspeglade sedvänjor i deras egna hemtrakter. Man har också kunnat påvisa att detta ofta var fallet. Handskrifterna uppvisar många senare inskott, och de avviker delvis starkt ifrån varandra.¹⁴ Jag har hållit mig till den text Goldschmidt anför som huvudtext i sin kritiska utgåva.

Texter som är äldre än den i Amrams Seder finns bevarade endast i fragment. Genom studiet av Talmud och till och med av tannaitiska texter blir det klart att största delen av Påskhaggadan förelåg i amoreisk tid (dvs omkr 200–omkr 500), och de väsentliga delarna redan i tannaitisk tid (omkr 50–omkr 200). Men de klassiska rabbiniska texterna citerar för det mesta endast början och slutet av bönerna och andra texter, och anger det centrala innehållet. För fullständiga former är vi hänvisade till källor från gaoneisk tid.¹⁵ Kairogenizan har levererat åtskilligt textmaterial med vars hjälp man får en god inblick i Haggadans natur i tidig gaoneisk tid.

Av särskild betydelse är ett långt fragment som publicerades år 1911 och som varit föremål för åtskillig uppmärksamhet. Goldschmidt återger texten med en kort kommentar i sitt stora arbete om Påskhaggadan (1969, 75ff). Den är ett viktigt vittnesbörd för den tidiga palestinska formen, vilken motarbetades av gaonerna. Den äldsta Påskhaggadan finns, som redan nämndes, inbäddad i Saadia Gaons Siddur från 900-talet. Den avviker på många punkter från den som förutsätts i Amrams text, och kom inte att utöva samma inflytande som denna. Det ser man av att den form som slutligen blev förhärskande nästan undantagslöst följer Amram. Det berorsäkert på att Påskhaggadan i Saadias Siddur delade samma öde som Sidduren i övrigt. Den israeliske forskaren Simcha Assaf tror att Saadias Siddur inte kunde slå igenom på samma sätt som Amrams. Detta berodde dels på att

¹⁴ För en god översikt över problematiken kring *Seder R. Amram Gaon*, jfr KRONHOLM 1974, XXIIIff.

¹⁵ Med den *gaoneiska* tiden avser man den period då ledarna för akademierna i Babylonien innehade en ledande ställning i hela judenheten. Dessa ledare kallades *gaoner* och den *gaoneiska* tiden omfattar perioden omkr 700–omkr 1100. Både före och efter denna tidsperiod fanns det *gaoner* i de nämnda akademierna, men de hade då inte en ledande position inom judenheten.

texterna var inbäddade i kommentarer på arabiska, vilka de senare så inflytelserika lärde i Frankrike och Tyskland hade svårt att tillgodogöra sig, dels, och kanske framför allt, på att Saadia lanserade sin Siddur i sitt eget namn, med stöd av sin personliga auktoritet. Hans auktoritet var visserligen den främsta i hans samtid, men i längden kunde den inte göra sig gällande gentemot den samlade kollektiva auktoriteten hos resten av gaonaten, vilken Amram åberopar genom att hela tiden hänvisa till traditionen. På samma sätt handlar även de senare användarna av Amrams text, medan Saadia talar i eget namn (*Siddur* 1978, 23).¹⁶

Maḥzôr Vitry och Mishneh Tôrah. Till de viktigare tidiga beläggen för Påskhaggadan hör även de som var inbäddade i *Maḥzôr Vitry*¹⁷ från 1000-talet och i Maimonides' *Mishneh Tôrah* från 1100-talet. Författaren till *Maḥzôr Vitry* var en lärjunge och kanske även kollega till Rashi, och dog medan denne ännu levde. Det finns tyvärr ännu ingen kritisk utgåva av texten. Det är därför skäl att använda den föreliggande med försiktighet. Den är icke desto mindre ett viktigt vittnesbörd om textens form vid 1000-talet och omedelbart därförinnan, och den uppvisar även ett klart beroende av Amrams text. Av någon anledning återger den emellertid midrashdelen i Påskhaggadan endast antydningssvis. I *Mishneh Tôrah* ges haggadan som ett särskilt bihang efter beskrivningen av påskkvällens ritual; Maimonides inskränker sig enbart till *maggid*-avsnittet, eftersom det i egentlig mening utgör haggadan. Största delen av de andra elementen är ju inte specifika för påsken. Maimonides' tillvägagångssätt var säkert väl motiverat inom ramen för hans heltäckande och systematiska framställning av halakan. Men i praktiken behövde man sådana texter som samlade all den information, som krävdes för ett korrekt genomförande av påskkvällens ritual.

Separata Haggadatexter. Det är inte riktigt klart när separata utgåvor för Påskhaggadan började användas i större utsträckning. Fastän Saadias text var fullständig, dvs den inbegrep även bönerna och sångerna, ingick den dock som en del av Sidduren, som ju i huvudsak återgav ritualen för den offentliga synagoggudstjänsten. De äldsta med säkerhet separata haggadatexterna stammar från 1200-talet och det är också från den tiden man funnit illustrerade texter. Att behovet av separata haggadatexter var stort är naturligt, eftersom påsken är en högtid som firas i familjens hägn, och eftersom ritualen är relativt långt. Dock visar det sig att texten, med undantag av olika poetiska avsnitt, har hållit sig så gott som oförändrad från gaoneisk

¹⁶ KASHER ger en nyttig översikt över likheter och skillnader mellan de olika tidiga texterna (1961, 40ff).

¹⁷ En *maḥzôr* är en bönbok för gudstjänster vid högtider, medan *sidduren* ger texter och ordningen för gudstjänster under vardagar och sabbater.

tid. Den text jag kommenterar är den traditionella text som ingår i slutet av Goldschmidts bok (1969). Jag bortser från allt det material som kommer efter den formella avslutningen (*nirṣah*).

Kommentar

1. HELGANDET

Påskan är en av de tre stora vallfartsfesterna (*ḥag*) under året. Det skall därför klart markeras att den skiljer sig från vardagen och det gör man genom att proklamera dess helighet (*qaddeš* eller *qiddûš*). Efter tändandet av festljusen fyller man den första bägaren och läser de två centrala välsignelserna, välsignelsen över vinet (*birkat ha-yayin*) och välsignelsen för dagen (*birkat ha-kiddûš*). Enligt Mishna var meningarna delade om ordningsföljden mellan dessa välsignelser. Halakan följer Hillels skola, dvs att man först läser välsignelsen över vinet. Välsignelsen över tiden (*birkat ha-zeman*; "... som har hållit oss vid liv, upprätthållit oss och ...") har senare fogats till de två andra. Genom dessa välsignelser proklameras alltså påskan som en särskilt helig tid. Helgandet avslutas med att man dricker ur den första bägaren vin.

Förhållandet till sabbaten. Eftersom påskan kan börja vilken dag som helst i veckan, varierar dess förhållande till *sabbaten*. Om den kommer i beröring med denna måste det beaktas i samband med helgandet av påskan. De välsignelser jag nämnt ovan är sådana som läses oberoende av närheten till sabbaten. Dess kontakt med sabbaten kan vara en av två möjliga: 1) påskan börjar på fredag kväll, samtidigt som sabbaten infaller; 2) påskan börjar på lördag kväll, vid sabbatens utgång.

I det första fallet sammanfaller alltså helgandet av påskan med helgandet av sabbaten. Då erinras man, efter att ljuset tänts och välsignelsen över ljuset reciterats, genom ett citat av Gen 1,31–2,3, om skapelseverket och om Guds instiftelse av sabbaten. Dessutom skjuts det in här och där i välsignelserna och bönerna ord och fraser med anledning av sabbaten. Eftersom helgandet

av påsken mycket nära överensstämmer med helgandet av sabbaten (mera därom nedan), har man inte funnit det motiverat att skjuta in ytterligare en välsignelse av sabbaten. Så gör man emellertid i det andra fallet, dvs om påsken börjar en lördag kväll. Då inskjuts två välsignelser, den ena över ljusen (*birkat ha-ner*), den andra över åtskiljandet (av Israel från andra folk, sabbat från vardag och från högtiderna: *birkat ha-havdalah*). Härigenom markeras ljussymboliken i sabbaten och det enkla faktum att man övergår från en helgad tid till en annan.

Vi ser att det kan förekomma rätt många välsignelser då påsken börjar (på en lördagskväll ända upp till fem). Ordningen mellan dem debatterades livligt redan i antiken. Man stannade slutligen för ordningen vinet, dagen, ljuset, åtskiljandet och tiden (jfr bPes 102b–103a).

1.1. Berakan

Form. Påsken börjar med minst tre och ända upp till fem välsignelser (*berakôt*). Alla börjar på lika sätt med ett tilltal i *andra person* singularis: ”välsignad (*barûk*) vare Du, Herre, vår Gud, världens konung”, och fortsätter med en relativsats i *tredje person*, i vilken man utsäger något om vad Gud gör eller har gjort. Tre av välsignelserna är korta, medan två av dem (om det är fråga om en påsk med fem inledande välsignelser) fortsätter med ytterligare utsagor om Gud och vad han gjort. De längre bönerna har en speciell avslutning, vilken också är en beraka, som har en något annorlunda form än de andra. Dennas inledning är något kortare: ”välsignad vare Du, Herre”, och den fortsätter alltid med en relativsats inledd med ett aktivt particip, medan de andra dessutom ofta använder det hebreiska relativmärket.

Uppkomst. Jag har ovan angivit några av de mest karakteristiska dragen i berakan och går över till en kort redogörelse för framväxten av denna vanliga och viktiga form i judiskt fromhetsliv, framför allt i de offentliga gudstjänsterna. Vi kommer också att möta den ett flertal gånger längre fram i Påskhaggadan. Jag baserar mig framför allt på Audets (1958) och Heinemanns (1976, 77–103) undersökningar, som vidareutvecklar tidigare forskningsinsatser och når fram till betydelsefulla resultat.

Audet. Audet visar (1958, 376) att förebilden för den liturgiska berakan är biblisk, och att den står att finna i spontana, icke-liturgiska, uttryck för

undran och bävan inför Guds mäktiga och mirakulösa handlande. Ett gott exempel är det utrop av förundran Elieser, Abrahams tjänare, frambringar på grund av den bönhörelse han blivit vittne till (Gen 24,27): "Välsignad vare Herren, min herre Abrahams Gud, som inte förvägrat sin nåd och trofasthet för min herre." Berakan skall knappast ses som ett uttryck för spontaneitet i psykologisk eller historisk bemärkelse, men väl som ett "lämpligt" *litterärt* uttryck för spontaneitet.¹ Den bibliska berakan består av två särskilda element, det första är det inledande utropet: "Välsignad vare Herren"; det andra är motiveringen för utropet i en relativsats: "som inte förvägrat sin nåd och trofasthet för min herre". De angivna exemplen refererar till engångsföreteelser. Men den liturgiska berakan är avsedd att upprepas, och Audet antar att en utveckling ägt rum på så sätt, att det unika miraklet givit rum för *anamnesen*—erinran—av Guds undergärningar i allmänhet, sådana de tar sig uttryck i historien med hans folk och i naturen, och att berakan avslutas med en upprepning av välsignelseformeln i något annorlunda form. Han anmärker vidare att förekomsten av en anammes leder till böner i petitionsform. Man erinrar om Guds väldiga gärningar och ber att han också i denna situation skall inskrida till förmån för bedjaren. Välsignelse och petition lever i symbios med varandra (1958, 379ff).

Heinemann. Enligt Heinemann har Audet i huvudsak rätt. Denne har beskrivit framväxten av den liturgiska beraka som är likformig med det bibliska mönstret. Han har emellertid inte i tillräcklig utsträckning beaktat det rabbiniska textmaterialet och observerat de skillnader som förekommer i detta. Heinemann nämner framför allt det stora antalet välsignelser i vilka den motiverande satsen inleds med ett particip och inte med en relativpartikel. Han ställer sig också kritisk till Audets förklaring, att den andra berakan i slutet av en längre välsignelse skulle bero på det stilistiska behovet att upprepa den för att få en god avrundning på bönen. I de rabbiniska texterna finns nämligen många exempel på en dylik avslutande beraka, utan att bönen/elementet ifråga inleds med en *barúk*-formel (1976, 85).

Två typer av berakôt. Heinemann påvisar förekomsten av två typer av *berakôt*. För argumentationens skull talar han om renodlade typer, som är sällsynta, eftersom blandformer är vanliga. Den första typen är den direkta arvtagaren till det bibliska mönstret, vilken Audet beskrivit. Den inleds med en *barúk*-formel och fortsätter med en relativsats av typen "som har gjort ..."

¹ För andra exempel jfr Ex 18,9f; Gen 14,20; 1Sam 25,32.39; 2Sam 18,28; 1Kon 1,48; 5,21; 8,15.56; Ps 66,20; 124,6; Rut 4,14; Esra 7,27.

(”givit oss”, ”helgat oss”, ”utvalt oss”, ”förlössat oss” etc; med relativpartikeln ’*ašer*). Även om frasen ”vår Gud, världens konung” inte förekommer i de bibliska välsignelserna, behöver den inte anses som typfrämmande, eftersom de bibliska förebilderna kunde innehålla ytterligare gudsepitet. Pronominet ”du” har trängt in från den andra formen. Denna typ av *berakôt* har grundformen ”välsignad vare [du] Herre(n), ...’s Gud ...som har gjort” (1976, 86f).

Den andra typen har formen ”Välsignad vare du, Herre”, utan tilläggs-epitet, med du-et som en integrerande del. Försättningen utgörs av en relativsats med ett aktivt particip (HEINEMANN *ibid*).

Utöver dessa formella skillnader mellan de två mönstren finns det skillnader i funktion: den ena kommer alltid i början, den andra i slutet. Den som börjar kan i princip vara hur lång som helst, den som slutar är alltid kort. Vidare stammar den förra direkt från bibeln, medan den senare inte har en direkt biblisk föregångare. Elementen i den senare är visserligen hämtade från bibeln, framför allt frasen ”välsignad vare du, Herre” (1Krön 29,10; Ps 199,12), men helheten är ny (1976, 87ff). Det är från den senare typen som du’et har trängt in i den förra och frasen ”vårdens konung” har standardiserats som en protest mot den romerska kejsarkulten (1976, 90ff).

1.2. *Qiddûš*-mönstret

Qiddûš främst till för sabbaten. Utformningen av *qiddûš* är, liksom utformningen av *berakan*, strängt reglerad. Grunden till *qiddûš* finner vi i den bibliska befallningen att helga *sabbaten* (Ex 20,8): ”Kom ihåg sabbatsdagen, så att du helgar den.” Hur sluter man sig då till att även de stora högtiderna skall helgas med *qiddûš*? *Mekilta* (till Ex 20,8) hänvisar till Lev 23,4:

[7] **Så att du helgar den.** Så att du helgar den med en välsignelse.

Utgående från detta sade de [dvs de lärde]: ”Man helgar över vinet vid dess [sabbatens] ingång.”

Jag har inget annat än ett helgande av dagen. Varav [kan vi sluta oss till att det gäller även] helgandet av kvällen/natten? Skriften säger [Ex 31,14]: *Så må ni hålla sabbaten* etc.²

² I Ex 20,8 talas det om sabbatsdagen, medan det här talas endast om sabbaten i

Jag har inget annat än sabbaten. Varav [kan vi sluta oss till att det gäller även] högtiderna? Skriften säger Lev 23,4]: *Dessa är Herrens särskilda tider* etc.

Mekiltas argument är således att högtiderna betraktas som sabbater. Om vi jämför den andra och den fjärde versen i Lev 23 med varandra ser vi att i båda talas det om Herrens "särskilda tider", vilka skall betraktas som "heliga sammankomster". Frasen "helig sammankomst" (*migra' qôdæš*) återkommer flera gånger i kapitlet (vv 2-4.7-8.21.24.26.35-37). Ett annat sätt att härleda helgandet av de stora högtiderna från helgandet av sabbaten är att utgå från uppmaningen att komma ihåg (*zekôr*). Klarast kommer detta fram i den tidiga och viktiga textsamlingen *Halakôt gedôlôt* i början av föreskrifterna om helgandet och åtskiljandet³ Efter hänvisning till Ex 20,8 fortsätter texten:

[8] Jag har inget annat än sabbaten. Varav [kan vi sluta oss till att det gäller även] det osyrade brödets högtid?

Skriften lär [Deut 16,3]: *på det att du måste komma ihåg den dag då du drog ut [från Egyptens land]* .

Varav [kan vi sluta oss till att det gäller även] veckohögtiden?

Skriften lär [Deut 16,12]: *och du skall komma ihåg att du var en slav i Egypten, och du skall upprätthålla och förverkliga [dessa stadgar]* .

Varav [kan vi sluta oss till att det gäller även] lövhyddohögtiden?

Skriften lär [Deut 15,15]: *och du skall komma ihåg att du var en slav i Egyptens land, och Herren, din Gud, förlossade dig.*⁴

[- - -]

allmänhet. Detta tolkas så att det måste gälla både dag och natt. Denna förklaring ter sig som mer grundläggande än den som ges i bPes 106a, där svaret på samma fråga går ut på att frågan egentligen är fel ställd. Utgångspunkten är där att helgandet äger rum på kvällen vid sabbatens ingång, och man borde därför egentligen fråga varför man helgar sabbatsdagen, och ge Ex 20,8 som svar. Vi ser att här förutsätts det utvecklade *giddûš*-mönstret.

³ Den citerade texten finns i den så kallade "kortare" versionen av *Halakôt Gedôlôt*. Det är ännu inte klart vilken av de två huvudversionerna som skall anses vara närmare den ursprungliga; jfr HILDESHEIMER 1971, 19; jfr även BARON 1958, 365f.

⁴ En nödlösning, eftersom Deut 15,15 inte uttryckligen gäller lövhyddohögtiden. Det är dock värt att notera, att den föregående versen (Deut 15,14) säger att densom frisläpper sin slav skall bl.a. ge honom av avkastningen från *vinpressen*, vilket är en direkt anspelning på lövhyddohögtiden, då vindruvorna skördades och pressades. På denna punkt föreligger

Vad som gäller sabbaten beträffande Adertonbönen och 'över bågaren' [dvs *qiddūs*], det gäller även högtiderna beträffande Adertonbönen och 'över bågaren' (HILDESHEIMER 1971, 58f).

Qiddūs gäller alltså primärt sabbaten. Föreskrifterna att den skall läsas även vid högtiderna stammar från rabbinerna.

Jämförelse. En jämförelse mellan de olika *qiddūs*-ritualen (för sabbat och de stora högtiderna) visar att de är mycket lika varandra. *Qiddūs* för högtiderna skiljer sig från varandra endast i några små detaljer med vilka man signalerar vilken högtid det är fråga om. Den gemensamma strukturen för *qiddūs* är följande:

- a. proklamationen: *barūk*-formeln
- b. motivering: som helgat oss med föreskrifterna + utkorelsen
- c. den aktuella dagen har givits "i kärlek"; den aktuella dagen nämns med karakteristiska attribut: sabbaten som en erinran om skapelseverket; högtiderna som tider för glädje och påsken speciellt som en erinran om friheten/uttåget
- d. dagen är en helig sammankomst
- e. och en erinran om uttåget
- f. utkorelsen betonas med avsikt att sammanbinda firandet av den heliga dagen med det folk som iakttar den
- g. eulogin

1.3. Den första bågaren

Den första av fyra bågare vin ifylls och dricks ur. Denna bågare kallas 'uttågets bågare'; de andra (som vi återkommer till längre fram) kallas 'räddningens', 'frälsningens' och 'utkorelsens bågare';⁵ namnen är hämtade från de gärningar som Gud enligt Ex 6,6-7 gör med sitt folk.

en anknytning till talet om lövhyddohögtiden i det sextonde kapitlet (16,13)! Det viktiga har här varit att finna ett ställe med anknytning till lövhyddohögtiden som nämner både ihågkommandet och vistelsen i, respektive frälsningen från Egypten.

⁵ För frågan om en femte bågare, se nedan avsnittet om avslutningen av Hallel.

[9] Säg därför till israeliterna: Jag är Herren, och jag skall *föra er bort* från tvångsarbetet hos egypterna och *rädda er* ur slaveriet hos dem. Jag skall lyfta min arm till väldiga straff för att *befria er*. Jag skall *göra er till mitt folk* och jag skall vara er Gud, och ni skall erfara att jag är Herren, er Gud, som för er bort från tvångsarbetet hos egypterna.

Den första bågaren för sålunda omedelbart in i det tema som genomsyrar hela haggadan, nämligen uttåget ur Egypten och vad detta har inneburit för Israels folk under alla tider.

1.4. Översättningen av *barúk*

Beträffande innehållet i välsignelserna finns det en fråga jag vill ta upp, nämligen hur man skall återge innebörden av ordet *barúk* i detta sammanhang. Jag har i texten konsekvent översatt det med 'välsignad'. Ser man emellertid på de två svenska översättningar som är allmänt tillgängliga idag, så översätter de "lovad vare du ..."⁶ eller "vi tackar dig ...".⁷ Saul återger originalets form: passiv particip, medan Haggada-kommittén har valt att ändra till aktiv, och dessutom till en finit form. Båda undviker verbet 'välsigna', trots att roten BRK normalt har denna innebörd. Ser vi till översättningen av verbet i 1917 års bibel visar det sig att ordet normalt översätts med 'välsigna', men då Gud är objekt för handlingen återges verbet i regel med 'lova';⁸ exempel finns även på 'prisa' (Ps 66,8) och på 'välsigna'.⁹ Jag tänker inte gå in på en jämförelse med andra översättningar, men konstaterar i förbigående att New English Bible inte tvekar att använda ordet 'bless', liksom inte heller den nya judiska översättningen till engelska (medan många andra undviker det).

Man skulle kunna föreställa sig att orsaken till att man undviker 'välsigna' (eller dess motsvarigheter på andra språk) är att verbet implicerar en sådan relation mellan den starke och den svage eller mellan den överordnade och den underordnade, att det är den starke

⁶ Felix Saul i *Haggada* 1954.

⁷ Haggada-kommittén i Judiska församlingen i Stockholm, i *Haggada* 1983.

⁸ T.ex. Ps 16,7; 26,12; 34,2; 63,5; Deut 8,10; i passiv 'lovad': Ex 18,10; 1Sam 25,39; 1Kon 8,56; 1Krön 29,10; Ps 18,47; 119,2.

⁹ I passiv: Gen 9,21; 1Sam 25,32; i det senare fallet är det uppenbarligen så att översättaren inte velat återge verbet annorlunda på grund av att *barúk* uppträder även i följande vers i en klar parallell, och där är objektet en människa. Det ser man av att endast några verser senare övergår översättaren till 'lovad'.

respektive den överordnade som välsignar den svage respektive den underordnade. Verbet används verkligen ofta på det sättet, men det är ingalunda alltid så. Jakob 'välsignade' Farao både då han ställdes inför honom och då han tog avsked av honom (Gen 47,7.10; av översättaren fördunklat med 'hälsa').¹⁰ Men även om verbet inte uppfattas så att det implicerar den i början angivna relationen, kan det innehålla tanken att den som välsignar har något gott han vill överföra åt den som välsignas, och den hållningen kan enligt mångas uppfattning inte intagas gentemot Gud. Många versioner av haggadan (och även andra liturgiska texter som gör bruk av *berakan*) anser det emellertid vara möjligt att översätta med 'välsigna', och implicerar därigenom tanken att det är en skillnad mellan att 'välsigna' och att 'tacka' eller 'lova' eller 'prisa', även om tack, lov och pris ingår som komponenter i den semantiska beskrivningen av 'välsigna'. Detta är orsaken till att jag föredrar att översätta med 'välsigna'. Att jag dröjt så utförligt vid denna detaljfråga beror på att den inte är oviktig.¹¹

¹⁰ För andra fall jfr t.ex. 2Sam 14,22; Deut 24,14; Ps 72,15.

¹¹ För litteratur om synen i Gamla Testamentet, jfr bl.a. SCHARBERT 1973; BLANK 1961, 87–90.

2. ELEMENT I DEN RITUELLA MÅLTIDEN

ÛRHAŞ, KARPAS och YAĦAŞ är tre element i den rituella måltiden. De hebreiska orden anger vad som äger rum, och det beskrivs i Haggadan. Sätter man dessa element i relation till vad som följer omedelbart efteråt i Påskhaggadan—inledningen på arameiska och de fyra frågorna—vilka dels utgör en inbjudan till en måltid, dels frågar om innebörden av vissa omständigheter i en måltid, är det rimligt att anta att huvudmåltiden förut ägt rum genast i början av ritualet, och att det som finns här endast är symboliska rester av den.¹ Att måltiden ägt rum i början förutsätts också klart i MPes 10,3f, där elementen av den rituella måltiden nämns och av vilken man kan läsa sig till den inbördes ordningen mellan dem.

Påskhaggadan och symptomisk litteratur. Det har försiggått en rätt livlig debatt om förhållandet mellan påskmåltiden under antiken och ett antikt regelrätt symposium, respektive mellan Påskhaggadan och den så kallade *symptomiska litteraturen*, en litterär genre, i vilken man skildrade ett symposium och de diskussioner som fördes i det. Till klassikerna i genren hör en del av Platons skrifter, men även Xenofon, Plutarkhos och Athenaeus författade sådana skrifter. I en banbrytande undersökning sammanfattar S. Stein (1957) sin åsikt att den antika symptomiska litteraturen väsentligen bidrog till förändringen av påskritualen, från en situation då den genomfördes utan en fixerad liturgi till den som föreligger i Påskhaggadan (1957, 15). Bokser bestrider detta i sin bok *The origins of the Seder*, i vilken han ägnar ett helt kapitel åt frågan. Min uppfattning är att han på ett övertygande sätt demonstrerat att Steins tes inte är hållbar, genom att visa att påskritualen, sådan den gestaltas enligt MPes 10 och TPes 10, visar så många distinkta

¹ Så t.ex. HOFFMAN i den historiska inledningen till *Passover Haggadah* 1973, 10; jfr också *Passover* 1973, 68f.

drag, som samtidigt är väsentliga, att de inte kan sägas vara beroende av den antika sympotiska litteraturen.

Det har förekommit en omfattande debatt om *úrhaš*, *karpas* och *yahaš*, och jag går inte in på detaljerna. Rent allmänt vill jag peka på följande:

Handtvagningen. Den generella regeln för handtvagning finner vi i bPes 115a: "R. Eleazar sade i R. 'Ošayas namn: 'när man doppar något i vätska krävs det handtvagning'." Eftersom *karpas* skall doppas i vätska (vatten) krävs det att man tvår händerna.

Frågan om man skall läsa den sedvanliga välsignelsen i samband med handtvagningen eller inte har debatterats flitigt. I äldre tid läste man i regel välsignelsen. Bruket att lämna bort den baserar sig på Meirs av Rottenburg (1220–1293) uppfattning att man inte längre behövde tvätta händerna vid detta tillfälle, och sålunda inte heller behövde recitera välsignelsen. Enligt honom baserade sig seden att läsa välsignelsen på vissa tekniska detaljer som var irrelevanta utanför Israel och i en situation då prästerskapet inte längre fanns till. Det nutida bruket är att endast husfadern tvår händerna, men lämnar bort välsignelsen. De övriga deltagarna är passiva. Det gamla bruket finns sålunda kvar, om än i rudimentär form.

Karpas. Den judiska traditionen känner ingen tillfredsställande förklaring till *karpas* och varför man äter det i påskmåltiden. Kosmala har visat (1967) att *karpas* av allt att döma syftar på jordens frukt i allmänhet, och de vilt växande ätbara örterna isynnerhet, och inte enbart på selleri, som ordet traditionellt anses syfta på. Han understryker att man skall göra en klar distinktion mellan *karpas* och *marôr*, som uttryckligen är påbjuden i toran, och som hör samman med uttåget. *Karpas* hör emellertid samman med löftet om landet och dess fruktbarhet, dess gröda. Kosmala anknyter till Goldschmidts antagande om att midrashen ursprungligen omfattade Deut 26,9, vilken anknyter till gåvan av och intåget i det fruktbara landet, något som även kapitlets början handlar om. Detta motiv skall ha fallit bort efter templets förstöring, och efter att livet i diasporan blivit judarnas centrala erfarenhet. Kosmalas förklaring ter sig som den hittills mest trovärdiga vad beträffar innebörden av *karpas*.

3. DEN ARAMEISKA INLEDNINGEN

I och med den arameiska inledningen påbörjas ett längre berättande avsnitt (*maggid*) som sträcker sig ända till närheten av huvudmåltiden.

Uppkomst. Som det framkommer av beteckningen är den arameiska inledningen ett avsnitt formulerat på arameiska. Detta faktum har fått somliga att anta att det är mycket gammalt, att det går tillbaka till tannaitisk tid, ja rentav till den tid då det andra templet ännu stod. Det är inte ovanligt att man antar att avsnitt på arameiska är gamla. Man brukar hänvisa till att arameiska var det talade språket i Palestina och att midrasher och andra typer av texter (speciellt liturgiska) var avsedda för den breda massan, som inte kunde hebreiska. Det visar sig emellertid för det mesta vara så att de arameiska avsnitten är avfattade på babilonsk arameiska och att de härstammar tidigast från amoreisk och inte sällan från gaoneisk tidsålder (om dessa beteckningar på tidsperioder se det första kapitlet i inledningen). Då det gäller denna inledning finns det tecken som tyder på att den är relativt sen. Formuleringen är annorlunda i flera tidiga handskrifter. I några av de allra tidigaste saknas den till och med. Ordningen mellan satserna varierar i olika viktiga handskrifter. De tre satserna hänger inte väl samman, sett från en innehållslig synvinkel (mera därom nedan) och har därför knappast tillkommit som en enhet. Sådana iakttagelser får Goldschmidt att anta att avsnittet tidigast är från amoreisk, och sannolikt från gaoneisk tid. Detta utesluter emellertid inte att de tre satserna tagna för sig kan vara tidiga. Sålunda visar diskussionen i bPes 115b att uttrycket "eländets bröd" var i bruk i amoreisk tid (1969, 8f). Det är dock värt att notera att i talmudtraktaten återges uttrycket på hebreiska och inte på arameiska.

Form och innehåll. Det är tydligt att avsnittet är tänkt som en *inbjudan till en måltid*. Det framgår av en del av innehållet och av anslutningen till de omedelbart föregående måltidselementen. Sålunda reciteras inledningen

i samband med att värden lyfter sederfatet, efter att ägget och benet tagits bort från det. Kvar blir alltså marôr, harôset, karpas och massa. På många håll brukar man också öppna dörren i samband med detta. Huvuduppmärksamheten fästs vid massan och inledningens första sats kan tolkas som hänvisande till den avtäckta och upplyfta massan. Efter recitationen täcks de tre massôt och man fyller i den andra bågaren vin.

Som jag nämnde ovan passar de tre satserna i den arameiska inledningen innehållsligt inte väl ihop. Den första kan på ett naturligt sätt tolkas som hänvisande till den upplyfta massan. Uttrycket "eländets bröd" återfinns i Deut 16,3. Härigenom etableras en brygga till den första påsken, då israeliterna "med hast måste draga ut ur Egypten"—en brygga som underlättar identifikationen med uttågets generation.¹ Det torde vara etablerandet av en sådan identifikation som är den främsta orsaken till att man använder det ovanliga uttrycket "eländets bröd". Man inbjuder ju knappast gäster till att dela en sådan föda!

Men den första satsen har också en pedagogisk innebörd; den implicerar frågan: vad är detta?—som om den frågande inte visste vad det är, och det hör samman med undervisningen av barn.²

Den andra satsen är en inbjudan till hungriga och nödlidande att komma och delta i måltiden, specifikt påskmåltiden. Avsikten är givetvis god. Goldschmidt (1969, 8f) pekar emellertid på svårigheterna i att finna en situation där denna inbjudan skulle ha varit reell så som den är formulerad och placerad i dagens text. Då templet stod var det egentligen inte möjligt för icke inbjudna gäster att delta i måltiden, påskalammet skulle förtäras enbart av den grupp som på förhand kommit överens om att göra det (MZeb 5,8); det fanns ingen plats för "överraskningsgäster", vare sig fattiga eller rika. Det går inte heller att hävda att det skulle ha ägt rum utanför Palestina under andra templets tid, eftersom vi inte vet om man överhuvudtaget samlades till sådana måltider där. Men hur är det med tiden efter templets förstöring? Svårigheten är här att inbjudan inte är på rätt plats. För att kunna fira påsk skall deltagaren vara med om helgandet av dagen och den första bågaren vin (*qiddûš*). Man kan naturligtvis föreställa sig att deltagare av olika orsaker försenade sig, och att de i alla fall tilläts att vara med. Icke desto mindre

¹ Det är värt att notera att i flera sefardiska texter föregås den arameiska inledningen med satsen: "med hast drog vi ut ur Egypten". Detta förstärker identifikationen med den första påsken.

² Jfr Ex 13,14; Deut 6,7.20f; Jos 4,6f; se även kapitlet om *baraitan* om de fyra barnen.

är det knappast tänkbart att det i ritualen finns ett moment som *bygger på* att de som hörsammar denna inbjudan skall bryta mot den överenskomna ordningen. Om inbjudan verkligen har avsetts som en öppen inbjudan för alla judar och offentligt proklamerats, så har den inte funnits inne i ritualen, utan måste ha ägt rum i någorlunda god tid innan det började. De som hörsammade inbjudan måste ju också få tid på sig att bereda sig för måltiden och då kan inte den första satsen ha föregått den. Det är knappast tänkbart att man gått omkring med en bit massa och först hänvisat till denna, för att därefter komma med en inbjudan till måltiden.

Vad den tredje satsen beträffar är det uppenbart att den tillkommit i diasporan efter templets fall. Hänvisningen till Israel visar på diasporan. Under templets tid koncentrerades haggadan till uttåget från Egypten och till det faktum att man kunde fira påsk som fria män (trots att Jerusalem ofta behärskades av en annan makt) i ett fungerande tempel. Efter templets fall blir temat befrielse aktuellt på ett nytt sätt, och det har följt med judarnas historia genom århundraden. Den tredje satsen har i och för sig ingenting att göra med den föregående, utan kan stå för sig själv. Observera att påskkvällen avslutas med en liknande önskan, och detta skapar en förbindelse mellan början och slutet av påskkvällens ritual.

4. DE FYRA FRÅGORNA

Som det framkom tidigare (se kap. 2) torde det vara klart att de fyra frågorna kom efter måltiden. Eftersom det handlar om en serie frågor väntar man sig också svar på dem i fortsättningen, men de uteblir. Istället får vi i huvudsak en midrash av Deut 26,5ff föregången av ett antal inledningar. Trots att vi alltså inte får direkta svar på frågorna fungerar de som ett incitament till den efterföljande texten.

Uppkomst. Frågorna har kommit in tidigt i textens utvecklingshistoria, och de finns bevarade i fullständig form redan i Mishna (MPes 10,4). Det visar sig emellertid att handskrifterna uppvisar rätt stora skiljaktigheter sinsemellan just beträffande dessa frågor. Beer (1912, 192f) antecknar tre huvudvarianter och han föredrar den variant som i översättning lyder på nedan angivna sätt, vilken jag har återgivit också i inledningen. För jämförelsens skull återger jag den nutida texten till höger.

[10] Vad skiljer denna natt från alla andra nätter?

Ty alla andra nätter doppar vi en enda gång, denna natt två gånger;
ty alla andra nätter äter vi syrat och osyrat, denna natt endast osyrat;
ty alla andra nätter äter vi kött som är stekt, stuvat eller kokt, denna natt endast stekt?

Vad skiljer denna natt från alla andra nätter?

Ty alla andra nätter äter vi syrat och osyrat, denna natt endast osyrat;
ty alla andra nätter äter vi alla slags örter, denna natt bittra örter;
ty alla andra nätter doppar vi inte ens en enda gång, denna natt två gånger;
ty alla andra nätter äter vi ibland sittande ibland lutande, denna natt endast lutande.

Jag går här inte in på en diskussion om varianterna i Mishna utan accepterar

texten ovan som den mest ursprungliga.¹

Jämförelse. I jämförelse med den nutida texten skiljer sig Mishnas text både med avseende på ordningsföljden mellan frågorna och med avseende på utformningen av dem. Jag tar den senare aspekten först, och noterar att Mishnas sista fråga, den om det stekta köttet, saknas i den nutida texten. Detta är helt naturligt om vi betänker att frågan syftar på påskalammet, som ju slaktades i templet och tillreddes på föreskrivet sätt (jfr Ex 12,8ff som citerades ovan i inledningen). Efter templets fall kunde man inte längre äta ett sådant påskalamm, och då var det inte heller någon mening i att ställa en fråga om det (jfr framställningen ovan i kap. 3).

Istället för den utelämnade frågan om påskalammet har vi i den nutida texten två frågor: den om enbart bittra örter och den om orsaken till varför man äter enbart tillbakalutande. Frågan om varför man äter enbart bittra örter finns i andra goda Mishnahandskrifter, vilket tyder på att den är mycket tidig (att denna fråga kommit in i handskrifterna istället för frågan om det stekta köttet tyder på att den senare dels uppfattades som överflödig, eftersom man slutat med det, dels kanske var pinsam, eftersom den gick emot gällande halaka). Den hänför sig också till den påskmåltid som intagits sedan urminnes tid, eftersom det redan i Ex 12,8 uttryckligen sägs att påskalammet skall ätas tillsammans med massa och bittra örter. Den andra ”nya” frågan, den om orsaken till varför man äter enbart tillbakalutande, har kommit in relativt sent i haggadan; den saknas i tannaitiska texter och i talmuderna, och härstammar troligen från gaoneisk tid (GOLDSCHMIDT 1969, 13; TABORY 1981, 40f), dvs från 700-talet eller därefter. Trots att den inte kommit in i texten förrän under gaoneisk tid betyder det inte att det bruk den hänvisar till skulle vara sent. Det är nämligen välkänt att den hänför sig till sättet att äta under en festmåltid i antiken, bakåtlutat eller liggande på sidan på en lång soffa vid sidan av ett lågt bord.²

Då det gäller de två frågor i den nutida texten som är gemensamma med frågorna i den äldsta Mishnavarianten visar det sig att formuleringarna

¹ Frågan är vansklig. I sin tankeväckande recension av GOLDSCHMIDT's arbete ifrågasätter HEINEMANN (1961) möjligheten att komma till en ”ursprunglig” text, vilket GOLDSCHMIDT strävar till, på basen av sin utbildning som klassisk filolog; jfr även SARASON 1978, 124ff.

² För påskmåltiden och antika måltider, se den nyttiga översikten av BAHR 1970. BEER (1912, 64–75) och BILLERBECK (1928, 611–639) ger en mera detaljrik framställning med rikliga texthänvisningar.

i frågan om dopplingarna skiljer sig från varandra. I den antika texten hänvisar den frågande till att alla andra nätter doppar man *endast en gång*, denna natt två gånger, medan han idag hänvisar till att alla andra nätter doppar man *inte en enda gång*, denna natt två gånger. Den antika formuleringen hänvisar till att man normalt vid början av måltiden brukade doppa en kryddväxt i salt vatten eller ättika för att stimulera aptiten. Det specifika för påskmåltiden var att man gjorde så också i samband med huvudrätten, och då doppade man i den blandning som går under beteckningen *harôset*.

Den amerikanske forskaren Zeitlin kommer med en intressant förklaring till varför man ställer frågan om dopplingarna och ger svaret om två dopplingar, och varför man doppar specifikt i *harôset*. Enligt honom bör frågan om dopplingarna ha sin grund i toran, eftersom de två andra frågorna har sin grund där (1947–48, 435). Jag redogör inte för hela hans resonemang utan går direkt till hans slutsats:

[11] The law of sprinkling the blood was amended and was substituted by the dipping into *haroseth*. *Haroseth* is a mixture of fruits with wine. The Bible calls wine "the blood of grapes [Gen 49,11; Deut 32,14]." The Palestinian Talmud correctly remarked that *haroseth* is a "reminder of blood."

[- - -]

We may now conclude that the dipping twice in *haroseth* on the first night of the festival of Passover symbolizes the blood of circumcision and the blood of the paschal lamb. Thus this is the meaning of the first question, "Why on all other nights do we not dip even once and on this night we dip twice?" [*ibid.*, 437.440]

Min invändning är följande: För det första är det inte självklart att basen för denna fråga behöver finnas i toran. För det andra, och detta är min huvudinvändning: själva frågan förutsätter en kontrast mellan vad man gör varje dag och vad man gör på påskaftonen; varje dag doppar man en gång, påskaftonen två gånger. Zeitlins tes förutsätter att bäggedera av påskaftonens dopplingar är unika, båda symboliserar blod; därför måste han också påstå att den ursprungliga frågans form är den som vi har i dagens text och att antikens rabbiner misstog sig då de sammanblandade det vardagliga dopandet med det som ägde rum under påskaftonen (*ibid.*, 438). Ingetdera påståendet är sannolikt.

Form och innehåll. De fyra frågorna är till formen nästan identiska, vil-

ket tyder på redaktionell bearbetning, och de ansluter sig väl till drag som verkligen skiljer påskmåltiden från andra måltider. Observera att frågorna enbart gäller detaljer som har med *måltiden* att göra. Det framhäver den centrala ställning ätandet har i detta sammanhang (ätandet har en central funktion i nästan alla högtidliga sammanhang!).

De fyra frågorna introducerar vidare ett nytt element i ritualet: instruktion och dialog. Den undervisande aspekten är väsentlig i Haggadan på grund av den framträdande roll *barnen* har i ritualet. Ursprungligen var det så att det var liturgen själv som ställde frågorna, för att sedan besvara dem i enlighet med barnets förstånd. Men redan för länge sedan övergick man allmänt till seden att ett av barnen eller allihop ställde frågorna (HALIVNI 1981).

5. INLEDNING 1 TILL MIDRASHEN

Det har tidigare framkommit (ovan avsnitt 2.1.) att orsaken till att vi har två inledningar till midrashen står att finna i det faktum att amoréerna (dvs de judiska lärde som var verksamma i Palestina och babylonien omkr. 220–500, fram till redigeringen av den babylonska talmud) var av olika mening om vad ”vanäran” i MPes 10,4 syftade på. Somliga ansåg att med den avsågs att föfäderna var avgudadyrkare, andra ansåg att den syftade på det faktum att israeliterna var slavar i Egypten (bPes 116a). Resultatet var att man bibehöll båda tolkningarna. Den första inledningen hänvisar till tolkningen att israeliterna var slavar i Egypten.

Beskrivning, uppkomst. Avsnittet börjar med ett nästan ordagrannt citat av Deut 6,21 (jfr även 26,8) och fortsätter med att konstatera betydelsen för eftervärlden av den frälsningsgärning som citatet hänvisar till. Därför är *alla* skyldiga att tala om uttåget ur Egypten, inte bara barnen eller de som inte är så väl införstådda med toran och buden som de lärda eller de som varit med länge.

Avsnittet verkar att hänga väl ihop och slutet erbjuder en god övergång till den efterföljande exempelberättelsen. Att det förekommer en så god övergång ger en anledning att tro att slutet infogades redaktionellt då exempelberättelsen kopplades samman med detta avsnitt. Man kan emellertid också argumentera för att exempelberättelsen tillagts som en följd av att det redan fanns en sådan avslutning (och att slutet alltså inte tillkommit för att åstadkomma en övergång).

Enligt Goldschmidt (1969, 13–17) finns det inget samband mellan avslutningen (från ”och även om vi alla vore visa . . .” framåt) och det föregående. Avslutningen saknas dessutom i några tidiga och viktiga texter. Detta tyder på att början och slutet av den första inledningen ursprungligen inte hört samman. Goldschmidt erinrar om att midrashtexten (Deut 26,5–8) ju

egentligen börjar med "vanära" och slutar med "ära", och han frågar hur det kommer sig att amoréerna var av olika åsikt om vad som avsågs med "vanära" (bPes 116a). Varför hänvisar de till "slavar var vi åt Faraos i Egypten" (Deut 6,21) och till "i början var våra fäder avgudadyrkare", om "vanäran" redan finns representerad i den i Mishna påbudna texten? Jo, det beror (enligt Goldschmidt) på att också de texter amoréerna hänvisar till, en gång—före redaktionen av Mishna—användes i samband med undervisningen av barn för att illustrera uttåget ur Egypten, ja, inte enbart uttåget ur Egypten, utan även intåget i Kanaans land, uppbyggandet av templet, osv. Man kunde med andra ord välja mellan flera texter i samband med undervisningen; Goldschmidt nämner Deut 6,20–23; Ex 12,26; 13,14ff, och även Jos 24,2–13, som den andra inledningen anspelar på. Dessa texter var fullt gångbara då templet ännu stod. Men efter dess förstöring skars framför allt de avsnitt bort som nämnde erövringen av landet. Efter redaktionen av Mishna har de bevarats endast i brottstycken, utan Midrash.

Enligt Goldschmidt ser det vidare ut som om avslutningen var tagen ur ett slags lagkodex (*sefer mišvôt*), som i detta fall är okänd (1969, 17). Eftersom den första inledningen saknas i några tidiga texter, bl.a. i fragment från Kairogenizan, har det material som finns i den sammanfogats och vunnit instieg i Påskhaggadan på ett ganska sent stadium (först i gaoneisk tid; *ibid*).

Hörnstenen i Goldschmidts argumentation är hans uppfattning att meningskiljaktigheterna i bPes 116a implicerar att man kunde välja mellan flera texter vid instruktionen av barn i en tid då templet ännu stod. Att det förekom en sådan valmöjlighet är i och för sig rimligt och jag bestrider den inte. Den är emellertid helt och hållet odokumenterad, och jag ställer mig tvivlande till Goldschmidts bevisföring.

Detta kräver en närmare granskning av det relevanta stället i bPes 116a. Det lyder:

[12] Man börjar med vanära och slutar med ära [citat av MPes 10,4].

Vad avses med vanära?

"I början var våra fäder avgudadyrkare".

Rab sade: "Slavar var vi [Deut 6,21]".

Rab Naḥman frågade sin slav Dirū: "En slav, vars herre skänker honom friheten och ger honom silver och fint guld, vad borde han säga till honom [dvs. sin herre]?"

Denne svarade: "Han borde tacka och ära honom."

Rab Naḥman började recitera "Slavar var vi".

Stycket är väl avgränsat. Det börjar med citatet från MPes 10,4 och därefter följer ett

citat av MPes 10,5, dvs texten övergår till att tolka följande mishna. Stycket uppvisar många varianter. Jag har översatt enligt München-codex (KASHER 1961, 21). Varianterna innefattar bland annat stora olikheter vad beträffar namnen på upphovsmännen till de två första yttrandena. Kommentarlitteraturen, fylligt presenterad av Kasher (1961, 22ff), har flitigt kommenterat frågan om hur man skall tolka detta ställe: skall man läsa både "i början var våra fäder avgudadyrkare" och "slavar var vi", eller endast ett av alternativen; om man läser båda, vilken är den inbördes ordningen mellan dem, osv.?

Min centrala invändning mot Goldschmidt är: ingenstans får man intrycket att de gamla rabbinerna skulle ha uppfattat början av midrashtexten (Deut 26,5ff) som ett exempel på vanära. I ingen text finns det en invändning av följande innebörd: "på frågan 'vad avses med vanära' svarar ni: 'i början var våra fäder avgudadyrkare' eller 'slavar var vi'; men det är alldeles onödigt att svara så, eftersom Deut 26,5ff börjar med vanära". Ett svar eller en invändning med ett sådant innehåll skulle med största sannolikhet ha förekommit, om rabbinerna hade uppfattat början av midrashtexten som ett exempel på vanära. Det är just på grund av att de inte gjorde så, som frågan ställdes, och de varierande svaren gavs. Jag anser att detta är den naturligaste förklaringen till den citerade texten ur bPes 116a. Det är också värt att observera att bPes inte kommenterar MPes 10,4 efter det citat som anges ovan i bPes 116a, utan övergår omedelbart till MPes 10,5. Uppgiften om att ledaren förklarar från "min fader var en kringirrande aramé" till dess han avslutat hela stycket, betraktades således som oproblematiske. Detta innebär att det inte, åtminstone inte på basen av bPes 116a, finns någon orsak att antaga, att de texter som de båda exemplen på vanära alluderar till, är brottstycken av tidiga paralleller till midrashtexten. Det finns heller inga särskilda skäl att antaga att den andra hälften av inledningen skulle härröra från en specifik, numera försvunnen källa. Det enklaste och mest sannolika antagandet är att början av inledningen kompletterats med den avslutande delen. Att det ägde rum någon gång i början av gaoneisk tidsålder synes sannolikt.

Innehåll. Avsnittet börjar med ett nästan ordagrant citat av Deut 6,21 (jfr även 26,8). I Deut 6,21 är citatet ett svar på en tänkt fråga som barnen i framtiden skall ställa till sina fäder: "Vad betyder de vittnesbörd och stadgar och rätter, som Herren, vår Gud, har givit eder?" (6,20).¹ Lika litet som i Deuteronomium är svaret i Påskhaggadan ett direkt svar på den ställda frågan. I Deuteronomium hänvisas till Guds frälsningsgärning (6,21-23) som en grundval för upprätthållandet av Guds vilja (6,24f), och är därför i alla fall ett indirekt svar på den ställda frågan.

Vid närmare eftertanke erbjuder också citatet av Deut 6,21 i Påskhaggadan ett indirekt svar på den ställda frågan ("Vad skiljer denna natt från alla

¹ Frågan citeras strax efteråt i baraitan om de fyra barnen.

andra nätter?"). Det är viktigt att ge akt på orden "vi" och "oss" i texten. Genom dem genomförs en identifikation av dem som i nuet firar påsk med dem som var slavar åt Farao och befriades från slaveriet. Denna identifikation framhävs i den följande meningen, som därigenom slår en bro mellan uttåget och dagens situation. Det är också härigenom som svaret blir ett svar på den ställda frågan, eftersom "denna natt" även syftar på den natt då uttåget ägde rum.

Innehållsligt närmar vi oss det centrala temat i haggadan—berättelsen om uttåget ur Egypten och tolkningen av den. I den första inledningen till midrashen aktualiseras den inställning judar genom alla tider intagit till uttåget, nämligen att det inte kan betraktas som en isolerad händelse som inträffat en gång för länge sedan. Också de som är närvarande i måltiden deltar i uttåget. Denna aspekt hade möjligen inte beaktats i tillräcklig grad i vissa kretsar i antiken, eftersom Raba (en betydande amora) fann det motiverat att framhäva, att fadern måste säga orden "och oss förde han ut därifrån" (bPes 116b).²

² Orden anspelar på Ex 13,14 och Deut 6,21 utan att vara ordagranna citat; en sådan frihet i umgänget med bibeltexten var vanlig, jfr GOLDSCHMIDT 1969, 14f.

6. EN EXEMPELBERÄTTELSE

Den följande texten rubriceras som en 'exempelberättelse', vilket är en återgivning av det hebreiska ordet *ma'as'eh*, som i rabbinisk litteratur ofta har innebörden 'berättelse', 'anekdot', t.o.m. 'saga' eller 'fabel'.¹

Texten innehåller två huvuddelar: dels en kort anekdot om fem kända rabbiner som så försjönk i berättandet om uttåget ur Egypten att de inte märkte hur natten framskred och det blev tid att delta i morgonbönen, dels ett yttrande av Rabbi Eleazar ben Azaryah, i vilket ingår en dispyt mellan Ben Zoma och de andra lärde. Det kan påvisas att anknytningen mellan anekdoten och yttrandet knappast är ursprunglig och att dispyten mellan Ben Zoma och de andra lärde har fört ett egenliv, vilket innebär att dess koppling till Eleazar ben Azaryah är sekundär.²

Anekdoten. Anekdoten förekommer enbart i Påskhaggadan och i Tosefta³ (TPes 10,12), med annorlunda formulering. I Tosefta är den inte anknuten

¹ Ordet har en vidsträckt användning som fackterm inom judisk jurisprudens. Denna innebörd åsyftas inte här.

² För det följande, se fr.a. GOLDSCHMIDT 1969, 19–21. Jag går inte in på dispyten mellan Ben Zoma och de andra lärde. För denna anför GOLDSCHMIDT följande källor: bBer 12b; Mekilta Pisha (till Ex 13,3); yBer I,9 (4a).

³ Ordagrant: 'tillägg' (på arameiska). Tosefta är en samling regler och föreskrifter i samma stil som mishna (ofta lika lydande eller nästan lika lydande) och löper parallellt med denna. Den redigerades troligen något senare än mishna, men anses vara tannaitisk till sitt ursprung.

till något yttrande. För översiktens skull anför jag båda texterna parallellt, med haggadan till vänster:

[13] Det hände sig en gång att Rabbi Elisier, och Rabbi Yehoshua, och Rabbi Eleasar ben Azarya, och Rabbi Aqiba och Rabbi Tarfon satt tillbakalutade vid påskmåltiden i Bene-Beraq. Och hela natten igenom berättade de om uttåget ur Egypten, ända till dess att deras lärjungar kom och sade till dem: "Våra lärare, stunden är inne att läsa morgon-shema"

Det hände sig en gång att Rabban Gamliel och några lärde satt tillbakalutade hemma hos Boethus ben Zinin i Lod. Och de var upptagna med lagar om påsken hela den natten ända till dess hanen gol. De lyfte upp [bordet], mornade sig och gick till studiehuset.

Vi ser att det finns klara överensstämmelser i formuleringarna, liksom även klara olikheter. Överensstämmelserna—en samling lärde som samtalande om angelägenheter som gällde påsken ända fram till morgonen till dess det var tid att bryta upp för morgonbönen—tyder på att det är fråga om varianter av en och samma anekdot. Enligt Goldschmidt (1969, 19f) är emellertid olikheterna—samlingen av lärde är inte identisk, platsen är olika, samtalsämnet är något olika, avslutningen varierar—så pass stora, att det förmodligen är två skilda händelser som utgör bakgrund till berättelserna. Det är inte otänkbart att anekdoterna återger två olika händelser. Men det är också osäkert om de har någon historisk bakgrund överhuvudtaget. Historiciteten av anekdoter är alltid svår att påvisa. Det finns emellertid inga drag i berättelserna som är av den karaktären att det skulle vara skäl att betvivla deras historicitet. Även om det skulle vara så att berättelserna återger två skilda händelser utesluter det inte att vi har att göra med en och samma anekdot, eftersom händelserna presenteras på ett så snarlikt sätt.⁴

Yttrandet av Eleasar ben Azaryah finns redan i Mishna (Mber 1,5) med exakt samma formulering som i haggadan. Det föregås av följande halaka: "Man erinrar [och reciterar] uttåget ur Egypten [även] på kvällarna." Innebörden är följande: första kapitlet i Mishnatraktaten Berakôt handlar om recitationen av *šema*^c. I *šema*^c ingår avsnittet Num

⁴ En och samma *fabel* (en litteraturteoretisk term som anger grundstrukturen i en berättelse) kan utgöra en transformation av flera andra berättelser med varierande fabler.

15,37–41 där den sista versen nämner uttåget ur Egypten. Eftersom det befanns vara motiverat att formulera halakan i Mber 1,5, verkar det under tannaitisk tid ställvis ha varit vanligt att lämna bort den tredje texten vid recitationen av *šema*^c i kvällsgudstjänsten. Det är precis den texten som innehåller stadgandena om *šišit*, tofsarna på bönemanteln, vilken man inte använde vid kvällsgudstjänsten. Det ser ut som om det var av den orsaken som recitationen av den tredje texten utelämnades. Halakan stadgar emellertid att texten skall läsas, så att man erinrar om uttåget ur Egypten även på kvällarna. Eftersom man skulle erinna om uttåget ur Egypten *varje kväll i året* innebär det att yttrandet inte har någon speciell anknytning till påskkvällen (GOLDSCHMIDT 1969, 21).

Vid redaktionen av Påskhaggadan har yttrandet av Eleasar ben Azaryah lösgjorts från Mishna, antagligen på grund av att hans namn finns i anekdoten och på grund av att uttåget ur Egypten nämns i båda texterna. Därigenom stärks effekten av anekdoten. Det är kanske t.o.m. möjligt att yttrandet inverkat på anekdoten så att samtalsämnet ändrats specifikt till 'uttåget ur Egypten', istället för 'stadganden om påsken' som omnämns i texten från Tosefta; temat 'uttåget ur Egypten' är ju endast en del av temat 'stadganden om påsken'.

Innehåll

Anekdoten. Det är värt att notera att ordet "påskmåltid" inte finns i originalet. Orsaken till att jag fogat in detta ord i översättningen är för det första att originalet har ordet "tillbakalutade", vilket syftar på påskmåltiden, som vi kan se av de fyra frågorna. Det var ju ingalunda unikt för påskmåltiden att man satt tillbakalutad eller att man låg vid en lång soffa; det var tvärtom kutym i festliga sammanhang i antiken. Det specifika för påskmåltiden är att man framhäver detta drag så starkt, att även de mest oansenliga i Israel skulle sitta tillbakalutade och att just ordet "tillbakalutad" syftar på påskmåltiden. Den andra orsaken till att jag fogade in ordet "påskmåltid" i översättningen är detaljen att de lärde talade om uttåget hela natten igenom. Man kan naturligtvis tänka sig att de hade samlats till en festmåltid vilken tid på året som helst och att de hade börjat diskutera uttåget och att diskussionen hade sträckt sig genom hela natten. Det är också tänkbart att det är så att vi associerar till en påskmåltid enbart på grund av att anekdoten inkluderats i haggadan. Allt detta är tänkbart, men icke desto mindre är det *sannolikt* att det var fråga om en påskmåltid.

De fem personer som nämns i anekdoten är alla mycket kända. R. *Elieser* (=Elieser ben Hyrkanos) hörde till de ledande gestalterna bland dem som sökte lägga grunden till ett organiserat judiskt liv efter templets fall. Han var Yochanan ben Zakkais kanske främsta elev och grundade en akademi i Lydda, som kom att utöva ett stort inflytande i fortsättningen. Han var känd för sin strängt konservativa hållning och för sin fientliga inställning till hedningarna. R. *Yehoshua* var från samma generation som R. *Elieser*. Båda hörde till Yochanan ben Zakkais närmaste lärjungar, och det var dessa två som enligt legenden bar ut Yochanan i en likkista från det belägrade Jerusalem för att möjliggöra en överenskommelse med Titus om fortsatt judiskt liv efter Jerusalems fall. I kontrast till R. *Elieser* var R. *Yehoshua* känd för sin liberala hållning och han råkade i ett otal dispyter med den förre. R. *Eleasar ben Azaryah* hörde till samma generation som de två föregående, den andra generationen av *tanna'im*. R. *Eleasar* valdes till *nasi'* (prins, ledare) för rabbinerna efter att Rabban Gamliel II hade avsatts; han valdes till en del på grund av sin rikedom eftersom *nasi'* själv skulle stå för de kostnader ämbetet förorsakade. Det sägs att *Eleasar* skall ha varit mycket ung då han valdes till *nasi'*, men att hans skägg mirakulöst vitnade samma dag, och att det var därför han sade (som i vår text) "jag är *som* en sjuttioåring", och inte rätt och slätt "jag är en sjuttioåring" (bBer 27b–28a). Förmodligen är det tvärtom så att det är hans yttrande som har åstadkommit legenden om vitnandet av skägget. *Eleasar* torde ha varit ungefär jämngammal med de andra inom sin generation. Rabban Gamliel återinsattes sedan i sin tidigare position, och *Eleasar* blev då den andra i rang ('*av bet din*, fader, ledare för domstolen). R. *Aqiba* är kanske den mest namnkunnige av alla tannaiter. Han hör till följande generation. Han var elev till R. *Eliezer* och R. *Yehoshua* och var en mycket framstående halakist. Han accepterade Bar Kosba som Messias och var en av de ledande gestalterna i det andra stora upproret mot Rom (132–135). Eftersom *Aqiba* hade sin hemvist i Bene-Beraq, är det möjligt att det är därför man tänkte att det var hos honom som anekdoten utspelade sig. R. *Tarfons* hemvist bland tannait-generationerna är oklar. Han förekommer ofta i dispyter med *Aqiba*, men anges ibland som hans kollega, ibland som en lärare.

Yttrandet av R. *Eleasar ben Azaryah*. Det är intressant att *Eleasar* på detta sätt ger erkännande åt Ben Zoma, som möjligen var yngre än han och som aldrig ordinerades. Fischel har i en inträngande studie visat på flera texter i vilka ben Zoma framträder som en man som var intresserad av grekisk retorik. Det är måhända denna omständighet, eller helt enkelt det faktum

att han dog som ung, som är förklaringen till att han inte ordinerades.⁵

Ben Zomas förklaring är ett exempel på *halakisk midrash* med vars hjälp man på basen av en förklaring av ett bibelställe etablerar eller stöder ett stadgande, en *halaka*, i detta fall att man var skyldig att erinra om och recitera uttåget ur Egypten även på nätterna (i kvällsgudstjänsten). För att stadfästa regeln att man bör ihågkomma uttåget ur Egypten alla dagar hade det räckt med att man säger: "under dina [livs]dagar". Till det behövs inte ordet *alla*. Detta ord tillför något till innebörden av versen, och det är att nätterna (kvällarna) bör inkluderas i innebörden av de "dagar" som nämns.⁶

⁵ Jfr FISCHER 1973, 51–89, speciellt 86.88; jfr även KAPLAN 1972.

⁶ En liknande tolkning av "dina livsdagar" och "alla dina livsdagar", så att de avser dagar och nätter, förekommer i tolkningen av Deut 17,19; jfr *Sifre Deut* 1969, 211f (piska 161).

7. BARAITA OM DE FYRA BARNEN

Med *baraita* avses en tannaitisk utsaga som inte finns i Mishna (ordagrant: 'den som är utanför'—underförstått utanför Mishna—*matnita*). Det är mycket vanligt att påträffa sådana texter i en amoreisk omgivning, dvs. en av talmuderna eller en amoreisk midrash. Det har ovan framkommit att anekdoten med de fem lärde stammar från tannaitisk tid; den är m.a.o. en *baraita*. Baraitan om de fyra barnen har en komplicerad litterär bakgrund. Den föregås av en välsignelseformel som omtalar Gud i tredje person. Denna typ av välsignelser förekom, enligt Heinemann (1976, 252ff), ofta i samband med predikningar eller utläggningar av bibeln. En liknande alternativ formulering återfinns vi strax efteråt i den andra inledningen till midrashen. Paralleller till baraitan finns i Mekilta och i Yerushalmi. För översiktens skull återger jag dessa versioner:

[14] Mekilta Pisha 18 (Ex 13,14 [här enligt Deut 6,20])

Du finner att du säger: det finns fyra barn: ett förståndigt, ett enfaldigt, ett elakt och ett som ännu inte förstår att fråga.

yPesahim 10,4 (37d)

Rabbi Hiyyah traderade: Toran uttalar sig om fyra barn: ett förståndigt, ett elakt, ett enfaldigt, ett som ännu inte förstår att fråga.

Vad frågar det förståndiga [barnet]?
Vad betyder [el.: Vilka är] de vittnesbörd, de stadgar och de rätter, som Herren vår Gud har befallt er [Deut 6,20]? Då skall du förklara för honom föreskrifterna om påskan och säga till honom: Efter påskmåltiden intager man inte någon efterrätt.

Vad frågar det enfaldiga [barnet]?
Vad är detta [Ex 13,14]? och du skall svara honom [ibid]: Med stark hand förde Herren ut oss från Egypten, från tråldomshuset.

Vad frågar det elaka [barnet]? Vad betyder denna tjänst för er [Ex 12,26]? Eftersom han undantager sig själv från sammanhanget, så skall också du föra ut honom ur sammanhanget och säg till honom: "[Så gör jag] på grund av vad Herren gjorde för mig när jag drog ut ur Egypten [Ex 13,8]. För mig, men inte för dig; om du hade varit där hade du inte befriats."

Vad frågar det förståndiga barnet? Vad betyder [eller: Vilka är] de vittnesbörd, de stadgar och de rätter, som Herren vår Gud har befallt oss [i MT: er][Deut 6,20]? Då skall du säga till honom [Ex 13,14]: Med stark hand förde Herren ut oss från Egypten, från tråldomshuset.

Vad frågar det elaka barnet? Vad betyder denna tjänst för er [Ex 12, 26]? Vad är detta för en börda som ni ålägger oss år efter år?" Eftersom han undantager sig själv från sammanhanget så skall du också säga till honom: "[Så gör jag] på grund av vad Herren gjorde för mig . . . [Ex 13,8]" För mig gjorde han det, men han gjorde det inte för den mannen. Om den mannen hade varit i Egypten hade han aldrig ansetts värdig att befrias därifrån.

Vad frågar det enfaldiga [barnet]? Vad är detta [Ex 13,14]? och du skall undervisa honom om föreskrifterna om påskan [till exempel]: Efter påskmåltiden intager man inte någon efterrätt. Man bryter inte upp från denna måltidsgemenskap och inträder i en annan.

Vad beträffar det barn som ännu inte förstår att fråga, må du själv börja tala med honom; det heter nämligen [Ex 13,8]: och du skall på den dagen berätta för ditt barn och säga: 'Så gör jag på grund av vad Herren gjorde för mig när jag drog ut ur Egypten'.

Vad beträffar det barn som ännu inte förstår att fråga, må du undervisa honom från början.

Samtidigt som det är uppenbart att det är fråga om varianter av en och samma text lägger man märke till stora skiljaktigheter mellan de tre versionerna. I Mekilta är ordningen mellan det elaka och det enfaldiga barnet en annan än i de andra versionerna. I Yerushalmi är svaren på frågorna omplacerade och annorlunda än i de andra texterna. Påskhaggadans version torde vara den yngsta och basera sig på de andra.

Utifrån olikheterna och från det faktum att avsnittet om det elaka barnet ensamt finns på ett annat ställe i Mekilta (Pisha 17, till Ex 13,8), har man dragit den slutsatsen att vår *baraita* inte är enhetlig utan sammansatt av två midrasher, av vilka den ena handlade om tre barn: det förståndiga, det enfaldiga och det som inte förstår att fråga, medan den andra handlade endast om det elaka barnet.¹ Vid sammansmältningen skall följande förändringar ha ägt rum: 1) I den ursprungliga midrashen med tre barn, vilken växte fram redan på tredje eller andra århundradet f.Kr. [!], togs frågor och för dem speciella svar från toran. Svaret från toran på det förståndiga barnets fråga utmönstrades, istället kom ett svar från det kapitel i Mishna som handlar om påsknåltiden (MPes 10). 2) Denna midrash sammansmälte med den andra midrashen, den som handlade enbart om det elaka barnet, vid det andra århundradet e.Kr. 3) R. Hiyyah bytte, mot slutet av andra århundradet eller början av tredje århundradet, ut svaret på det förståndiga barnets fråga med svaret på det enfaldiga barnets fråga; denna förändring finns enbart i Yerushalmi-versionen. 4) Ordet "dum, enfaldig" (*tippesh*) utbyttes mot "enfaldig, oskyldig" (*tam*) av hänsyn till det enkla folket (FINKELSTEIN 1943, 8ff).

Goldschmidt anser att Finkelsteins argumentation i stort sett är rimlig, men att denne inte beaktat att även midrashen med de tre barnen är sammansatt. Den äldsta

¹ Jfr FINKELSTEIN 1943, 8ff; HOFFMANN förklarade redan år 1886 att *baraitan* var sammansatt, men han ansåg att den andra midrashen handlade om både det elaka och det oskyldiga, rena barnet (ordet *tam* kan betyda både 'enfaldig' och 'oskyldig, ren'), enligt GOLDSCHMIDT 1969,24. ZEITLIN anser att det ursprungligen var fråga om tre barn, liksom det också fanns tre frågor och tre bägare vin. Senare tillades en fråga, ett barn och en bägare (1947-48, 454).

traditionen talar nämligen enbart om *två* barn: det förståndiga, som förstår att fråga, och det enfaldiga, som inte har förstånd att fråga. Den förra bör fadern giva ett svar och den senare bör han vägleda. Till stöd hänvisar Goldschmidt till och citerar avsnitt ur Mekilta de Rabbi Shimon ben Yohai, där det talas om två barn i samband med kommentaren till de Exodusställen som handlar om frågorna och svaren vid påskkvällen,² och ur MPes 10,4 och bPes 116a (1969, 24f). Han fortsätter med ett komplicerat resonemang om uppkomsten av den text vi har framför oss. Jag går inte in på en redogörelse av hans resonemang, eftersom jag anser att redan hans grundläggande iakttagelse är bristfällig.

Som jag sade ovan anser Goldschmidt att den äldsta traditionen talar om *två* barn, och han hänvisar till några ställen i Mekilta de R. Shimon b. Yohai, MPes och bPes. Jag kan inte se att dessa ställen talar om två barn, utan alla nämner de *ett enda* barn, som kan vara förståndigt eller oförmöget att fråga eller dylikt; men härifrån kan man inte sluta sig till att texterna talar om två barn. Därigenom faller Goldschmidts grundläggande argument.

Inte heller Finkelsteins iakttagelser är övertygande. Det ställe i Mekilta de R. Ishmael (Pisha 17 till Ex 13,8), där avsnittet om det elaka barnet förekommer ensamt, tyder inte alls på att det återger en självständig midrash, utan det är helt naturligt att tänka sig att det är en del av midrashen om de fyra barnen, som kommer något senare i Mekilta. Vidare finns den postulerade treledade midrashen ingenstädes i litteraturen. Det enda man har är sålunda den fyrledade *baraitan* och variationerna inom den, och dessa variationer är inte så stora att man på basen av dem behöver sluta sig till den utveckling Finkelstein beskriver.

Mekilta och Yerushalmi. Låt oss granska versionerna i Mekilta och Yerushalmi litet närmare, börjande med Mekilta. Mekilta är en halakisk midrash till *Exodus*. Den aktuella *baraitan* infaller i ett avsnitt av Mekilta som kommenterar Ex 13,14: "och när din son i framtiden frågar dig: 'Vad betyder detta?', skall du svara honom: 'Med stark hand har Herren fört oss ut ur Egypten, ur trädhuset ...'" Mekilta citerar den första frasen, och förklarar vad som menas med ordet "i framtiden", helt inom ramen för Ex 13,14. Sedan citerar Mekilta själva frågan. Det intressanta här är att Mekilta inte citerar den fråga som finns i *Exodus*, utan den som finns i *Deuteronomium* (6,20): "När din son i framtiden frågar dig: *Vad betyder de vittnesbörd, de stadgar och de rätter som Herren vår Gud har befallt er?*". Detta betyder att texten från och med frågan i själva verket är en kommentar till Deut 6,20.³ *Sifre Deut* kommenterar tyvärr inte 6,20, och vi saknar därför jämförelsema-

² Jfr *Mekhilta* 1955, 26.40.44.

³ Observera att det finns textvittnen, enligt vilka Deut 6,20 börjar på samma sätt som Ex 13,14!

terial på denna punkt; men jag fäster uppmärksamheten vid att även den i midrasherna ofta förekommande varierande tolkningen (inledd med standardfrasen 'alternativ tolkning'—*davar 'aher*) ger frågan från Deut 6,20 som utgångsfras. Att denna *baraita* införlivats i Mekilta på detta ställe beror antagligen på att även den fråga som anges i Exodusversen (Ex 3,14) finns i *baraitan*, placerad i det enfaldiga barnets mun. Allt detta tyder på att den förelåg som en helhet innan den införlivades i Mekilta. Då den införlivades i Mekilta ägde förmodligen en förändring rum i ordningen mellan elementen, så att avsnittet med det enfaldiga barnet sköts framåt ett steg, på grund av att det var detta avsnitt som innehöll den fråga som finns i Ex 13,14, som är föremål för kommentaren. Det kunde inte placeras i början av *baraitan*, eftersom det skulle ha inneburit ett alltför stort ingrepp i den. Detta är den viktigaste orsaken till skillnaden mellan texten i Mekilta och i Yerushalmi vad beträffar ordningen mellan elementen; och det tyder även på att Yerushalmis (och Påskhaggadans) ordning är den ursprungliga. Det är nämligen lättare att tänka sig att ovan antagna förändring ägt rum vid införlivandet i Mekilta än att ett skifte av ordningen mellan det enfaldiga och det elaka barnet ägt rum vid införlivandet i Yerushalmi.

Låt oss vidare granska förhållandet mellan frågor och svar. Det enfaldiga barnet ges det svar som i bibeltexten ges åt motsvarande fråga. Det barn som inte förstår att fråga ges givetvis inget svar, utan en instruktion utifrån Ex 13,8. Det elaka barnet ställer den fråga som finns i Ex 12,26, men ges ett svar från Ex 13,8, samma vers som citeras i samband med instruktionen åt barnet som inte förstår att fråga. Det förståndiga barnet ställer den fråga som finns i Deut 6,20, men ges ett svar från MPes 10,8, och inte det som finns i bibeltexten. Här finns det sålunda en likhet mellan det förståndiga och det elaka barnet: svaren på deras frågor hämtas från andra ställen än man hade väntat sig. På det elaka barnets fråga finns ett gott svar i Ex 12,27: "Det är ett påskoffer åt Herren, därför att han gick förbi Israels barns hus i Egypten, när han hemsökte Egypten, men skonade våra hus." och på det förståndiga barnets fråga finns ett gott svar i Deut 6,21: "Vi var Faraos slavar i Egypten, men med stark hand förde Herren oss ut ur Egypten."

Det är lätt att förstå att man knappast kunde ge det svar som finns i Ex 12,27 på det elaka barnets fråga, eftersom det förutsätter att man fortfarande förrättade offer.⁴ Det är vidare svårt att tänka sig att det funnits en tid då man haft ett avsnitt med ett barn som ställt frågan i Ex 12,26 och som fått

⁴ Det är intressant att kommentaren i Mekilta till Ex 12,26 (Pisḥa 12) innehåller bl.a. följande formulering: "Ett ont budskap förkunnades för Israel vid den tidpunkten: att

svaret i 12,27, och att detta avsnitt förändrats så mycket att det skulle ha förvandlats till det avsnitt som idag handlar om det elaka barnet. Det skulle ju inte ha funnits något skäl att kalla det barnet ett "elakt" barn; men det är tydligt att den argumentation som förekommer i det elaka barnets avsnitt i stor utsträckning tjänar som en motivering till just den benämningen. Härav kan man dra slutsatsen att avsnittet med det elaka barnet förmodligen formulerats ett gott stycke efter templets fall (om man nämligen tänker sig att svaren på frågorna givits från de aktuella bibelställena, vilket ter sig rimligt).

Svaret på det förståndiga barnets fråga är onekligen förbryllande. Man hade väntat sig Deut 6,21. Att svaret i Deut 6,21 är gångbart i tannaitisk tid och därefter, ser vi av att det faktiskt förekommer i den första inledningen till midrashen. Det svar som ges åt det förståndiga barnet är hämtat från MPes 10,8, ett kapitel som handlar om påskmåltiden.

Det är här kanske värt att fästa uppmärksamheten vid kontexten till *baraitan*. I Mekilta följs den av en 'alternativ tolkning' (*davar 'aher*):

- [15] En annan tolkning: Vad betyder de vittnesbörd, de stadgar och de rätter som Herren vår Gud har befallt er? Rabbi Elieser säger: "Varifrån sluter du dig till att om det funnes ett sällskap av lärde och deras lärjungar, så är det deras skyldighet att sitta och ägna sig åt lagar om påsken ända till midnatt? Därför att det är sagt: "Vad betyder de vittnesbörd, de stadgar osv ...?"

Detta yttrande av R. Elieser (ben Hyrkanos) erinrar om exempelberättelsen med de fem lärde, isynnerhet varianten från TPes 10,12 (GILAT 1968, 161). Det är tänkbart att man såg det förståndiga barnet som en lärjunge (*talmid hakam*) och formulerade ett svar som associerade till en diskussion om lagarna om påsken.

Jag går över till varianten i Talmud Yerushalmi. I Yerushalmi kommer *baraitan* i omedelbar anslutning till halaka 4, dvs. MPes 10,4. I början av

tora i framtiden skulle råka i glömska." Utan att direkt hänvisa till avsnittet om det elaka barnet finns det dock en möjlig anknytning. KADUSHIN kommenterar (1969, 121):

The reasoning seems to be: If, at some future time, "your children" will have to say, "What mean ye by this service" (v. 26), it will be because they will have no knowledge of all the matters recorded in the Torah concerning the Exodus; this will be true of the parents as well, since they will be performing the paschal service and will not have taught their children the reason for it.

detta avsnitt har jag pekat på de viktigaste skillnaderna mellan denna version och versionen i Mekilta: ordningen mellan avsnittet om det elaka barnet och det enfaldiga barnet, och att svaren på det förståndiga barnets och det enfaldiga barnets frågor bytt plats. Dessutom finns det några utvidgningar i avsnittet om det elaka barnet. Jag har ovan angivit en rimlig förklaring till skillnaden i ordningen mellan elementen. Att svaren på frågorna kunnat byta plats kan vara en invändning mot den tidigare argumentationen. Enligt denna var det nämligen inte möjligt att flytta avsnittet om det enfaldiga barnet till början, eftersom det skulle ha inneburit ett alltför starkt ingrepp i *baraitan*. I denna version har vi emellertid svaret i Ex 13,14 på första plats, varför inte då i Mekilta? Denna tänkta invändning kan bemötas på två sätt: dels är texten i Mekilta en kommentar till Deut 6,20 och det är det förståndiga barnets *fråga* som är hämtad därifrån, dels är det tydligt att Yerushalmi uppvisar en förändring, eftersom det naturliga svaret på det enfaldiga barnet flyttats till ett svar på frågan i Deut 6,20. Varför det gick att göra detta mindre ingrepp i Yerushalmi och inte i Mekilta är mer än vad jag kan gissa mig till. Utvidgningarna i avsnittet om det elaka barnet tjänar helt och hållet till att ytterligare förstärka det motiv som fanns sedan tidigare, att det ställer sig utanför gruppen.

I påskhaggadan föregås *baraitan* av en välsignelse som torde stamma från gaoneisk tid (GOLDSCHMIDT 1969, 22). Den efterföljs av en annan tolkning till Ex 13,8, som återfinns i Mekiltas kommentar till 13,8 (pisha 17).

Form och innehåll

Den viktigaste beteckningen som givits åt huvuddelen av textavsnittet hittills är att den är en *baraita*. Denna beteckning är huvudsakligen ett hjälpmedel för datering och för fastställande av dess auktoritet, eftersom tannaitiska texter alltid haft stor auktoritet i judisk traditionslitteratur. Det säger emellertid ingenting om textens form.

Vad vi har är en text med en kort ingress, i vilken fyra typer av element (barn) nämns. Att vi har just *fyra* barn beror av allt att döma på följande: i toran finns det fyra ställen (Ex 12,26f; 13,8.14; Deut 6,20f) där fadern uppmanas att berätta för sin son om uttåget ur Egypten;⁵ tre av dessa ställen

⁵ Jfr Cecil ROTH i *Haggadah* 1959, 15.

innehåller en fråga, och ett av dem innehåller inte någon fråga, därav de nämnda frågorna och barnet som inte förstår att fråga. Efter ingressen följer en fyrdelad text i vilken varje element presenteras på ett snarlikt sätt: (a) barn, (b) vad frågar han? (c) frågan; (d) svar. Eftersom det sista elementet upptar ett barn som inte förstår att fråga utformas det något annorlunda. Elementet med det elaka barnet är inte så asketiskt som de andra, utan innehåller en smula kommentar. Detta faktum har man fäst stor uppmärksamhet vid och det har tjänat till att ge det en särställning vid behandlingen av *baraitan* och dess utvecklingshistoria. Jag tror inte det är nödvändigt att så starkt betona detta drag i elementet. Om man nämligen tänker sig att detta avsnitt var lika asketiskt som de andra, att det m.a.o. innehöll blott fråga (Ex 12,26) och svar (Ex 13,8) skulle det inte vara möjligt att få fram det som man vill få fram i detta avsnitt: att så knappt som möjligt visa varför barnet kan betecknas som "elakt, ont". Det ligger med andra ord inbäddat i *baraitans* grundidé att visa hur de olika barnens handlingsätt (frågorna) karakteriserar dem, och att reagera (svara) på ett adekvat sätt. Det är detta som framtvingar de förklarande orden då det gäller det elaka barnet, och det behöver inte innebära att detta avsnitt levat ett egenliv.

För den nutida läsaren ter sig möjligen den skarpa reaktionen i texten mot användandet av tilltalsordet "du" en smula främmande. Det visar sig emellertid att de gamla rabbinerna var mycket lyhörda just på den punkten. Heinemann visar att förutom vid det inledande "Välsigna Herren, som är värd välsignelse" finns det inget annat tillfälle i den offentliga synagoggudstjänsten där man tilltalar varandra med "du" eller "ni" (1976, 104ff). Ett tilltal var därför kännspakt och gavs omedelbart innebörden att den tilltalande önskade distansera sig från menigheten.

Jag har alltigenom använt ordet 'barn' för protagonisterna, närmast på grund av att man vid läsningen av påskhaggadan associerar till en situation där fadern ger sitt barn undervisning om det centrala i sin religion, till ett slags katekesundervisning. Att använda ordet 'barn' är naturligtvis inte nödvändigt; grundbetydelsen av det hebreiska ordet (*ben*) är 'son' och vid påskmåltiden kan alla de närvarande vara fullvuxna kvinnor och män. Det är emellertid i och för sig intressant och slående att denna form förekommer, barn (söner) som frågar och fadern som svarar. I *baraitan* ges beteckningarna på barnen framför allt utifrån deras relation till lärdom eller vishet.

8. INLEDNING 2 TILL MIDRASHEN

Enhetlighet och uppkomst. Den andra inledningen till midrashen är sammansatt av minst två, troligen tre delar. Den inledande meningen ("I början var våra fäder avgudadyrkare ...") med det åtföljande bibelstödet (Jos 24,2-4) hör bra ihop. Sedan följer en klar nyansats, som markeras både formellt och innehållsligt; formellt genom en välsignelseformel i tredje person, som liknar den som föregick *baraitan om de fyra barnen*; innehållsligt genom att temat blir Guds löfte till Israel. Med "gå och lär dig ..." följer ett nytt kort avsnitt. Det är en fortsättning på det föregående i och med att det exemplifierar någon som har "stått upp mot oss för att förintna oss", men betecknar en nyansats genom att det övergår till andra person singularis, och lämnar löftestematiken. I nästa kapitel, kapitlet om midrashen, har jag gått in på förhållandet mellan midrashen och dess kontext, närmast avsnitt i den andra inledningen, och jag hänvisar även till framställningen där.

Den första delen börjar med en mening som knyter an till den antika diskussionen i bPes 116a om hur man skulle tolka uppgiften i Mishna (MPes 10,4) att den undervisning som fadern ger "börjar med vanära och slutar med ära". Jag har ovan i kapitel 5 i korthet gått in på den diskussionen, och Goldschmidts tolkning av den, samt tillbakavisat hans uppfattning att den implicerade att Jos 24,2ff skulle ha fungerat som midrashtext jämsides med Deut 26,5ff. Josuastället exemplifierar den inledande satsen. Det finns ingen anledning att antaga att den första delen inte skall ha tillkommit under amoreisk tid.

Den andra delen börjar, som jag nämnde ovan, med en välsignelseformel, vilken signalerar en bibelutläggning (HEINEMANN 1976, 254). Den är omvittnad hos en av *gaonerna* på åttahundratalet—Rav Natrônai Ga'ôn (853-57)—i ett känt uttalande där han rasar över sådana som firar påsken på ett felaktigt sätt. Formeln har således tillkommit senast i början av gaoneisk tidsålder, men kan mycket väl vara åtskilligt äldre. Frasen "den Helige, välsignad vare

han" (*ha-qadôš barûk hû'*) är mycket vanlig i rabbinsk text, och den stammar åtminstone från tannaitisk tid.

Innehåll. Satsen "i början var våra fäder avgudadyrkare" har, enligt medeltida kommentatorer, intagits som exempel på vanära för att erinra om att avfällingar inte får vara med om påskmåltiden. Man hänvisar till stadgandet i Ex 12,43, enligt vilket ingen "utlänning/främling" får äta av påskalammet; med "utlänning/främling" avses även avfällingar. Därigenom etableras även en förbindelse med den föregående baraitan om de fyra barnen, i vilken det elaka barnet visar sig vara avfälling genom att utesluter sig själv från sammanhanget (KASHER 1961, kommentaren s 27f).

Det löfte texten hänvisar till gällde endast befrielsen från trälldomen i Egypten såsom den är skildrad i Ex 1ff. Men eftersom allt främmande förtryck kan kopplas samman med Faraos förtryck, kan även löftet om befrielse sägas gälla inte endast den första generationen, utan alla kommande generationer, ty "i varje generation har man stått upp emot oss för att förinta oss".

9. MIDRASHEN

Enligt MPes 10,4 undervisar fadern sonen ”i enlighet med hans kunskap”. Han ”börjar med vanära och slutar med ära; han *förklarar* från [Deut 26,5] ’En aramé sökte förgöra min far’ ända till slutet av avsnittet”. Enligt detta stadgande ålades sålunda i princip *alla* judiska män att förklara Deut 26,5ff, en uppgift som egentligen inga andra än de lärde var kompetenta till. Det är uppenbart att det för de flesta inte kunde vara fråga om något annat än att recitera en fastställd och välkänd tolkning (midrash). Att valet föll just på Deut 26,5ff är förståeligt eftersom det innehållsmässigt passade väl ihop med påskens tema och eftersom de som bar fram förstlingsfrukten i templet sedan gammalt reciterade detta avsnitt (Deut 26,1–10). Det betyder nödvändigtvis inte att man vid detta tillfälle gav en tolkning till avsnittet, utan enbart att det var väl bekant och väl inlärt bland gemene man. Skyldigheten att ge en förklaring till avsnittet härstammar troligen redan från den tid templet stod, och man har allmänt ansett att den midrash vi har i dagens text går tillbaka till tannaitisk tidsålder (GOLDSCHMIDT 1969, 30). Dateringen har emellertid blivit föremål för debatt under senare tid.

Uppkomst. Finkelstein (1938, 299–304) har försökt bevisa att midrashen stammar från *ptolemeisk tid*, dvs från slutet av 200-talet eller början av 100-talet f.Kr. Efter att Palestina införlivats i den ptolemeiska maktsfären skall den ursprungligen Egypten-fientliga midrashen av politiska skäl ha ändrats till en Syrien-fientlig midrash. Den intog därigenom en kritisk hållning till seleukiderna. Detta skall ha skett framför allt genom den ansträngda tolkningen av det hebreiska ordet *'oved* i Deut 26,5. ”Min far var en kringirrande aramé” förvandlades till: ”En aramé försökte tillintetgöra min far”. Aramén var Laban, som uppfattades som en syrier. Man kunde naturligtvis inte omintetgöra Faraos roll, men genom ett inskott fick man Laban (= Syrien = seleukiderna) att framstå som en värre fiende än Faraos: ”Gå och lär dig vad

aramén Laban försökte göra mot vår fader Jakob, ty Faraos gav inte befallning om några andra än dem som hörde till mankön, men Laban försökte utrota alla”; därefter följer midrashen.

Godtar man en ptolemeisk datering blir det, enligt Finkelstein, även klart att ett par icke-farisaiska teologiska utsagor på ett naturligt sätt kan förklaras som karakteristiska för ledarna under den ptolemeiska tiden (vilka kallades *sadokider* efter översteprästen Sadok, jfr 2Sam 8,17–1Kon 4,2): 1) motståndet mot tanken att änglar fungerade som mellanled mellan Gud och människor, vilket kommer fram i satsen: ”och Herren förde oss ut ur Egypten, inte genom en ängel, och inte genom en seraf, och inte genom ett sändebud, utan den Helige, välsignad vare han, i sin härlighet, han själv . . .” Fariséerna skall ha motsatt sig en sådan uppfattning, och försvarat tanken på änglar som förmedlare. 2) Tron på att Gud uppenbarade sig på ett synligt sätt (1938, 306–312).

Goldschmidt tillbakavisar på goda grunder detta resonemang (1969, 32–37). Han visar att Finkelsteins övertygelse om enhetligheten av den midrash vi har idag, och om att den är lik den text som formulerades i ptolemeisk tid, är grundlös. Det finns åtskilliga varianter till texten, men inga tecken på att vi kan tränga längre tillbaka än till tannaitisk tid vad beträffar formuleringar i den. Han visar vidare att tolkningen av Deut 26,5 förekom som en variant i tannaitisk tid och att också de påstådda icke-farisaiska utsagorna i midrashen förekom bland rabbinerna. Om fariséerna hade funnit dem oacceptabla hade de helt enkelt kunnat stryka dem. Viktig är även Zeitlins invändning mot att Haggadan (det är fråga om en formulering i inledning 1 till midrashen, men själva argumentet är detsamma) skulle ha ändrats från en Egypten-fientlig mot en mera Egypten- eller egyptier-vänlig hållning. Detta skulle, enligt Finkelstein, ha ägt rum på grund av att Palestina införlivades i den Ptolemeiska maktsfären. Zeitlin erinrar emellertid (1947–48) om att sådana ändringar skulle ha varit helt betydelselösa, eftersom ptoleméerna aldrig identifierade sig med Egypten eller egyptierna. Ptoleméerna var *greker* och inte egyptier. Egyptierna var ett underkuvat folk utan rättigheter och det fanns inget behov att ändra på Haggadan eller bibeltexten (Septuaginta översattes ju till stor del under ptolemeisk tid) för att stryka ptoleméerna medhårs.

Text och kontext. Vilken är då midrashens karaktär? a) Säg den ursprungligen ut som dagens text, eller var det männe så att b) den ursprungligen hade en kärntext, till vilken man gjorde tillägg, eller så att c) midrashen uppkom genom en sammanfogning av flera likvärdiga källor? Dessa är de frågor Goldschmidt utgår från då han ger sin syn på midrashens natur och

tillkomst (1969, 38). Han visar att det avsnitt som enligt Finkelstein fungerade som början till midrashen ("Gå och lär dig vad aramén Laban försökte göra ...") saknas i alla de tidiga midrasher vi känner som kommenterar Deut 26,5ff (t.o.m. i dem som kommenterar Deut 26,5 i stil med midrashen i Påskhaggadan), och han drar den slutsatsen att den inte ingick i midrashen vid dess tillkomst på 200-talet.

Kontexten. En närmare granskning av kontexten till avsnittet "Gå och lär dig vad aramén Laban försökte göra ..." visar, att det på ett konstlat sätt blivit avskilt från det föregående. En jämförelse med ett avsnitt i midrashen *Tanna deBe Eliyahu* (kap 8; midrashen kallas även *Seder Eliyyahu rabba*), som också innehåller uppmaningen "gå och lär ...", visar, att det tematiskt hör ihop med det föregående och att det förmodligen tillkommit rätt sent. Goldschmidt sammanfogar det med det föregående och kallar det nya avsnittet en *petiḥa* (fastän det egentligen inte är en *petiḥa*).¹ Jämförelsen av Faraos ondska med *Labans* ondska förekommer endast i Påskhaggadan, men liknande jämförelser förekommer även annorstädes, t.ex. BSota 12a:

- [17] Amram var den största i sin generation. Då han såg att den onde Faraos hade sagt [Ex 1,22]: alla nyfödda gossebarn skall ni kasta i Nilfloden, sade han: "Förgäves bemödar vi oss". Han stod upp och skiljde sig från sin hustru. (Då) stod alla upp och skiljde sig från sina hustrur. Hans dotter sade till honom: "Fader! Ditt dekret är tyngre än Faraos. Faraos gav nämligen befallning om inga andra än gossebarnen, medan du gav befallning om både gossebarnen och flickebarnen. Faraos gav befallning om inget annat än denna världen, medan du gav befallning både om denna världen och den kommande världen. Om den onde Faraos är det underkastat tvivel om hans dekret kommer att upprätthållas eller ej. Du är rättfärdig och det är säkert att ditt dekret kommer att upprätthållas; det är nämligen sagt [Job 22,28]: och du skall giva befallning, och den skall upprätthållas för dig". (Då) stod han [dvs Amram] upp och tog tillbaka sin hustru; alla stod upp och tog tillbaka sina hustrur.

Det är tydligt att redaktorn genom att infoga denna del av den andra inledningen till midrashen strävade till att förklara de dunkla orden *en aramé ville förgöra min fader* i dess början, och till att underlätta läsandet av den på påsknatten (GOLDSCHMIDT 1969, 38f). Av allt att döma omfattade midrashen ursprungligen även versen Deut 26,9 och några förklarande ord till den (*ibid.*, 39) i stil med *Sifre Deut* 301:

- [18] och han förde oss till denna plats, det är templet [...];
och han gav oss detta land, det är Israels land [...].

¹ För frågan om en *petiḥa* jfr ovan avsnittet om texten i kap 2.1.

Analys av midrashen. Själva midrashen är enkel och klar. Största delen av den består av citat från ställen i Exodus (och även från några andra bibelböcker) vilka på något sätt belyser huvudtexten. Utöver citaten är kommentarerna sparsamma, och faller därför i ögonen. En del av de citerade bibelställena är *paralleller*, i regel de som används för att belysa Deut 26,5–6. De säger ungefär samma sak som huvudtexten, och förtydligar den i något avseende. Några andra av de citerade bibelställena, i synnerhet de som används för att belysa Deut 26,7–8, har en annan funktion. Med dem anges genom *exempel* att de kommenterande inläggen är riktiga, så t.ex. i följande fall:

- [19] [Citat av Deut 26,7:] **och han såg vårt elände** [tolkarens kommentar:] detta är avhållsamheten i levnadssättet [... exemplifiering från Ex 2,25 av avhållsamheten:] **och Gud såg till Israels barn; och Gud förstod.**

Observera även förekomsten av en liten midrash av en av exempeltexterna (Ex 12,12) i midrashen till Deut 26,8—en midrash i midrashen alltså.

Deut 26,5. Av särskilt intresse är ett par korta kommentarer vilka inte åtföljs av ett belägg från bibeln; båda finns i midrashen till den första versen (Deut 26,5): (a) *och denne* [dvs min fader, Jakob] *drog ned till Egypten*—[med det avses] tvingad av ordet. (b) *och han blev där ett stort folk*—med det avses att Israel blev distinkta där.

(a) Den första kommentaren är dunkel och den har väckt förundran: vad kan avses med att Jakob blev *tvingad* av ordet, dvs av Gud, att dra ned till Egypten? Från bibeln vet man ju att han for dit på grund av att han ville vara hos sin son Josef (Gen 45,28; 46). Finkelstein anser att formuleringen tillkom under ptolemeisk tid för att avskräcka palestinska judar från att emigrera till Egypten; Jakobs färd till Egypten var sålunda inte ett exempel värt att följa, eftersom han blev tvingad att fara. Ett bevis på att denna uppfattning är riktig är, att de egyptiska judarna senare utelämnade dessa ord. De kunde ju inte varje år recitera något som förklarade dem syndiga, eftersom de av fri vilja levde i Egypten (1938, 295.304f). Det visar sig emellertid att flera av Geniza-fragmenten och Siddur Rav Saadia Gaon, vilka han åberopar, inte saknar uttrycket ifråga.² Finkelsteins förklaring kan därför inte accepteras, inte ens om man förkastade hans datering, men av andra grunder visste att

² Siddur, 138; för Geniza-fragmenten jfr GOLDSCHMIDT 1969, 79f (jfr även 33f.40, not 49).

rabbinerna tidvis ville förhindra utflyttning överhuvudtaget (jfr t.ex. bKet 110b, nere).

Goldschmidts uppfattning av tillkomsten av och innebörden hos frasen "tvingad av ordet" är inte riktigt klar. Å ena sidan anser han att orsaken till att frasen inte är försedd med ett citat från bibeln är, att det förklarande citatet redan finns, nämligen i den del av den andra inledningen till midrashen som han kallar *petiħa!* Eftersom Gen 15,13f citeras redan i inledningen var det onödigt att upprepa stället i midrashen (1969, 39). Denna förklaring är emellertid krystad. Goldschmidt har själv visat att det berörda avsnittet är en sen skapelse, som redaktionellt placerats före midrashen. Hans argumentering förutsätter att frasen "tvingad av ordet", innan den redaktionella bearbetningen ägde rum, var försedd med bibel"beviset" Gen 15,13f. Först i samband med redaktionen skall stället ha avlägsnats. Att detta har ägt rum är inte sannolikt, av framför allt två skäl: (1) den påstådda redaktionen ägde rum rätt sent, och kan knappast ha varit så inflytelserik att Genesisstexten skulle ha avlägsnats överallt. Faktum är emellertid att frasen "tvingad av ordet" överallt saknar ett bibelstöd; (2) Genesisstexten utgör inte en parallell till huvudtexten; ej heller anförs den explicit som ett exempel på tolkningen av huvudtexten, de två funktioner vi såg att bibelcitaten i midrashen annars fyllde; det finns ingen anledning att anta att det tänkta bibelcitaten i detta fall skulle ha en klart avvikande funktion.

Å andra sidan är, enligt vad Goldschmidt säger på ett mera parentetiskt sätt, frasen "tvingad av ordet" kanske ett sent tillägg. Frasen finns nämligen varken i *Sifre Deut* eller i *Midrash tanna'im*. Detta skulle även kunna vara orsaken till att den saknas hos Maimonides och i några Genizafragment (1969, 40). Jag går ett steg längre, och hävdar att det sannolika är att frasen tillkommit *som en följd* av förekomsten av Gen 15,13f i den andra inledningen till midrashen. I Gen 15,13f läser vi:

[20] och han [dvs Gud] sade till Abram: Det skall du veta att din säd skall komma att leva såsom främlingar i ett land som icke tillhör dem, och de skall där vara trälar, och man skall förtrycka dem; så skall ske i fyra hundra år. Men det folk vars trälar de blir skall jag också döma. Sedan skall de draga ut med stora ägodelar.

Denna text är det ord som "tvingar" Jakob att dra ned till Egypten, eftersom det är en förutsägelse av Gud till Abraham om vad som skall hända i framtiden. Efter att den andra inledningen infogats före midrashen tilläggs i

ett senare skede frasen "tvingad av ordet" som en kort kommentar till första delen av huvudtexten (Deut 26,5): "*och denne drog ned till Egypten och han bodde där (som en främling)*". Observera hur väl den angivna kommentaren med parallelltexten ansluter sig till den ovan angivna obrutna Deuteronomiumtexten.

(b) Den andra kommentaren som inte är försedd med bibelcitat är inte så dunkel. Den är dessutom inte lika isolerad, utan en likadan formulering förekommer även i *Sifre Deut* (301). Det som avses med uttrycket är att det är först i Egypten Israel blir ett distinkt folk, med de särskilda kännetecken som hör till det. Med dessa avses framför allt buden.³ Men eftersom buden gavs först vid Sinai, kunde ingen parallelltext anges.

I midrashen till Deut 26,5 fäster man sig vidare vid att Hes 16,7 anförs som förklaring till de sista orden i versen: *och talrikt*. Det är anmärkningsvärt på grund av att den bibelvers som anfördes som förklaring till det föregående ordet (*mäktigt*: Ex 1,7) egentligen även förklarar detta ord. Hesekielstället verkar därför överflödigt. *Sifre Deut* är till ingen hjälp denna gång, eftersom de sista orden i versen av någon anledning inte kommenteras i den midrashen. Goldschmidt anser att Hesekielstället är ett senare tillägg. Den sena redaktorn har funnit det i *Mekilta* (Pisha 5 och 12) och lagt det till midrashen i Haggadan för att illustrera den stora befolkningstillväxten. Hesekielstället har ordet 'myriader' (1969, 41f). Allt detta är gott och väl. Det är dock värt att tillfoga ett par iakttagelser: Vid närmare granskning visar det sig att citatet från Ex 1,7 illustrerar inte enbart orden *mäktigt och talrikt* i Deut 26,5, utan även den del av versen som föregick dessa ord, som vi ovan noterade att saknade bibelstöd, dvs orden *och han blev där ett stort folk*. Goldschmidts exempel från *Mekilta* visar, att det förra anför endast den ena hälften av Hesekielstället, medan det andra exemplet anför den andra hälften. Det visar sig vidare vara så att Ex 1,7 även annorstädes i *Mekilta* kopplas ihop med början av Hes 16,7 (Jag lät dig bli myriader, såsom växterna på marken), just för att illustrera de israelitiska kvinnornas stora fruktsamhet (det tilläggs att kvinnorna fick sex barn åt gången).⁴ Den ovan nämnda sammankopplingen ger sig rätt naturligt. Besvärligare är att förstå funktionen hos den

³ Jfr *Sifre Deut* piska 43 (slutet), där det sägs, i anslutning till Deut 11,17f: "Trots att jag sänder er i exil från landet till ett främmande land, så må ni vara distinkta genom buden, så att de inte, då ni återvänder, är nya för er."

⁴ *Mekilta* pisha 12 (slutet); Beshallah 1; jfr även *Pesiqta de Rav Kahana* 11,11 (anför endast Ex 1,7).

andra hälften av Hes 16,7, dvs orden 'och du blev talrik och växte till och blev mycket vacker; dina bröst höjde sig och ditt hår växte till—men du var naken och bar'. För att vi skall förstå detta är det kanske bäst att citera det relevanta stället i *Mekilta* (pisha 5, början):

[21] **och ni skall förvara det [dvs lammet] till fjortonde dagen i denna månad [Ex 12,6].** Varför såg skriften till att man tog påskalammet fyra dagar innan det slaktades? Rabbi Matya ben Hēreš brukade säga:

Se, den [dvs skriften] säger [Hes 16,8]: *och jag gick förbi dig och såg dig; och se, din tid var kärlekens tid.* [Tiden] hade nu kommit för [fullföljandet av] den ed, som den Helige (välsignad vare Han) hade svurit åt Abraham vår fader, att han skulle förlossa sina barn. Men de hade inga bud att ägna sig åt, så att de skulle förlossas; det är nämligen sagt [Hes 16,7]: *dina bröst höjde sig och ditt hår växte till—men du var naken och bar*—bar (el blottad) på alla bud. [Då] gav den Helige (välsignad vare Han) dem två bud—föreskriften om påskalammet och föreskriften om omskärelsen—så att de skulle kunna ägna sig åt dem för att nå förlossning; det är nämligen sagt [Hes 16,6]: *och jag gick förbi dig och såg dig sprattla i ditt blod, och jag sade till dig: 'Lev i (eller: genom) ditt blod.'*⁵ Och den [dvs skriften] säger [Sak 9,11]: *för dig [tilltal i andra person femininum!] också gäller det att jag sände bort dina fångar från gropen, där det inte finns vatten för ditt förbundsblods skull.* Det var på grund av detta som skriften såg till att man tog påskalammet fyra dagar innan det slaktades; man får nämligen ingen belöning annat än genom gärningar.

Här ser vi att även den andra hälften av Hes 16,7 kan tolkas på ett sätt som

⁵ Den hebreiska texten har en dual form, som kan översättas med: i (el genom) dina två blod, dvs påskalammet blod och omskärelets blod. Jag citerar LAUTERBACHS kommentar i hans textutgåva (*Mekilta* 1976, 34):

The Hebrew text has the dual form [. . .], thus referring to 'two bloods,' the blood of the passover-sacrifice and the blood of circumcision, by both of which the Israelites were freed from Egypt. In support of the statement that the Israelites in Egypt observed the ceremony of circumcision, the passage from Zech. 9.11 is cited, which was taken to imply that because of the blood of the covenant God sent forth the Israelites from the Egyptian bondage. The covenant, *b^erit*, here is understood to refer to the rite of circumcision, the covenant of Abraham (Gen. 17.13).

är relevant för midrashen. I det ovan citerade *Mekilta*-stället befinner den sig i ett sammanhang, där man talar bl.a. om föreskrifter som Israels barn kunde följa innan lagen gavs på Sinai, och med vilkas hjälp de kunde vinna förlossningen. Det är med andra ord fråga om samma sak som vi såg att frasen 'Israel blev distinkta där' handlade om. Om vi dessutom beaktar att Hes 16,7 associerar till löftet till Abraham om förlossning, så ser vi att denna vers på ett subtillt sätt sammanbinder den andra inledningen till midrashen och tolkningen till den första versen i den.

Deut 26,6. I tolkningen av Deut 26,6 tas parallelltexterna från ett och samma sammanhang (Ex 1,10f.13). Det är dock värt att notera att den första parallelltexten (Ex 1,10) egentligen inte kommenterar huvudtexten: 'men egyptierna behandlade oss illa'.

Deut 26,7. I tolkningen av Deut 26,7 är det tydligt att det stöd (Ex 2,25) som anförs till den tredje kommentaren ('detta är avhållsamheten i levnads-sättet') egentligen inte passar till den.

Härav, och av det faktum att *Sifre Deut* och *Midrash Tannaim* återger andra stöd till uttrycket, drar Goldschmidt den slutsatsen att det förelegat åtskilliga kommentarer till versen och att texten till midrashen över denna vers är defekt från och med det tredje uttrycket. Han anser att endast med hjälp av en välgrundad gissning (*konjektur*) kan man få en bild av midrashens ursprungliga ordalydelse. Enligt hans uppfattning (1969, 43f) såg den ut på följande sätt:

[22] Då ropade vi till Herren, våra fäders Gud, såsom det är sagt [Ex 2,23]: och det hände sig under denna långa tid att konungen i Egypten dog; och Israels barn suckade över sitt slaveri och ropade; och deras rop över slaveriet steg upp till Gud.

och Herren hörde vår röst, såsom det är sagt [Ex 2,24]: och Gud hörde deras jämmer; och Gud tänkte på sitt förbund med Abraham, Isak och Jakob.

och han såg vårt elände och vår vedermöda och vårt betryck, såsom det är sagt [Ex 2,25]: och Gud såg till Israels barn; och Gud förstod.

En annan tolkning:

och han såg vårt elände—det är underkastelsen, såsom det är sagt [Ex 3,7]: Jag har sett mitt folks betryck i Egypten.

[och vår vedermöda—det är fallet, såsom det är sagt [Ps 107,12]: Han kuvade deras hjärtan med vedermöda; de kom på fall, och det fanns ingen som

hjälp[te].⁶

och vårt betryck—det är förtrycket, såsom det är sagt [Ex 3,9]: Jag har också sett det övervåld som egyptierna förövar mot dem.

[En annan tolkning. Dessa är den onde Faraos edikt.]

och han såg vårt elände—detta är avhållsamheten i levnadssättet, såsom det är sagt [Ex 1,16]: se efter då de föder: är det en gosse skall ni döda honom . . . och vår vedermöda—detta är barnen, såsom det är sagt [Ex 1,22]: alla nyfödda gossar skall ni kasta i Nilen . . .

[och vårt betryck—detta är halmen, såsom det är sagt [Ex 5,7]: Må de själva gå och skaffa sig halm.]

Som vi ser är denna text åtskilligt längre än den i den nutida Haggadan. Den innehåller ett par varierande tolkningar, inledda med "en annan tolkning", något som är vanligt i midrashsamlingar. Den löser på ett elegant sätt utgångsproblemet, vilket var att Ex 2,25 är ett dåligt stöd i sitt sammanhang. Enligt Goldschmidt skall stället ha varit en tolkning av hela den senare delen av Deut 26,7: "och han såg vårt elände och vår vedermöda och vårt betryck". De varierande tolkningarna utvidgade kommentaren till denna sats. Vi vet inte om redaktorn av Haggadan hade tillgång till midrashen i sin helhet eller om den var defekt då han fick tillgång till den. Under alla omständigheter är dagens text en avkortad version (1969, 43f). Det är inte uteslutet att Goldschmidt har rätt, men vi har inga möjligheter att kontrollera det, eftersom hans textförslag baserar sig på gissningar. Om han verkligen hade rätt ter det sig förbryllande att den nutida texten är så olik, utan att någon del av mellanstadierna kan beläggas. Vidare är inte alla hans förslag så självklara. Framför allt ställer jag mig frågande till Goldschmidts förslag till stöd för tolkningen "detta är avhållsamheten i levnadssättet". Som vi erinrar oss var det just på grund av att det i dagens text angivna stödet till denna kommentar inte tycks ha någon logisk relation till det, som Goldschmidt slöt sig till att texten är defekt. Trots detta kommer han själv med ett förslag till stöd (Ex 1,16), som inte förbättrar saken. Jag kan inte se att Ex 1,16 utgör ett bibliskt stöd till haggadans förklaring att ordet "elände" i Deut 26,7 skall förstås som "avhållsamhet i levnadssättet". Mot bakgrunden av detta är jag böjd att anse att texten inte genomgått så omfattande förändringar som Goldschmidt gör gällande. Hans synpunkt att Ex 2,25 ursprungligen var ett stöd för hela den sista satsen i Deut 26,7 är rimlig. Eftersom denna sats är treledad (1. "han såg vårt elände", 2. "och vår vedermöda",

⁶ GOLDSCHMIDT säger i en not (1969, 43, not 56) att det inte finns ett lämpligt parallelställe i Toran, som innehåller ordet vedermöda. Till detta kan man invända, att det är tänkbart att kommentaren lydde på följande sätt: det är lidandet, det är nämligen sagt [Ex 3,7]: ty jag har sett till dess lidanden.

3. "och vårt betryck") låg det nära till hands att förse varje led med en kommentar, vilket också skedde. Det ursprungliga stödet för alla leden bibehölls, men kom nu att gälla endast det första ledet och den tolkning som anslutits till det, medan de andra leden fick nya tolkningar och bibelstöd. Observera att det ursprungliga stödet (Ex 2,25) skulle passa lika litet till de andra tolkningarna som till den första! Detta redaktionella ingrepp förde också med sig att midrashen här fick en annan karaktär än tidigare, därigenom att tolkningen på detta ställe *exemplifierar* huvudtexten, istället för att ange *paralleller*, vilket var fallet tidigare.

Män frågar sig om det finns en enhetlig linje i exemplifieringarna: "detta är avhållsamheten i levnadssättet", "det är sönerna" och "det är förtrycket". Goldschmidt ansåg att det sammanhållande bandet var Faraos edikt. Enligt midrashen *Exodus rabba* skulle Faraos edikt ha givit fyra edikt: 1. arbets-tvånget (Ex 1,13); 2. dödandet av gossebarnen (Ex 1,16); 3. kastandet av gossebarnen i Nilen (Ex 1,22); 4. halmen (Ex 5,7). Det första ediktet finns redan tidigare i texten, och då måste de tre övriga finnas här. Detta ledde Goldschmidt till att anta att varianten med Faraos edikt skall ha funnits i den ursprungliga midrashen (1969, 43, not 58). Denna förklaring är emellertid krystad. Jag kan inte tro att den ursprungliga midrashen, om den avsåg att exemplifiera Faraos fyra edikt i midrashen, avskiljde det första ediktet och anförde det på ett formellt annorlunda sätt (parallell och inte exemplifiering!) än de tre andra. Det innebär dessutom att det fjärde ediktet (halmen) införs, medan den sista kommentaren i vår Haggada (förtrycket) hänförs till den andra varianten i Goldschmidts text. Jag tror inte vi kan finna någon annan enhet i kommentarerna än den som ges av situationen självt, nämligen att det gäller exemplifieringar av de svårigheter som Israels barn hade i Egypten efter att en "ny" Faraos hade trätt fram. Från bYoma 74b ser man att frasen "och han såg vårt elände" även annorstädes har kopplats ihop med kommentaren "detta är avhållsamheten i levnadssättet" (dvs ett påtvunget celibat). När denna traditionella tolkning kopplats till en midrash av Deut 26,7, vilken tidigare angav serien Ex 2,23–25 som parallelställen, har vårt problem uppstått, som en följd av att redaktorn inte ville göra ingrepp i serien Ex 2,23–25.

Deut 26,8. Då vi kommer till Deut 26,8 ändrar midrashen karaktär. Det finns en ändå kommentar i form av en parallell (Ex 12,12), men den inleds på ett annorlunda sätt; och denna parallell utgör i sin tur en liten midrash. I övrigt består kommentarerna av exemplifieringar. Utöver detta förekommer en *expansion* i form av "en annan tolkning", i vilken de tio plågorna på olika sätt införs som tolkande element av midrashen. Midrashen till Deut

26,8 är således allt annat än enhetlig. Vi är nu i midrashens höjdpunkt, då den signalerar ett bjärt omslag i Israels barns erfarenhet: från att tidigare ha handlat om förnedringen går texten nu över till Guds bestraffning av plågoandarna och till befrielsen. Detta har säkert varit en bidragande orsak till att tolkningen av denna text blivit så sammansatt.

Kommentaren till den första frasen understryker att det är Gud själv som genomför befrielseverket utan hjälp av något medium. Den kommenterande frasen "inte genom en ängel, och inte genom en seraf, och inte genom ett sändebud, utan den helige, välsignad vare han, i sin härlighet, han själv" finns i själva verket (i olika varianter) på många andra ställen som förklaring till flera andra verser.⁷

Efter denna kommentar i form av en inskjuten midrash följer fem exemplifieringar. Som vi har sett hänvisar midrashen i regel till händelser med anknytning till uttåget. Av någon anledning anför midrashen här två bibelställen, vilka inte alls kopplas samman med berättelsen om uttåget (1Krön 21,16; Joel 3,3). I det förra fallet handlar det om ett tillfälle, då Gud stod i beredskap att straffa Jerusalem, som en följd av vad David hade gjort: "David lyfte upp sina ögon och fick se Herrens ängel stående mellan himmelen och jorden, och dennes svärd var draget i hans hand, uträckt mot Jerusalem; och David och de äldste föll ned på sina ansikten, höljda i sorgdräkt." Observera att det är Guds *ängel* som uppträder i versen—i kontrast mot vad Haggadan med emfas velat ge uttryck åt något tidigare; av Haggadan får man det intrycket att det är Gud själv som handlar! Det mest anmärkningsvärda i detta sammanhang är kanske att midrashen anför en sådan text som stöd för en kommentar med anknytning till uttåget ur Egypten. Vad har den här att göra? I kontexten för 1Krön 21,16 visar det sig att svärdet identifieras med en *pest*, ett straff som David själv valde då han ställdes inför ett alternativ:

[23] 11. Gad kom till David och sade till honom: "Så har Herren sagt: 'Tag vilketdera du vill: 12. antingen hungersnöd i tre år, eller förödelse i tre månader genom dina ovänners anfall, utan att du kan undkomma dina fienders svärd, eller Herrens svärd och pest i landet i tre dagar, så att Herrens ängel utövar förödelse i hela Israels område.' Nu må du överväga vilket svar jag skall ge den som sänt mig." 13. David svarade

⁷ Jfr t.ex. *Sifre Deut* 42 (till Deut 11,14, där ett kortare uttryck används: "inte genom en ängel och inte genom ett sändebud"); 325 (Deut 32,35); *Mekilta pisha* 7 (Ex 12,12); *pisha* 13 (Ex 12,29); *šabbata* 1 (Ex 31,12f); *Abot de Rabbi Natan* (version B), 2; cf GOLDIN 1968.

Gad: "Jag befinner mig i ett stort trångmål. Låt mig då falla i Guds hand, ty hans barmhärtighet är mycket stor. I människors händer vill jag inte falla." 14. och Herren lät en pest komma i Israel, och av Israel föll 70.000 man. 15. och Gud sände en ängel till Jerusalem för att fördärva det. Men när denne höll på att fördärva såg Herren till det och ångrade det onda, och han sade till fördärvsängeln: "Det är nog! Drag tillbaka din hand!" och Herrens ängel stod just då vid jebusiten Ornans tröskplats.

Den naturligaste förklaringen till att midrashen anför 1Krön 21,16 som bibelstöd är förmodligen den att den vill framhäva att det var fråga om just detta svärd—pestens svärd. Den nya svenska översättningen av Haggadan vill av allt att döma fånga upp denna nyans, då den översätter: "*med utsträckt arm*—det är pestens svärd ...". Det är således inte så mycket på straffet över Israel Haggadan syftar som på straffredskapet. Härigenom visar det sig att denna tolkning ("det är svärdet") ansluter sig omedelbart till och kompletterar den föregående tolkningen, som gällde pesten.⁸ Det är också värt att notera en annan anknytningspunkt mellan berättelsen i 1Krön och den om uttåget, nämligen förekomsten av *Fördärvaren* (Ex 12,23.29).

Det andra bibelstödet som inte har en direkt anknytning till uttåget från Egypten är, som vi såg ovan, Joel 3,3. Det ord som i Joelstället översatts med "tecken" är detsamma som i Deut 26,8 översatts med "under" (*môfet*). Därigenom uppstår en syntaktisk "brygga" mellan de två ställena. Joelstället beskriver emellertid sådant som kommer att inträffa i framtiden, och man frågar sig varför det anförs som ett stöd till tolkningen att "under" skall förstås som "blodet". Orsaken torde vara den att det är det enda stället i Gamla Testamentet där det hebreiska ord som används här (*môfet*) kopplas ihop med ordet för "blod". Det är sålunda inte fråga om en exemplifiering i samma bemärkelse som i de tidigare fallen, utan om en språklig tolkning, som resulterar i att exemplifieringen liknar en parallell:⁹ "under" i Deut 26,8

⁸ FINKELSTEINs uppfattning är att innebörden i talet om svärdet (och pesten) var att översteprästen så försiktigt han kunde försökte uppmana folket till väpnat motstånd mot egyptierna (1938, 315f). Även om man bortser från hans försök att ge Haggadan en ptolemeisk inramning är denna uppfattning knappast realistisk. Även GOLDSCHMIDT är handfallen inför denna tolkning. Hans uppfattning är att den (tillsammans med den föregående) stammar från en annan midrash, förslagsvis *Sifre Numeri* §115 (1969, 45f).

⁹ Så även GOLDSCHMIDT 1969, 45f.

skall egentligen förstås som straffet med blodet, eftersom under (el. tecken) kan identifieras som "blod", jämför Joel 3,3.

Expansionen i form av "en annan tolkning" (*davar 'aher*) kopplar de fem uttryck, som blivit föremål för exemplifieringar, explicit till Egyptens tio plågor.

Redaktionen av midrashen i dess nuvarande gestalt skall ha ägt rum någon gång under 600-talet (GOLDSCHMIDT 1969, 46f).

10. TILLÄGG TILL MIDRASHEN

Midrashen har fått två tillägg. Att de är tillägg just till midrashen ser man av att de behandlar den tematik som är central i midrashen, dvs uttåget ur Egypten (och dess förlängning: övergången över Sävhavet), och inte den som följer efteråt i avsnittet *Rabban Gamliels undervisning*. Tilläggen nämns inte i Mishna och de är egentligen inte obligatoriska delar av Haggadan. Därför saknas de i Maimonides' text. De saknas också i regel i Geniza-fragmenten.¹

10.1. Tannaitiska utläggningar till delningen av Sävhavet

Det första tillägget består av en rad haggadiska utsagor om de straff Gud utmätte över egyptierna. Utgångspunkten är att egyptierna straffades med fem gånger flere straff vid övergången över Sävhavet än vid uttåget. Därefter går texten över till att visa, att varje straff i Egypten i själva verket bestod av flera plågor, vilket i sin tur innebär att plågorna vid övergången över Sävhavet i motsvarande grad femfaldigades. Centrum för intresset är här sålunda i själva verket övergången över Sävhavet; den förklaras som ännu märkligare än uttåget. Texten återfinns i *Mekilta bešallah* 7, 109ff, och det är uppenbart att den kopierats därifrån.

R. Elieser och R. Aqiba har vi mött redan tidigare i Haggadan, medan R. *Yôsê ha-Gelilî* är ny. Av namnet förstår vi att han var från Galiléen. Han hörde till den andra tannaitiska generationen, och var av allt att döma samtida med Aqiba.

¹ Jfr MAIMONIDES s.a., 251ff; 1961, 359ff; GOLDSCHMIDT 1969, 47.

10.2. Dayyenu

Det andra tillägget består av den kända visan *Dayyenu* ("Det hade varit nog för oss"). Den är knappast lika gammal som det föregående stycket, eftersom den nämns varken i tannaitisk litteratur, de amoraitiska midrasherna eller i talmuderna. Vi ser att refrängen återkommer 14 gånger. Den avgränsar fjorton verser med enahanda uppbyggnad: "hade han a men icke b—det hade varit nog för oss; hade han b men icke c—det hade varit nog för oss; ...".² Därefter ändrar texten utseende ("huru mycket större ...") och anknyter till alla de genomgångna stroforna genom att med påståenden upprepa de tidigare bärande satserna: "han a, och han b, och han c ...". Detta är en s.k. *kedjesång/kedjevisa*, där de olika verserna sammankedjas med varandra genom att den nya versen upprepar den föregående versens andra strof, och där den sista versen adderar alla de tidigare bärande satserna. Eftersom jag inte inkluderat de allra yngsta tillskotten till Haggadan i min översättning—en samling populära barnvisor och klassiska exempel på kedjevisor, vilka egentligen inte hör till Påskhaggadans text—är det motiverat att i korthet gå in på kedjevisorna.³

Det visar sig vara så att Haggadans mest kända kedjevisor—de ovan nämnda barnvisorna—är av stor forskningshistorisk betydelse, eftersom det är de som tidigast anfördes som exempel på kedjevisor och länge fungerade som paradexempel på dem (HAAVIO 1929, 5–45). För att vi skall få en klar uppfattning citerar jag dem, enligt den nya svenska översättningen:

ḥad gadya (killingen)

Killingen, killingen,
den köpte far min för två zuz,
killingen, killingen.

² FINKELSTEIN anser, på basen av ett Geniza-fragment, att det ursprungligen skall ha funnits 15 verser, och att den sista versen lydde [jag översätter från hans engelska]: "Hade han byggt det utvalda templet åt oss, men inte utsett en överstepräst för oss—det hade varit nog för oss." (1943, 2.35f). Textunderlaget är för sprött för att det skall gå att med framgång hävda att denna vers är ursprunglig. Mera sannolikt är att det är ett tillägg, specifikt för fragmentet ifråga (GOLDSCHMIDT 1969, 49).

³ För det följande jfr framför allt det inledande kapitlet i HAAVIO 1929; jfr även ROTH 1965, 73ff.

Då kom katten
och åt killingen,
som far min köpte för två zuz,
killingen, killingen.

Då kom hunden
och bet katten, som åt killingen
som far min köpte för två zuz
killingen, killingen.

Då kom käppen
och slog hunden, som bet katten, som åt killingen
som far min köpte för två zuz,
killingen, killingen.

Då kom elden
och brände käppen, som slog hunden, som bet katten, som åt killingen
som far min köpte för två zuz,
killingen, killingen.

Då kom vattnet
och släckte elden, som brände käppen, som slog hunden, som bet katten, som
åt killingen
som far min köpte för två zuz,
killingen, killingen.

Då kom oxen
och drack vattnet, som släckte elden, som brände käppen, som slog hunden,
som bet katten, som åt killingen
som far min köpte för två zuz,
killingen, killingen.

Då kom slaktarn
och slakta' oxen, som drack vattnet, som släckte elden, som brände käppen,
som slog hunden, som bet katten, som åt killingen
som far min köpte för två zuz,
killingen, killingen.

Då kom dödsängeln,
och slog slaktarn, som slakta' oxen, som drack vattnet, som släckte elden,
som brände käppen, som slog hunden, som bet katten, som åt killingen
som far min köpte för två zuz,
killingen, killingen.

Då kom den Helige, lovad vare han
och dräpte dödsängeln, som slog slaktarn, som slakta' oxen, som drack vatt-
net, som släckte elden, som brände kätten, som slog hunden, som bet katten,
som åt killingen
som far min köpte för två zuz,
killingen, killingen.

Eḥad mî yôde'a (vet någon ettan)?

Vet någon ettan? Ja, jag vet ettan:
vår Gud är den ende som är i himmelen och på jorden!

Vet någon tvåan? Ja, jag vet tvåan:
två är förbundets tavlor,
vår Gud är den ende som är i himmelen och på jorden!

Vet någon trean? Ja, jag vet trean:
tre är Israels fäder,
två är förbundets tavlor,
vår Gud är den ende som är i himmelen och på jorden!

Vet någon fyran? Ja, jag vet fyran:
fyra är Israels mödrar,
tre är Israels fäder,
två är förbundets tavlor,
vår Gud är den ende som är i himmelen och på jorden!

Vet någon femman? Ja, jag vet femman:
fem böcker har Toran,
fyra är Israels mödrar,
tre är Israels fäder,
två är förbundets tavlor,
vår Gud är den ende som är i Himmelen och på jorden!

Vet någon sexan? Ja, jag vet sexan:
sex delar har Mishna,
fem böcker har Toran,
fyra är Israels mödrar,
tre är Israels fäder,
två är förbundets tavlor,
vår Gud är den ende som är i himmelen och på jorden!

Vet någon sjuan? Ja, jag vet sjuan:
sju dagar har veckan,

sex delar har Mishna,
fem böcker har Toran,
fyra är Israels mödrar,
tre är Israels fäder,
två är förbundets tavlor,
vår Gud är den ende som är i himmelen och på jorden!

Vet någon åttan? Ja, jag vet åttan:
åtta dagar till Brit Mila [=omskärelsen] ,
sju dagar har veckan,
sex delar har Mishna,
fem böcker har Toran,
fyra är Israels mödrar,
tre är Israels fäder,
två är förbundets tavlor,
vår Gud är den ende som är i himmelen och på jorden!

Vet någon nian? Ja, jag vet nian:
nio månar bär kvinnan,
åtta dagar till Brit Mila,
sju dagar har veckan,
sex delar har Mishna,
fem böcker har Toran,
fyra är Israels mödrar,
tre är Israels fäder,
två är förbundets tavlor,
vår Gud är den ende som är i himmelen och på jorden!

Vet någon tian? Ja, jag vet tian:
tio är buden,
nio månar bär kvinnan,
åtta dagar till Brit Mila,
sju dagar har veckan,
sex delar har Mishna,
fem böcker har Toran,
fyra är Israels mödrar,
tre är Israels fäder,
två är förbundets tavlor,
vår Gud är den ende som är i himmelen och på jorden!

Vet någon elvan? Ja, jag vet elvan:

elva stjärnor såg Josef,
tio är buden,
nio månar bär kvinnan,
åtta dagar till Brit Mila,
sju dagar har veckan,
sex delar har Mishna,
fem böcker har Toran,
fyra är Israels mödrar,
tre är Israels fäder,
två är förbundets tavlor,
vår Gud är den ende som är i himmelen och på jorden!

Vet någon tolv? Ja, jag vet tolv,
tolv är Israels stammar,
elva stjärnor såg Josef,
tio är buden,
nio månar bär kvinnan,
åtta dagar till Brit Mila,
sju dagar har veckan,
sex delar har Mishna,
fem böcker har Toran,
fyra är Israels mödrar,
tre är Israels fäder,
två är förbundets tavlor,
vår Gud är den ende som är i himmelen och på jorden!

Vet någon tretton? Ja, jag vet tretton:
tretton Guds kännemärken,
tolv är Israels stammar,
elva stjärnor såg Josef,
tio är buden,
nio månar bär kvinnan,
åtta dagar till Brit Mila,
sju dagar har veckan,
sex delar har Mishna,
fem böcker har Toran,
fyra är Israels mödrar,
tre är Israels fäder,
två är förbundets tavlor,
vår Gud är den ende som är i himmelen och på jorden!

De flesta har säkert stiftat bekantskap med dessa eller liknande ramsor eller sånger. Som vi ser återkommer alltid slutet av verserna som refränger, medan resten växer till genom *kumulation*, dvs så att varje vers innehåller hela den föregående, men dessutom lägger till en rad. Den nya raden kan lämpligen kallas *additionsstrof*. Dayyenu kumulerar inte versvis, utan varje vers kedjas till den föregående genom upprepning av en enda versrad. Den sista versen är ett undantag; den kumulerar alla verser. Det är också därför jag anser att den sista versen organiskt hör samman med de tidigare. Jag tror inte, i motsats till Goldschmidt (1969, 48.50f), att den skall betraktas som en (äldre) variant av de tidigare verserna. Det går inte heller att påvisa att den har en texthistoria skild från de föregående verserna.

Datering. Tidpunkten för sångens uppkomst är omöjligt att med säkerhet fastställa. Finkelsteins datering till tidig seleukidisk tid, dvs. mellan 198 och 167 f.Kr. (1943, 4–7) vilar på så osäker grund att den inte kan accepteras (GOLDSCHMIDT 1969, 50, not 11). Även Goldschmidts datering av den äldre varianten (den sista versen) till en tid då templet ännu stod, till början och medlet av det första århundradet e.Kr., är klent underbyggd. Enligt hans uppfattning måste den ha tillkommit då templet ännu stod, eftersom bygandet av templet, vilket nämns som den sista punkten i Dayyenu, inte skall ha räknats till Guds stora gärningar efter att templet förstörts (1969, 50). Detta argument är egendomligt, eftersom det går att uppvisa ett otal rabbiniska texter, vilka med största säkerhet tillkommit efter det andra templets fall, och vilka omtalar templet som en viktig gudsgärning.⁴ Även om Dayyenu inte nämns uttryckligen i tannaitisk litteratur, de tidigare amoraitiska midrasherna eller i talmuderna, är det tydligt att det förekommer allusioner till sången. Så heter det t.ex. i yBer 14c (slutet) i ett sammanhang där man kom in på Mal 3,10 och frågade sig vad de tre sista orden i versen ("ända tills avsaknad av övernog", vilket i den gällande svenska kyrkobibeln översatts med "riklig välsignelse") betyder:⁵

⁴ Jag nämner endast ett par tre ställen: Num R, Bemidbar 1,3; Ex R 34,1; Sifre Deut §§ 62, 70, 352. Se i övrigt till registren över hänvisningar till "temple", "sanctuary" o.dyl. i GINZBERG 1938–69; URBACH 1975, särskilt not 59, s 707, där han hänvisar till de ställen som nämner det sällsynta uttrycket "det utvalda huset" (*bêt ha-b^e hīrah*); uttrycket finns just i Påskhaggadan i det omtalade stället, och jag har översatt det helt enkelt med "templet"; *Rabbinic* 1963.

⁵ Jfr även bShabbat 32b; bMakkot 23b.

[24] Vad betyder 'ad blî dai [dvs de tre sista orden i Mal 3,10]? Rabbi Yôsé bar Shim'ôn bar Ba' [sade] i rabbi Yôchanans namn: "Något, om vilket det är omöjligt att säga: 'Det är nog'—det är [Guds] välsignelse". Rabbi Berekyah och rabbi Hēlbô och rav Abba bar 'Ilai [sade] i Ravs namn: "Ända till dess edra läppar blir utmattade av att säga: 'vi har nog (*dayyenu*) av välsignelser, vi har nog av välsignelser'."

Det är tydligt att dessa ställen alluderar till sången Dayyenu. En helt annan fråga är dateringen av dessa ställen. Finkelstein (1943, 3) hävdar att utsagan stammar från Rav (medlet av 200-talet e.Kr.), och Goldschmidt verkar att ansluta sig till åsikten 1969, 51). Saken är emellertid, som vanligt, komplicerad. I den babylonska Talmud traderas utsagan i *Rami bar Rabs* namn. Detta namn förekommer i övrigt inte i texterna, och därför antar man vanligen att det är fråga om *Rami bar Hama*, en rätt känd rabbin från början av 300-talet e.Kr., dvs omkr 80 år efter Rav. Normalt skulle jag anta att det är mera sannolikt att det var just denne *Rami bar Hama* som stod för tolkningen än Rav, eftersom den senare är betydligt mera känd. Det som får mig att i alla fall tro att det var Rav är att Yerushalmi-texten ovan anför R. Berekyah, R. Hēlbo och Abba b. 'Ilai som sagesmän. Dessa är samtida eller något äldre än *Rami b. Hama*, och kan sålunda knappast ha traderat i hans namn. Dayyenu har sålunda tillkommit senast en eller ett par generationer före Rav. Ofta fungerar kedjesånger nästan enbart som underhållning, vilket troligen är fallet med *had gadya*. Men ofta har de också en *undervisande* funktion, så i de två andra angivna exemplen: *Ehad mi yôde'a* (vem vet ettan?) och Dayyenu. Genom repetitionen förstärks inläringen, i dessa fall av viktiga religiösa utsagor. Dayyenu innehåller som vi ser en rad utsagor om Guds välgärningar över Israel. De som räknas upp hänför sig till största delen till uttåget och till vistelsen i öknen. I slutet nämns intåget i landet Israel och byggandet av templet. Även om den inte helt och hållet täcker tematiken i midrashen så kan man nog säga att sången rätt väl ansluter sig till den. Mot den bakgrunden ställer jag mig skeptisk till Goldschmidts (och Friedmanns) antagande att Dayyenu ursprungligen inte organiskt skulle ha varit en del av Påskhaggadan (1969, 50). Sakerligen har Dayyenu knappast varit en del av påskfirandet i urminnes tid, men den har antagligen komponerats med avsikt att vara en del av det påskfirande som Påskhaggadan omvittnar.

I och med detta avsnitt avslutas den omfattande del i Haggadan vars centrala beståndsdel är midrashen.

11. RABBAN GAMLIELS UNDERVISNING

Med detta avsnitt börjar en ny fas i påskritualet. Detta märker man bl.a. av att vi åter får kontakt med Mishna. I MPes 10,5 läser vi:

[25] Rabban Gamliel brukade säga: "Ingen som har underlåtit att nämna följande tre saker under påskmåltiden har fullgjort sin skyldighet, och dessa är följande: påskalammet, massa och marôr."

Påskalammet—på grund av att den Allestädes Närvarande gick förbi våra fäders hus i Egypten;

massa—på grund av att våra fäder frälstes i Egypten;

marôr—på grund av att egyptierna förbittrade våra fäders liv i Egypten.

(I varje generation är var och en skyldig att anse sig själv som en av dem som tågade ut ur Egypten; det är nämligen sagt [Ex 13,8] : *Den dagen skall du säga till din son: 'Detta sker till minne av det som Herren gjorde för mig då jag drog ut ur Egypten.'*) Därför är vi skyldiga att tacka, prisa, ära, hedra, upphöja, lova och välsigna honom som har gjort alla dessa under för våra fäder och för oss. Han förde oss ut ur slaveri till frihet, från ångest till glädje och från klagan till högtid, och från mörker till ett stort ljus, och från underkastelse till förlossning. och låt oss säga inför honom: Halleluja!

Mishnans¹ text. Avsnittet inom parentes saknas i tidiga handskrifter, och dess text varierar kraftigt i handskriftstraditionen. Det torde vara ett tillägg, som möjligen härstammar från tannaitisk tid, men som inte är ursprungligt i

¹ Ordet *mishna* har många olika betydelser; bland annat betecknar det en specifik halakisk utsaga. Ofta brukar därför de minsta numrerade enheterna i textsamlingen Mishna (liksom i Tosefta)—Mishnas motsvarighet till verser—kallas *mishna*.

Mishna. Av varianterna i handskrifterna att döma är formuleringarna påverkade av Påskhaggadan.² Slutet av MPes 10,5 (från "Därför är vi skyldiga" och framåt) varierar också rätt kraftigt i handskriftstraditionen; och texten i Påskhaggadan och denna mishna har tydligen påverkat varandra.

Detta sista stycke finns i alla handskrifter, också i dem som saknar mittavsnittet. Trots detta antar Goldschmidt att det inte är ursprungligt. Han baserar sitt antagande på det enkla faktum att orden inte kommenteras någonstans, vilket är påfallande, mot bakgrunden av att alla de obligatoriska yttrandena i de olika gudstjänstformerna i antik judendom i allmänhet kommenterades i detalj. Enligt Goldschmidt skall stycket ha ersatt en kort utsaga som lytt ungefär så: "och man reciterar 'Hallel'". Tillägget har uppenbarligen trängt in i Mishna på ett mycket tidigt stadium (1969, 53f). Så vitt jag kan se kommer Goldschmidt med vägande argument. Han vet att han inte har textuellt stöd, utan baserar sig på indirekta vittnesbörd, vilket givetvis försvagar hans position. Men den ter sig rimlig. Det är dessutom värt att notera att stycket är *liturgiskt* till sin karaktär. Det ser ut som ett direkt citat av ett avsnitt i en liturgi, observera särskilt det avslutande: "och låt oss säga inför honom: halleluja!" (jfr till exempel den vanliga uppmaningen "låt oss bedja" i olika kristna gudstjänster). Liturgiskt material av detta slag ingår inte i Mishna, även om det finns rikligt med bestämmelser om liturgin, med citat i form av lösryckta fraser. Mot bakgrunden av detta kan vi sålunda konstatera att MPes 10,5 ursprungligen torde ha haft följande utseende:

Rabban Gamliel brukade säga: "Ingen som har underlåtit att nämna följande tre saker under påskmåltiden har fullgjort sin skyldighet, och dessa är följande: påskalammet, massa och marör."

Påskalammet—på grund av att den Allestädes Närvarande gick förbi våra fäders hus i Egypten;

massa—på grund av att våra fäder frälstes i Egypten;

marör—på grund av att egyptierna förbittrade våra fäders liv i Egypten.

Man reciterar Hallel.

I ett mycket tidigt stadium insköts uppmaningen med skyldigheten att tacka, prisa, ära osv., och allra sist avsnittet inom parentes.

Tolkning av MPes 10,5. Tosefta har ingen parallel till denna mishna. Man har frågat sig vilken Gamliel det handlar om: Gamliel I eller Gamliel II? Texten ger det intrycket att man ännu åt av påskalammet. Därför har man dragit den slutsatsen att det måste

² Jfr GOLDSCHMIDT 1969, 53 (han anser det vara en *baraita*); BOKSER 1984, 119f; BEER går inte särskilt djupt in på textkritiska problem (1912, 195f., men han har i alla fall ett textkritiskt bihang s 209).

vara Gamliel I det är fråga om, eftersom han verkade då templet stod, dvs. då man ännu slaktade påskalammet. Denne Gamliel är i så fall identisk med den som nämns även i Nya Testamentet (Apg 5,34; 22,3; jfr BEER 1912, XXf.195). Bokser anser att det är tydligt att en de viktigaste underliggande avsikterna med stället är att visa att *maṣṣa* och *marôr* har lika stor betydelse som påskalammet. Detta är en problematik karakteristisk för tiden strax efter templets förstörelse, då man brottades med frågan om det var möjligt att fortsätta att fira påsk, och på vilket sätt man i så fall skulle göra det. Under sådana omständigheter torde den i texten nämnde Gamliel vara identisk med Gamliel II, som övertog ledningen över fariséerna i Yavneh efter Yochanan ben Zakkai.³

Gamliel syftar givetvis inte till att man skall inskränka sig till att utsäga hans yttrande och den mening det är insatt i. Hans åsikt är förmodligen, att uppmaningen till fadern att förklara för barnet (MPes 10,4, slutet) även skall innesluta en förklaring av påskalammet, *maṣṣa* och *marôr*.⁴ Goldschmidt frågar sig hur det kom sig att Gamliel uttryckligen nämner detta, eftersom det i regel inte var så att man var skyldig att förklara en kultisk åtgärd i samband med genomförandet av den (1969, 52). Ingenting talar emot, att en fader förklarar olika detaljer i kulten för sina barn, eller för andra, tvärtom. Men detta innebär inte att man skulle vara *skyldig* att förklara dem specifikt i samband med själva akten. Goldschmidt antar att orsaken möjligen står att finna i att man just vid denna tidpunkt—slutet av första århundradet e.Kr. och början av det andra—fann det motiverat att inpränta det specifika för den judiska påsken, i kontrast till de kristna, vilka propagerade för en annan tolkning av påsken, och vilka underströk omöjligheten för judarna att fira påsk utan ett riktigt påskalammet. För mig verkar Bokserns generella förklaring ha ett bättre underlag, dvs att Gamliels yttrande baserar sig framför allt på strävan att peka på *maṣṣas* och *marôrs* ställning som legitimation för påsken. Detta kan även—i förbigående—tjäna som markörer av den judiska påsken i kontrast till kristnas och andras angrepp, men framför allt fungerade det som ett inomjudiskt argument. Därför är också hänvisningen till att det skulle tjäna som förklaring till kultiska skeenden i templet överflödigt.

Det är osäkert hur långt Gamliels yttrande sträcker sig. Det är möjligt att det omfattar även motiveringarna. Eftersom motiveringarna implicit förutsätter frågan "varför?", är det mera sannolikt att motiveringarna ansluter sig till ett skede då firandet av påsken i hemmamiljö fått något större stadga, dvs något senare än Gamliel II:s tid (GOLDSCHMIDT 1969, 52).

Haggadan. Jag har dröjt länge nog vid MPes 10,5 och det är på sin plats att övergå till det aktuella avsnittet i Haggadan. Vi ser att det till struktu-

³ Jfr BOKSER 1984, 42f; jfr även ALON 1980, 262; GOLDSCHMIDT 1969, 51; STRACK 1982, 76f.

⁴ Jfr ALBECK i *Mo^ced* 1959, 178.

ren och i långa stycken även till ordalydelsen troget håller sig till förlagan i Mishna. De inledande orden med Rabban Gamliels yttrande är exakt lika. Motiveringarna har utvidgats och blivit mera detaljerade. Observera även att ledaren av måltiden (=husfadern) beledsagar varje element av motiveringen med att visa vilket element det är fråga om genom att lyfta upp det ett stycke från sederfatet.

Som vi såg tidigare, representeras påskalammet ofta av ett stycke rostad kycklingben. Momentet om påskalammet är viktigt på grund av att det anger sättet på vilket man kommer till rätta med problemet med det uteblivna påskalammet. Då ledaren lyfter upp det rostade benet säger han enbart "pesaḥ" och inte "denna pesaḥ". I samband med de andra elementen hänvisar han uttryckligen till dem med pronomenet 'denna' (massa, marôr). Han får inte göra så med det rostade benet för att inte deltagarna skall förledas att tro att det han lyfter upp är ett stycke av ett på vederbörligt sätt slaktat påskalam. I den babylonska talmud understryks skillnaden så att ledaren förbjuds att *lyfta upp* det som representerar påskalammet—det som nämns är ett stycke *kött*. Av allt att döma förutsattes det då att ledaren uttryckligen sade *detta* påskalam (bPes 116b, uppe). Enligt den nutida Haggadan kan ledaren lyfta upp elementet, men hans yttrande har förändrats så att man inte längre identifierar vad han lyfter upp med vad han säger. Att det rostade benet endast *representerar* påskalammet understryks av fortsättningen, då ledaren säger om påskalammet att förfäderna fordom åt det då templet ännu stod. Jämför detta med vad som sägs om de andra elementen: "denna massa/marôr, som vi äter", där de inte representerar något annat än sig själva. Den tid är för länge sedan förbi då det uppfattades som ett problem att man inte hade ett vederbörligen berett påskalam att äta.

Att man särskilt framhävde *pesaḥ* och *massa* vid påskmåltiden är naturligt och självklart. Dessa element hade ju sammankopplats redan i biblisk tid. Men hur kommer det sig att *marôr* träder fram som ett element jämbredd med de två övriga? Det beror på föreskriften i Ex 12,8: "det [lammet] skall ätas med osyrat bröd och bittra örter". Under det andra templets tid spelade påskalammet givetvis den främsta rollen, och det osyrade brödet och de bittra örterna har en sidoordnad funktion. Men efter templets förstöring, då man strävade till att bevara kontinuiteten i firandet av påsken och lyckades göra det framför allt genom att betona det osyrades brödets betydelse som fullgod legitimation för påsken, åkte marôr "snålskjuts" med massa och erhöll en position i jämbredd med de två andra. Men det var endast i teorin, ty i praktiken har marôr inte kunnat tävla med dem.

Påskhaggadan understryker inte enbart kontinuiteten mellan den påsk som firades under templets tid och den som firas nu, utan även samtidigheten mellan tidigare generationer och den nuvarande, särskilt samtidigheten mellan alla generationer och uttågets generation. Vi har påträffat denna problematik i förbifarten vid tidigare tillfällen i haggadan: i samband med den första inledningen till midrashen och i *baraitan* om de fyra barnen. Det elaka barnet frågade: "Vad betyder denna tjänst för *er*?" och i fortsättningen tar man fasta på att det elaka barnet härigenom distanserar sig från de övriga, och svaret ges genom den distinkta betoningen i citatet av Ex 13,8 "Så gör jag på grund av vad Herren gjorde för mig när jag drog ut ur Egypten." För *mig*, men inte för honom. Även här antyds samtidigheten med skeendena i samband med uttåget. I det nu aktuella avsnittet sägs det uttryckligen och vi märker att texten hänvisar till samma ställe som i det tidigare fallet (Ex 13,8). Samtidighetseffekten förekommer ofta i kultiska sammanhang. I detta fall är nyckelordet "befrielse" (*g^e 'ullah*): "han *befriade* även oss tillsammans med dem" (fäderna).

Påskhaggadan betraktar inte löftet om landet—Deut 6,23 citeras—som ett infriat löfte, som något som gällt enbart i gångna tider. Samtidighetseffekten implicerar även att det landlösa Israels folk fortfarande har del av löftet om land. Det blir därför intressant att se ifall judarna i Israel kommer att ändra texten på denna punkt, eftersom löftet för deras del kan tyckas vara infriat.

12. HALLEL

Det föregående avsnittet slutade med uppmaningen: ”och låt oss inför honom uppstämman (en ny sång) Halleluja”. Detta tjänar som en omedelbar övergång till avsnittet *Hallel*,¹ vilket också börjar med ordet Halleluja, det första ordet i Ps 113. Hallel är med säkerhet ett av de äldsta avsnitten i Haggadan, ja det hör av allt att döma till de äldsta beståndsdelarna av påskfirandet överhuvudtaget. Under det andra templets tid hörde det till att tempelkulten, särskilt offergudstjänsterna, beledsagades med sång av olika slag, i regel utförd av specialister (jfr 1Krön 25). Det är troligt att sång förekom redan under det första templets tid. I annat fall är det svårt att förstå varför man i Neh 7,44–45 nämner sångare bland dem som återvände från exilen. Detta förutsätter att det fanns sångare även före exilen.² I 2Krön 30,22f läser vi uttryckligen att under påsken sjöng man och prisade och lovade Gud, men i Gamla Testamentet kopplas inga specifika sånger till påskfirandet, även om det knappast kan råda något tvivel om att flera av Psaltarens psalmer i regel sjöngs under påsken.

Mot slutet av det andra templets tid finner vi textuella vittnesbörd om att man sjöng och lovade Gud även i samband med den påskhögtid man firade familjevis. Filon skriver att man i festmåltiden ”med böner och *hymner* skall fylla den fäderneärvda seden” (*De specialibus legibus* 2,148). I Nya Testamentet sägs det att man sjöng hymner i samband med Jesu sista måltid: ”När de hade sjungit hymnen gick de ut till Oljeberget.” (Mark 14,26; Matt 26,30). Inte förrän i Mishna möter man emellertid en identifikation av dessa sånger, och det är först där vi möter den samlande beteckningen *Hallel* på

¹ Ordet är en avledning av det hebreiska verbet för 'lovprisa'.

² Det är dock tänkbart att omnämnandet av sångare är en projektion bakåt, för att legitimera uppkomsten av ny grupp kulttjänare.

dem.³ Identifikationen i Mishna är inte heller fullständig, säkerligen beroende på att den var självklar. Jag citerar den relevanta halakan ur MPes 10,6:

[26] Hur långt reciterar man den [dvs *hallel* som föregående halaka i slutet alluderar till]?

Shammais hus säger: ”till *en fröjdefull moder till barn* [Ps 113,9] ;

Hillels hus säger: ”till *den hårda stenen till en vattenkälla* [Ps 114,8] ; och han avslutar med förlossning [dvs en bön innehållande detta tema].

I MPes 9,3 läser vi att reciterandet av Hallel var obligatoriskt i samband med ätandet av påskalammet vid den första påsken, men inte vid den andra. De delade meningarna ovan gällde knappast omfånget av hallel som sådant, utan hur långt man skulle recitera före måltiden. Enligt anhängarna av Shammai skulle man recitera endast en psalm (113), enligt anhängarna av Hillel två psalmer (113–114), samt en bön därefter.⁴ Fortsättningen av MPes 10,6 innehåller utsagor av R. Tarfon och R. Aqiba, vilka förutsätter konflikten mellan husen (dvs mellan shammaiterna och hilleliterna). Det innebär att denna konflikt sannolikt stammar från tiden före templets förstörelse.

Tosefta är mera detaljerad (TPes 10,6–9):

[27] 6. Den som leder reciterandet av hallel [om honom gäller] :

de andra går till honom och reciterar, och han går inte till dem.

7. Den som leder reciterandet för sina små söner och döttrar [om honom gäller] :

han bör svara med dem på det ställe då de svarar.

På vilket ställe svarar han?

Då han nått fram till [Ps 118,26]: Välsignad vare han som kommer, svarar han med dem: i Herrens namn;

då han nått fram till [*ibid.*]: Vi välsignar eder, svarar han med dem: från Herrens hus.

8. Stadsbor som inte har någon som leder recitationen av hallel [om dem gäller]:

de går till synagogan och reciterar den första delen [Ps 113–114; jfr nedan], och går sedan hem, och äter och dricker, och de återvänder [till synagogan], och avslutar den [hallel]; men om det är omöjligt för dem [att återvända till synagogan], avslutar de

³ Observera att *Hallel* inte reciteras enbart vid påsken. Den reciteras även vid andra högtider: t.ex. *sukkôt*, *hanukkah*, *šabûcôt*.

⁴ FINKELSTEIN hävdar att shammaiternas ståndpunkt innebär att de utelämnade Ps 114 helt och hållet från Hallel vid påskmåltiden (1950–51, 324f). Hans bevisföring ter sig emellertid otillräcklig.

det hela [redan vid första besöket i synagogan].

Hallel [om den gäller]:

man varken utesluter något eller lägger till något.

9. R. Leazar ben Parta brukade hålla orden enkla i den [dvs han reciterade lovprisningarna endast en gång];

Rabbi [Yehuda] brukade dubblera orden i den [dvs han ansåg inte att han lade till något, då han dubblade lovprisningarna].

[- - -]

Hur långt reciterar man den [hallel]?

Shammais hus säger: "till en fröjdefull moder till barn [Ps 113,9];

Hillels hus säger: "till den hårda stenen till en vattenkälla [Ps 114,8]; och han avslutar med förlossning [dvs en bön innehållande detta tema];

Shammais hus sade till Hillels hus: "Har de då redan tågat ut, eftersom de ihågkommer uttåget ur Egypten?"⁵

Hillels hus sade till dem: "Till och med om han håller på ända tills hanen gal [så gäller det, att det ännu inte är rätt tid att nämna förlossningen]. Se, dessa [israeliterna] drog inte ut förrän den sjätte timmen på dagen. Hur kan man nämna frälsningen [vid morgonböne-gudstjänsten], fastän de ännu inte förlossats?

Enligt mishna 8 skall de stadsbor som inte kan recitera hallel således avbryta ceremonin i hemmet, gå till synagogan och recitera första delen där med någon som kan den, återvända hem, äta måltiden, och sedan återvända till synagogan för att avsluta hallel. Detta är en så omständlig procedur att den med största sannolikhet knappast någonsin genomförts. Den förutsätter även att det sedan finns någon i synagogan som reciterar hallel för dem. I sådana sällsynta fall att det inte finns någon i en familj som kan recitera hallel, räknas det dem tillgodo om de deltagit i den hallel som reciterats i den synagoggudstjänst som föregått måltiden.

Vi har inga entydiga uppgifter om varför det var just dessa psalmer som reciterades vid påsken. Ps 114 handlar till stor del om uttåget ur Egypten och det är måhända detta faktum som varit den avgörande orsaken. Ps 113 betraktades då möjligen som en inledning till Ps 114. Annars är det något svårt att förstå varför inte även Ps 111–112 räknades med, trots att även de är lovsånger. Det är naturligtvis inte alls otänkbart att Ps 113–118 som samling uppkommit som en följd av att man sjöng psalmerna vid påsken.

⁵ Man håller fortfarande på med påskmåltiden, vilken vid dess instiftelse i samband med uttåget ägde rum före uttåget; och då passar det inte att nämna frälsningen (i välsigelsen) före uttåget.

13. VÄLSIGNELSEN FÖR FRÄLSNINGEN

Den första delen av Hallel följs av "Välsignelsen för frälsningen" (*birkat ha-g^eullah*). Som vi ser av anvisningarna lyfts den andra vinbägaren under reciterandet av välsignelsen och efter recitationen tömmer man bägaren. Välsignelsen inleds med en tacksägelse över räddningen från Egypten (observera "samtidighetseffekten": "som frälst oss och som frälst våra fäder ur Egypten"), och den fortsätter med en förhoppning om framtida påskfirande, att det åter skall kunna ske som förut, i ett tempel, med offer av påskalammet. De amerikanska reformsynagogornas nya "Union Haggadah" har lämnat bort denna förhoppning om blodiga offer i ett framtida tempel (jfr *Passover Haggadah*, 60).

Välsignelsen för frälsningen är omvittnad redan i Mishna. Fortsättningen av MPes 10,6, vars början jag citerade ovan som belägg för Hallel, lyder:

[28] Rabbi Tarfon säger: "[...] som frälst oss och som frälst våra fäder ur Egypten"; och han brukade inte avsluta [med en bön över förlossningen]; Rabbi Aqiba säger: "'Mätte Herren vår Gud och våra faders Gud låta oss nå fram till andra fester och högtider, vilka kommer oss till mötes, i frid, glada över uppbyggandet av din stad och fröjdande över firandet av din gudstjänst. och må vi där äta av offren och av påskalammen', osv, ända till 'välsignad vare du som förlossat Israel'."

Som vi ser citerar detta ställe nästan i dess helhet den välsignelse vi har i dagens Haggada. R. Tarfon och R. Aqiba hade olika uppfattning av hur långt man skulle läsa välsignelsen (jfr citatet ovan från TPes 10,6ff, med konflikten mellan shammaiterna och hilleliterna om nämmandet av uttåget).

14. YTTERLIGARE ELEMENT I DEN RITUELLA MÅLTIDEN OCH FESTMÅLTIDEN

Nu följer ytterligare en rad element i den rituella måltiden, samt den egentliga festmåltiden. Elementen i den rituella måltiden är följande: 1. handtvagning, med välsignelse (*raḥaš*); 2. framtagandet av massa (*môšî' mašša*); 3. doppan- det av bittra örter i haröset (*marôr*); 4. ätandet av bittra örter/pepparrot med massa (*kôrek*); 5. festmåltiden (*šûlḥan °ôrek*); 6. ätandet av *afikoman* (*šafûn*). Dessa element är primärt handlingselement, åtföljda av välsignelser.

Handtvagning, med välsignelse. Jag har ovan i det andra kapitlet i korthet behandlat frågan om handtvagningen. Eftersom man har framkastat tvivel om att handtvagning är nödvändig i början av ritualen har den blivit föremål för en ganska omfattande diskussion.

Handtvagning är emellertid obligatorisk förrän man äter vanlig mat (bḤul 106a), till vilken bröd räknas, och då är man skyldig att recitera den välsignelse som ansluter sig till handtvagningen. Att handtvagningen ansågs viktig i ett tidigt skede ser man av att den nämns redan i Nya Testamentet i samband med konfrontationer mellan Jesus eller lärjungarna och fariséerna (Mt 15,2-20; Mk 7,2-5). De lärde hänvisade ofta till Lev 15,11 som ett stöd för handtvagningen, men denna hänvisning ter sig rätt tvungen. Enligt yShabb 3d var det Hillel och Shammai som förordnade om handtvagningen. Även om den historiska basen för denna uppgift är bräcklig, ter sig uppgiften sannolik i den meningen att den visar att reglerna om handtvagningen troligen är att betrakta som rabbinska förordnanden (*taqqanôt d^e rabbanan*).¹

Framtagandet av massa. Vi har nu nått fram till det tillfälle då festdel- tagarna skall äta av det centrala stycket i den rituella måltiden: massa och bittra örter, vilket varje jude är skyldig att taga del av vid påskmåltiden.

¹ För en komprimerad men nyttig översikt jfr BILLERBECK 1922, 695ff.

Husfadern har redan i början av sederritualet brutit den mellersta massan (jfr ovan kap 2) i två delar och lagt den ena delen på ett annat ställe, att användas efter festmåltiden. Det som finns kvar på plattan är alltså två hela massöt och en halv. På vardagar reciterar man normalt välsignelsen över ett helt bröd, bryter det och ger åt måltidsdeltagarna. På sabbaten och vid helgdagar reciterar man vanligen välsignelsen över två hela bröd; i bBer 39b motiveras detta med hänvisning till Ex 16,22: på sabbaten fick man dubbelt så mycket bröd som under vardagarna. Men på påsken skulle man recitera över en hel kaka och en bruten; varför över en bruten? På grund av att det är *eländets bröd* (Deut 16,3). Härigenom etableras en förbindelse till början av Påskhaggadan, till den *arameiska inledningen*; förbindelsen är dock inte explicit.

I den nutida texten framkommer det emellertid att husfadern tar alla de bröd som finns på fatet, dvs. två hela och en bruten. Att man gått in för att göra så är resultatet av en kontrovers som gällde om man skulle recitera välsignelsen över två hela bröd eller över en hel och en bruten. Resultatet blev att man följde bruket i Babylonien (*Maḥzôr Vitry*, 279), vilket är en kombination av båda. Vanligen gör man även så, att man lägger tillbaka den understa massan på sederfatet efter den första välsignelsen, och läser den andra över den översta (hela) och den mellersta (brutna) massan. Därigenom tillfredsställs även det andra kravet; och den understa massan sparas för ett senare tillfälle. Nu bryts de båda översta massöt i mindre delar, och måltidsdeltagarna äter för första gången av massa.

Formuleringen av den första berakan är mycket gammal och omvittnas redan i Mishna (MBer 6,1), medan den andra berakans formulering är av en typ ("...som har helgat oss genom sina bud och befallt oss ..."), som slutgiltigt reglerades först i sen amoreisk tid (bPes 117b; jfr HEINEMANN 1977, 52).

Doppandet av bittra örter i ḥarôset. Detta moment kallas på hebreiska *marôr* och den grundläggande innebörden av ordet är 'bitter'. Det är alltså bitterheten i smak som är det framträdande draget i detta moment. Stadgandet om att äta bittra örter går tillbaka ända till det centrala kapitlet i Exodus (12,8; jfr även Num 9,11). De bittra örterna identifieras emellertid inte entydigt i bibeln. I Mishna kan vi läsa (MPes 2,6):

[29] Dessa är de örter genom vilka en person fullgör sin skyldighet på påsken:

genom sallad, endiver,² *tamka*,³ *harhavinah*,⁴ och marôr.

Genom dessa fullgör man [sin skyldighet] vare sig de är färska eller torkade, men inte om de är konserverade i lag [som pickels], stuvade eller kokta.

De kan blandas, så att man uppnår mängden av en oliv. . . .

Vi ser att alla örter inte är med säkerhet identifierade. En av dem går under beteckningen *marôr*, dvs. kallas 'bitter' rätt och slätt. I den palestinska Talmud beskrivs den som 'en bitter ört, vars yttre [blad?] har ett bleknat/visset utseende, och som har en bitter sav' (yPes 2,5; 29c).⁵ Traditionellt identifieras den med ett i Israel vanligt förekommande ogräs (*Sonchus oleraceus*).

Enligt texten doppas marôr i *harôsæt*, ett mos som traditionellt består av en blandning av frukt, kryddor och vin. Ingredienserna varierar i hög grad mellan olika områden. I väst är huvudbeståndsdelarna i regel: äpplen, mandlar, kanel och rött vin. Ursprunget till beteckningen *harôsæt* är inte med säkerhet klarlagt, men den har sannolikt med *hæres* att göra—det hebreiska ordet för 'lera'; traditionellt sägs ju *harôsæt* symbolisera leran och jordbruket i de byggnadsverk israeliterna tvingades bygga åt Faraö i Egypten.

Den välsignelse man läser är av samma typ som den andra och yngre i det föregående momentet.

Ätandet av bittra örter/pepparrot med mašša. Innebörden av detta moment förklaras kanske bäst genom ett citat från bPes 115a:

[30] Rabina sade:

Rav Mešaršeya', son till Rav Natan, sade till mig:

Så sade Hillel⁶ i namn av traditionen: "Man vecklar inte in mašša

² En cikoriaart, som förekommer framför allt i Medelhavsområdet och som har en bitter smak.

³ Enligt FELIKS (1972, 1014) är örten omöjlig att med säkerhet identifiera; MAIMONIDES kallar den 'vild cikoria'; JASTROW talar om 'chervil'—en persiljeart.

⁴ Enligt FELIKS är det en planta som tillhör släktet *Umbelliferae*, av vilket den vanligaste är *Eryngium creticum* (1972, 1014); bPes 39a identifierar den med en klängväxt på palmträdet.

⁵ Denna beskrivning återkommer i den babylonska Talmud, men gäller då alla växter, som kan inkluderas bland de örter genom vilka man kan fullgöra sin skyldighet (bPes 39a).

⁶ HYMAN identifierar denne med en relativt okänd amora från 300-talet—en lärjunge till Raba' (1964 1, 375).

och bittra örter (*marôr*) i varandra och äter, eftersom vi är av den uppfattningen att massa nuförtiden grundar sig på toran, medan de bittra örterna grundar sig på rabbinerna.⁷ Men [föreskriften om] de bittra örterna, som grundar sig på rabbinerna, kommer och upphäver [föreskriften om] massa, som grundar sig på toran.”

Till och med beträffande den som anser att föreskrifterna (*mišwoť*) inte upphäver varandra, gäller det en biblisk [föreskrift] genom en [annan] biblisk [föreskrift], eller en rabbinsk [föreskrift] genom en [annan] rabbinsk [föreskrift]; men vid en biblisk och en rabbinsk [föreskrift] kommer den rabbinska och upphäver den bibliska.

Om vilken tanna' har du hört, [att han anser att] föreskrifter inte upphäver varandra? Om Hillel.⁸

Det är nämligen lärt:

Man sade om Hillel att han brukade veckla in dem i varandra och äta dem [tillsammans]; det är nämligen sagt [Num 9,11]: *Med⁹ maššôt och bittra örter skall man äta det.*

Rabbi Yôhanan sade: ”Hillels kolleger var av annan åsikt än han.”

Man har nämligen lärt: Du skulle kunna säga: man borde veckla in dem i varandra och äta dem tillsammans på samma sätt som Hillel åt dem; därför säger skriften [Num 9,11]: *Utöver¹⁰ maššôt och bittra örter skall man äta det.*; [detta innebär att man] till och med [kan äta] de skilda elementen separat för sig.

Rav Ashi gjorde en invändning: ”Om det är så, vad betyder då 'till och med'? Snarare”, sade Rav Ashi, ”är det inte så att denna tanna traderar så: 'du skulle kunna säga att han inte fullgör sin skyldighet annat än efter att ha vecklat in dem i varandra och ätit dem på samma sätt som Hillel åt dem; därför säger skriften [Num 9,11]: *Med maššôt och bittra örter skall man äta det*; till och med vart och ett element separat. Eftersom halakan lyder varken i enlighet med Hillel eller i enlighet med rabbinerna läser man välsignelsen 'om ätandet av massa' och äter; däref-

⁷ Dvs. *marôr* betraktas i detta fall som en rabbinsk föreskrift (*tiqqún d' rabbanan*).

⁸ Denna gång gäller det Hillel den äldre.

⁹ Prepositionen *al* betyder även 'ovanpå', och det är kanske en bokstavlig tolkning av denna preposition som ledde Hillel att handla så som han gjorde. Man kan nämligen mycket väl tänka sig att han tog en bit massa, lade något av de bittra örterna och en liten bit av köttet av påskalammet ovanpå brödbiten, och åt allt på en gång.

¹⁰ Den ovan nämnda prepositionen *al* betyder också 'utöver', 'vid sidan om'.

ter läser han välsignelsen 'om ätandet av bittra örter' och äter; därefter äter han massa och sallad tillsammans, utan välsignelse, till ett minne av templet, i likhet med Hillel.

Detta är en mycket intressant text, som även innehåller utsagor om vilka föreskrifter som upphäver varandra. Vad gäller själva huvudsaken, dvs. frågan om "sandwichen" får vi veta hur det kommer sig att den ätes utan välsignelse.

Festmåltiden. Vid festmåltiden äter man och dricker efter behag, givetvis med den förutsättningen att måltiden inte urartar till ett dryckeslag. Vid festmåltiden serveras i regel traditionella rätter, vilka varierar på det lokala planet.

Ätandet av afikoman. I början av måltiden har husfadern brutit den mellersta massa i två bitar och gömt den ena delen. Denna undangömda del kallas *afikoman*, och den skall ätas allra sist, efter festmåltiden.

Traditionen om 'afikoman' är motstridig. Det heter i Mishna (MPes 10,8) att man inte skall avsluta påskmåltiden (egentligen: påskalammet) med 'förlustelser'. Det ord i Mishna som översatts med 'förlustelser' är just 'afikoman'. Det är tydligt att det går tillbaka på det grekiska ordet *epikōmon*, som har med festsång eller festliga processioner att göra, ofta i samband med högtider; dessa kunde ofta taga formen av dryckeslag och dans.

I den babylonska Talmud diskuteras innebörden av 'afikoman'. Man menar dels att det betyder att man bryter upp från en festsammankomst och går över till en annan, dels att det betyder ett slags efterrätt (bPes 119b-120a); detta tar man avstånd från. Alla var överens om att man inte fick göra så efter påskalammet, men hur är det efter templets förstöring, då man inte längre åt av påskalammet? Gäller förbudet mot afikoman även efter massa? Där om var man av olika mening. Den uppfattning segrade som gör gällande att förbudet gäller även efter massa. Man får äta sig mätt, förutsatt att måltiden avslutas med en bit massa av minst en olivs storlek. Denna avslutande bit skall vara en erinran om den massa som äts tillsammans med påskalammet, då templet ännu stod (bPes 119b-120a; Rashi och Rashbam ad loc.). Den åtföljs dock inte av en välsignelse. Detta betyder att den bit av massa som äts allra sist, och som går under beteckningen 'afikoman', inte är 'afikoman' i den mening ordet har i Mishna och Talmud. Det är kanske så att eftersom det är det sista som äts vid den rituella påskmåltiden, så har något av innebörden 'dessert', 'efterrätt' färgat av sig på det.

Spelet kring afikoman. Av olika orsaker har barnens intresse samlats särskilt kring afikoman. Då husfadern brutit den mellersta massan har han,

som ovan sades, gömt den under en kudde eller något motsvarande. Vid ett lämpligt tillfälle, ofta då hufadern bryter upp för att tvätta händerna inför måltiden, "stjäl" barnen den undangömda biten och gömmer den på ett annat ställe. Eftersom ätandet av 'afikoman' är obligatoriskt, måste den skaffas fram, och då brukar barnen kräva lösen för den i form av små presenter och dylikt; och så kan måltiden avslutas på regelrätt sätt och barnens uppmärksamhet hållas vid liv ända till slutet.

15. BORDSBÖNEN

Bordsbönen eller *birkat ha-mazôn* (*mazôn* = föda näring) är en lång och komplicerad bön med en lång och komplicerad historia. Dess utformning beror dels på bordsgästernas sammansättning, dels på tidpunkten (om det är sabbat eller högtid eller någon annan dag). Den har också flera varianter. I översättningen återges den i den utformning den har i Goldschmidts text (1969, 128ff). Den är inte specifik för Påskhaggadan, utan en vanlig bordsbön.¹

Sammansättning. I dess nuvarande utformning är bönen grundläggande beståndsdelar följande:

1. En inledning med en uppmaning att välsigna Gud, bestående av uppmaningar av ledaren, vilka besvaras av de övriga (*birkat ha-zimmûn* [*zimmûn* = uppmaning, inbjudan]).

2. Den andra delen avgränsas tydligt av ett par *berakôt*, vilka är välsig-
nelser av Gud som ger näring ("Välsignad vare Du [...], som ger näring åt
hela världen"; *birkat ha-zan* [*ha-zan* = den som föder, ger näring]);

3. Den tredje delen inleds inte med en berakah, utan med en tacksägelse
för landet Israel ("Vi tackar Dig, Herre, vår Gud, för att du har givit våra
fäder ett ljuvligt, gott och rymligt land till arvedel"). Den slutar likväl med
en *berakah*-formel, och kallas *birkat ha-'areš* [*'areš* = land].

4. Den fjärde delen inleds inte heller med en berakah, utan med en bön
om förbarmande över Israel och Jerusalem ("Förbarma Dig [...] över ditt
folk Israel och över Jerusalem". Den avslutas med en berakah över den som
i sin barmhärtighet uppbygger Jerusalem, och den kallas *bôneh y^e rûšalayim*
(= den som bygger Jerusalem) eller *neḥamah* (= tröst).

¹ Observera dock att det i äldre tid kunde förekomma att bordsbönen just i sam-
band med påskmåltiden förrättades i *poetisk form*; jfr de fragment från Kairogenizan som
GOLDSCHMIDT intagit i sin bok (1969, 84.88ff).

5. Med den femte delen är det tvärtom så att den börjar med en berakah, men har ingen sådan i slutet. Den är en välsignelse över Gud, den gode, som gör väl (= *ha-tôv we-ha-me'iv*; "Välsignad vare Du [...], den gode konungen och den som gör alla väl");).

6. Den sista delen består huvudsakligen av ett antal böner, som börjar med orden "den barmhärtige" (*ha-rahaman*), över olika specifika ämnen. Denna del, och hela *birkat ha-mazôn* avslutas med en rad bibelcitater. Efter bönen välsignar man den tredje bågaren vin.

Birkat ha-mazôn föregås ofta av en psalm, vanligen Ps 137 (på vardagar) eller Ps 126 (på helgdagar).

Namnet. Bönen i sin helhet kallas alltså *birkat ha-mazôn*. Av ett ställe i Tosefta (TBer 6,1) lär vi att det första elementet i bönen, dvs *birkat ha-zimmûn* ibland även kunde användas för hela bönen. Den för mig sannolikaste förklaringen till detta är, att det inte så sällan är fallet att det första elementet i en serie element står för hela serien. Sålunda kallas i judisk litteratur hela böcker och traktater efter det första ordet eller de inledande orden i dem. I detta fall är det visserligen inte fråga om de första *orden* i inbjudan, utan om benämningen på den första delen i bönen. De gamla rabbinerna var ibland osäkra på *birkat ha-zimmûn* och dess förhållande till resten av bönen, men i regel inräknas inte *birkat ha-zimmûn* bland välsignelserna (bBer 46a.48b).

Den traditionella kronologin. I bBer 48b anges i R. Nachmans namn den kronologiska ordningen mellan de "egentliga" välsignelserna:

[31] Rav Nachman sade: Mose förordnade för Israel *birkat ha-zan* vid den tidpunkt då mannat kom ner;

Josua förordnade för dem *birkat ha-'areš* då de trängde in i landet;

David och Salomo förordnade *bôneh y^erûšalayim*; David förordnade "för Israel ditt folk och för Jerusalem din stad"; och Salomo förordnade "för det stora och heliga templet".

"*Den som är god och gör väl*" förordnade man i Yabne med hänsyn till de fallna i Betar;

Rav Mattena sade nämligen: samma dag som man utlämnade de fallna i Betar till att begravas förordnade man "*Den som är god och gör väl*" i Yabne; "*den som är god*" på grund av att de inte hade ruttnat; "*den som gör väl*" på grund av att de utlänades till att begravas [dvs man fick tillstånd att begrava dem].

Vi ser att de tre första bönerna (dvs element 2-4 i vår uppräknings i början)

anses härstamma från biblisk tid, medan den fjärde (=element 5) av alla ansågs vara en rabbinsk institution. Med "de fallna i Betar" avses de som dödades i samband med Betars fall vid det andra stora upproret mot Rom år 135 e.Kr. Det sjätte elementet saknas helt. Vi kommer längre fram att se att det verkligen bör ses som ett självständigt element, på grund av att det på väsentliga punkter skiljer sig från de föregående delarna. Icke desto mindre betraktas det inte som en självständig del i traditionslitteraturen. Ingenstans talas det om en femte bön i *birkat ha-mazôn*, utan om fyra böner, och då man nämner *ha-raḥaman* är det i anslutning till den fjärde bönen "den som är god och gör väl", som en förlängning till den. Då vi talar om bönerna eller elementen är det, för tydlighetens skull, fråga om elementen som sådana. Att de fyra första elementen är mycket gamla utesluter inte att det förekommer senare inskott. Den bibelvers man i allmänhet hänvisar till som grund för bordsbönen är Deut 8,10: "Du skall äta och bliva mätt, och du skall välsigna Herren din Gud för det goda land han har givit dig", vilken citeras i *birkat ha-'areš*. I Mishna avdelas det sjunde kapitlet i traktaten Berakot och i Tosefta en stor del av det femte kapitlet av motsvarande traktat åt bordsbönen, och dessutom förekommer strödda notiser på andra ställen. I talmuderna ägnas rätt mycket utrymme åt bönen. De äldsta texter, som uttryckligen återger *birkat ha-mazôn* eller element ur den, finner vi bland de texter man funnit i Kairogenizan och i Rav Amrams och Saadias liturgiska huvudtexter. Det är från dessa källor jag i huvudsak hämtar materialet. Jag går nu över till att kommentera de enskilda elementen.

15.1. *Birkat ha-zimmûn*

Trots att det första elementet inte är en berakah i egentlig bemärkelse, kallas det *birkat ha-zimmûn* i tidiga texter (TBer 1,7; 6,1). Det är möjligt att benämningen introducerats vid en tidpunkt då termen *berakah* ännu inte fixerats vid *berakah*-formeln, vilken jag behandlat ovan i avsnittet om *Helgandet*.²

MBer 7. innehåller rikligt med information om *birkat ha-zimmûn*. Efter ett par avsnitt som beskriver under vilka villkor inbjudan till välsignelse skall

² Jfr HEINEMANN 1962 för intressanta och viktiga synpunkter på *birkat ha-zimmûn*; för frågan om den är en *berakah* jfr 23f, men se ytterligare nedan.

förrättas och vilka skall inneslutas i den, presenteras de olika formlerna för inbjudan i M Ber 7,3:

[32] Hur förrättar man inbjudan [till att välsigna Gud för maten]?

I [ett sällskap av] tre säger han [dvs en av dem]: "Låt oss välsigna".

I [ett sällskap av] tre utöver honom själv säger han: "Välsigna! (el. Må ni välsigna!)"

I [ett sällskap av] tio säger han: "Låt oss välsigna vår Gud!"

I [ett sällskap av] tio utöver honom själv säger han: "Välsigna [vår Gud]!"

Det är ett och detsamma om där är tio eller tio myriader.

I [ett sällskap av] hundra säger han: "Låt oss välsigna Herren vår Gud!"

I [ett sällskap av] hundra utöver honom själv säger han: "Välsigna [Herren vår Gud]!"

I [ett sällskap av] tusen säger han: "Låt oss välsigna Herren vår Gud, Israels Gud!"

I [ett sällskap av] tusen utöver honom själv säger han: "Välsigna [Herren vår Gud, Israels Gud]!"

I [ett sällskap av] tiotusen säger han: "Låt oss välsigna Herren vår Gud, Israels Gud, härskarornas Gud, han som sitter på keruberna, för den mat vi ätit!"

I [ett sällskap av] tiotusen utöver honom själv säger han: "Välsigna [Herren vår Gud ... för den mat vi ätit]!"

På samma sätt som han välsignar svarar man honom: "Välsignad vare Herren vår Gud, Israels Gud, härskarornas Gud, den som sitter på keruberna, för den mat vi ätit [som svar i ett sällskap på tiotusen]"

Rabbi Yôse Ha-G^elîli säger: "Man välsignar i enlighet med församlingens storlek, det är nämligen sagt [Ps 68,27]: *Välsigna Gud i församlingar, Herren från Israels källa.*"

Rabbi Aqiba sade: "Vad finner vi i synagogan? Vare sig det är flera eller få [närvarande] säger han: 'Välsigna (= må ni välsigna) Herren!'"

Rabbi Ishmael säger: "[Man säger:] 'Välsigna Herren som är [värd] välsignelse!'"

Efter denna mishna följer ett par med detaljer om välsignelsen efter maten i allmänhet.

Den ovan citerade texten innehåller åtminstone ett par iögonenfallande detaljer: 1) det är anmärkningsvärt att den inbjudan som gäller tre personer inte innehåller någon hänvisning till Gud; 2) frasen "det är ett och detsamma

om där är tio eller tio myriader” är något kryptisk, då den till synes omotiverat avbryter en rad enhetligt formulerade satser. Heinemann visar på ett övertygande sätt att utgångspunkten för *birkat ha-zimmûn* skall sökas i uppkomsten av de så kallade *ḥabûra*-måltiderna (ett slags gemenskapsmåltider), med deras stora antal deltagare:

[33] This origin of the "invitation to Grace" provides an explanation of most of the peculiar features noted before. While there is no room for the variation of formulas according to the number of participants in the Synagogue, where the number of people attending prayers is neither known beforehand nor remains necessarily constant throughout the service, the position was different in *ḥavurah*-meals. In these, invited members only might participate; and at least at the time when Grace came to be recited at the end of the meal, the number of *ḥaverim* present was undoubtedly known. We also find explicit reference to ten *ḥaverim* as the minimum to be present at the meals of [the] Qumran sect; and there are indications that the *ḥavuroth* of the sect were arranged in units of ten, fifty, a hundred etc. There is good reason to assume that such customs at Qumran merely continued traditions of still earlier *ḥavuroth* among the "*ḥasidim ri'shonim*". (1962, 26)

Om minimiantalet deltagare ursprungligen var tio har formuleringen för inbjudan gällande tre deltagare av allt att döma tillkommit vid en senare tidpunkt. Därav kan man också förstå egendomligheten att inbjudan som gäller tre deltagare inte innehåller ett omnämnande av Gud. Som vi ser av Mber 7,3 börjar gudsbeteckningarna först vid tio deltagare och ökar successivt i antal beroende på antalet deltagare. Då det senare blev möjligt att utsträcka inbjudan till att gälla enbart tre deltagare, sannolikt som en följd av att bordsbönen småningom kom att användas också vid måltider som intogs i familjen, fanns det ingen annan möjlighet än att skala bort gudsbeteckningen, om man ville hålla sig inom den givna ramen (HEINEMANN 1962, 27f). Mot bakgrunden av detta kan den något kryptiska formuleringen: "Det är ett och detsamma om där är tio eller tio myriader" förklaras. Den har varit den ursprungliga inledningsfrasen till mishnan och har ursprungligen haft fortsättningen: "man är skyldig att förrätta inbjudan" (*ibid.*, 28). Med detta tillägg skulle jag hellre översätta hela meningen på följande sätt: "vare sig där är tio eller tio myriader är de skyldiga att förrätta inbjudan".

Vi såg, att Heinemann förklarade benämningen *birkat ha-zimmûn* med att den troligen tillkommit vid en tidpunkt då *berakah*-formeln ännu inte sta-

biliserats. Det är möjligt att det är så. I Mishna kopplas inbjudan inte till någon berakah. Men där kallas inte heller elementet *birkat ha-zimmún*; men i Tosefta kan det kallas så (TBer 1,7; 6,1). Tosefta är emellertid som redaktion yngre än Mishna, och man kan tänka sig att *birkat ha-zimmún*s text förändrats, så att den innehöll en *berakah*-formel vid tiden för Toseftas uppkomst. Den avslutas ju med en sådan formel i dagens text ("välsignad vare (vår Gud) han, som har låtit oss äta av det som är hans och genom vars godhet vi lever"), och man kan fråga sig när den kommit in i *birkat ha-zimmún*. Av den babylonska talmud framgår det tydligt att amoréerna kände till denna berakah (jfr bBer 50a). Även om dateringen av rabbiniska utsagor är notoriskt osäker, pekar det faktum, att de namn som används i diskussionen konsistent är relativt tidiga (det förekommer t.o.m. en *baraita* av Rabbi), på att berakan uppkommit senast på 300-talet, förmodligen redan på 200-talet, dvs den kan ha varit bekant redan vid redaktionen av toseftatraktaten Berakot.

Det är lätt att förstå att inbjudan i regel, och således även i påskhaggagan, inte anger alla de i MBer 7,3 angivna alternativen (hundra, tusen osv), eftersom de högre talen förmodligen fanns till enbart som en teoretisk möjlighet.³ Det i verkligheten förekommande alternativet var väl säkert det som förekommer i Haggagan och i *Sidduren*, dvs att antalet deltagande män antingen var mellan tre och tio, eller mellan tio och hundra.

15.2. *Birkat ha-zan*

Även om *birkat ha-zimmún* är det första elementet i bordsbönen, är dess funktion som en välsignelse i traditionell mening omdebatterad. *Birkat ha-zan* brukar betraktas som den första "egentliga" välsignelsen (jfr citat 31 och diskussionen ovan).

Välsignelsen är enkel och klar. Semantiskt och litterärt anknyts den till det föregående elementet genom berakan och orden på roten TWB (*b^eṭūbō; meṭīb*; "i sin godhet"; "han gör väl"). Om anknytningen är medveten, är det antagligen så, att det är formuleringarna i *birkat ha-zan* som är de ursprungliga. Frasen "ty hans nåd varar i evighet" är en ofta återkommande fras i bönespråket, och är vanlig i Psaltaren (jfr Ps 106; 107; 118, som återkom-

³ Det är emellertid värt att räkna med den möjligheten att de högre siffrorna var tänkta att realiseras i en eskatologisk framtid.

mer strax efteråt i den andra delen av Hallel; 136). Tematiken är tvåfaldig: dels välsignar deltagarna i måltiden Gud som ger näring åt hela skapelsen, dels ber de att det inte skall fattas dem själva något. *Universalismen* är det dominerande draget, och företräds ensam i ramens *berakah*-formler.

Uppkomst. Vi såg ovan att *birkat ha-zan* är tidigt belagd. Den nämns i TBer 6,1. I Mishna nämns den inte uttryckligen, men man anser att vissa tecken tyder på att den var känd även av upphovsmännen till Mishna. Finkelstein hänvisar till MBer 6,8 som ett bevis för att bordsbönen under det första århundradet skulle ha haft tre välsignelser (1928–29, 217). Dessa tre välsignelser kan inte vara några andra än *birkat ha-zan*, *birkat ha-'areš* och *bóneh y' rúšalayim*. Han återger härvid en allmän uppfattning.⁴

Granskar man emellertid MBer 6,8 i dess kontext visar det sig att saken inte är så klar. Stället lyder:

[34] Har han ätit fikon, vindruvor eller granatäpplen, reciterar han tre välsignelser efter dem; Rabban Gamliels ord.

Men de vise säger: "[Han reciterar] en välsignelse [sammansatt] av [de] tre".

Rabbi Aqiba säger: "Till och med om han åt sonderkockt, och det var hans maträtt, reciterar han tre välsignelser efter den".

Den som dricker vatten för att släcka törsten säger: "[...] ty allting finns till genom hans ord".

Rabbi Tarfôn säger: "[...] den som skapar många levande varelser".

De "tre välsignelser" och det sammandrag av välsignelser, som nämns i texten, är inte nödvändigtvis de som sammantagna utgör den gamla *birkat ha-mazón*. MBer 6 handlar om vilka varianter av *beraka*-formeln man skall recitera till specifika födoämnen. Först i det sjunde kapitlet kommer texten in på *birkat ha-mazón*. Födoämnena indelas i grupper, och de skilda grupperna tilldelas var sin variant. Men om en man har framför sig flera födoämnen, och om det bland dessa finns något som hör till de "sju sorterna" (dessa är uppräknade i Deut 8,8: vete, korn, druvor, fikon, granatäpplen, oliver och honung; jfr MBikk 1,3) skall han, enligt Rabbi Yehudah, recitera den för denna sort specifika välsignelsen (MBer 6,4). I MBer 6,8 räknas tre av de "sju sorterna" upp, och då är det naturligare att tänka sig att de "tre välsignelserna" syftar på de *berakót* som skulle reciteras i samband med var och en av dem, än att de syftar på de tre välsignelserna i *birkat ha-mazón*. Skyldigheten att recitera de för de tre sorterna specifika *berakót* gällde även om de (eller vilken som helst kombination av de "sju sorterna", får man väl antaga)

⁴ Jfr DANBYs översättning *ad loc.*; ALBECKs utgåva *ad loc.*

kokades tillsammans så att resultatet blev en sönderkokt mos, i vilken man inte kunde skilja på de olika beståndsdelarna (Rabbi Aqibas dictum).

Jag har här anfört vissa invändningar mot den traditionella tolkningen av vad orden "tre välsignelser" i MBer 6,8 syftar på. Att jag när allt kommer omkring ansluter mig till den traditionella tolkningen beror på två faktorer; den första finns i texten, den andra utanför den.

För det första sägs det i MBer 6,8 att man skall recitera de tre välsignelserna, liksom även den som är sammansatt av de tre, efter att man ätit. För *berakah*-formeln säger man i regel att man välsignar över respektive sort, och man gör det innan man börjar äta (att man ofta upprepar välsignelsen efteråt är en annan sak). Då man talar om välsignelse efter maten syftar det i regel på *birkat ha-mazón*. I den palestinska Talmud läser vi emellertid att man reciterar tre välsignelser "över" de tre sorterna, och det låter oss förmoda att texttraditionen är vacklande. Om det berodde endast på denna faktor, skulle den traditionella uppfattningen stå på mycket lös grund. Den andra faktorn är den avgörande.

För det andra visar det sig, att den "ena välsignelse sammansatt av de tre" man enligt de vise kan recitera istället för de tre välsignelser Rabban Gamliel föreskrev, ur innehållslig synpunkt inte kan vara sammansatt av tre *berakah*-formler. I bBer 44a läser vi:

[35] Abaye frågade R. Dimi: "Vilken är i själva verket välsignelsen [sammansatt] av [de] tre?"

Han svarade honom: "Över [sic!] trädets frukt [säger han]:

För trädets och för trädets frukt, för åkerns gröda och för det ljuvliga, goda och rymliga land som du gav våra fäder till arvedel, till att äta av dess frukt och mättas av dess goda; [för dessas skull]: förbarma dig Herre, vår Gud, över Israel, ditt folk, och över Jerusalem, din stad, och över din helgedom, och över ditt altare; må du bygga Jerusalem, din heliga stad, snart i våra dagar; och för oss in i den, så att vi får glädjas över den, ty du är god och gör alla väl.

[Över] de fem sorterna [av säd, säger han]: 'för utkomsten och uppehållet och för åkerns gröda [...]', och han avslutar: 'för landet och för utkomsten'."

Den tematik som aktualiseras i denna välsignelse återkommer i de tre tidigaste bönerna i *birkat ha-mazón*, och det är ingen tvekan om att det är dessa den anknyter till. Det är sant att den babylonska Talmud är åtskilligt yngre än Mishna, och att en hel del kan ha hänt mellan redaktionen av de båda. Men det finns inga skäl att tro att formuleringen av sammandraget inte skulle ha något som helst att göra med den som avses i Mishna.⁵

⁵ Jfr här även det motsvarande stället i Tosefta, TBer 4,6.15, och LIEBERMAN 1955, 61.

Birkat ha-zan har således, av allt att döma, varit känd redan av tannaiterna. Dess innehåll har säkerligen förändrats, men vi känner inte till de tidigaste formerna. Finkelstein hävdar, att den tidigaste för oss tillgängliga formen för välsignelsen har följande korta ordalydelse: "Välsignad vare du, Herre, vår Gud, världens konung, som i godhet, nåd och barmhärtighet ger näring åt hela världen" (1928–29, 227). Hans bevisföring är inte övertygande, eftersom han utgår från axiomet att de kortaste texterna är de äldsta och eftersom han hävdar att berakan med nödvändighet hade ett fixerat antal ord. I sin artikel publicerade han emellertid ett stort antal läsarter, och de är ännu grundläggande för allt viktigare arbete med *birkat ha-mazôn*. Det visar sig att texten till den version av den traditionella haggadan, som Goldschmidt återgiver och den jag översatt, väsentligen överensstämmer med den palestinska text som hittats i Kairogenizan.

15.3. *Birkat ha-'ares*

Birkat ha-'ares börjar inte med en berakah, utan med en tacksägelse: "vi tackar dig [...]". Den slutar emellertid med en *berakah*-formel, och kallas därför en "välsignelse".⁶

I detta avsnitt prisar måltidsdeltagarna Gud för landet han givit dem och för de frälsningsgärningar han utfört—uttåget ur Egypten, förbundet och toran—och vidare för att han upprätthåller livet och skänker uppehälle. Inte förrän nu anknyter texten till det tema som *birkat ha-zan* aktualiserar: Gud som ger näring. Uttåget ur Egypten och frälsningen därifrån är en tematik som genomgår hela påskhaggadan, och det är därför inget nytt tema vi möter här. Välsignelsen över landet har också mera omedelbart att göra med måltiden, eftersom det är landet som utgör grunden för all näring: säden växer i dess goda jord och boskapen vandrar omkring i det rymliga landet och äter av det frodiga gräset; sådana associationer väcker välsignelsen. Nu

⁶ bBer 46a–b försöker skapa reda i den förvirring som råder beträffande reglerna när *berakah*-formeln används; texten säger att alla välsignelser börjar och slutar med *barûk* ("välsignad [vare]"), utom välsignelsen över frukter, de välsignelser som yttras över fullbordandet av en föreskrift, en välsignelse som ansluter sig till en annan välsignelse—som i vårt fall—och den sista välsignelsen efter reciterandet av *šema*^c. De invändningar som följer omedelbart efteråt visar emellertid, att systemet inte är heltäckande.

citeras den bibeltext, vilken enligt rabbinerna är grunden för måltidsbönen som sådan (Deut 8,10).

Uppkomst. I likhet med den första är även denna välsignelse känd i tannaitiska texter. Den nämns vid namn i TBer 6,1, som vi mött tidigare, och den impliceras i MBer 6,8. Om dess innehåll i de allra äldsta tiderna har vi föga information. Men den babylonska Talmud ger i en diskussion rätt fullig information om vissa temata som enligt amoréerna borde ingå i denna välsignelse.

[36] Man har lärt:

Rabbi Eliezer säger: "Den som inte nämnde ett ljuvligt, gott och rymligt land i *birkat ha-'areš*, och Davids hus' kungarrike i *bôneh y^e rûšalayim* har inte fullgjort sin skyldighet."

Nachum den äldre säger: "Man bör ihågkomma förbundet i den [dvs. i *birkat ha-'areš*]." Rabbi Yôsê säger: "Man bör ihågkomma toran i den." Pelimô säger: "Man bör nämna förbundet före toran, eftersom den senare gavs med [endast] tre förbund,⁷ medan den förra gavs med tretton förbund.⁸

Rav Abba säger: "Man bör recitera en tacksägelse (*hôda'ah*) i början och en i slutet av den, och man skall inte underlåta att yttra en tacksägelse åtminstone en gång. Den som underlåter att yttra en tacksägelse åtminstone en gång är skam värd. Den som avslutar *birkat ha-'areš* med 'han som ger länder till arvedel' och *bôneh y^e rûšalayim* med 'den som frälsar Israel', han är ett dumhuvud [...]." (bBer 48b-49a)

Vi ser att *birkat ha-'areš* enligt den citerade texten bör innehålla omnämnanden av "ett ljuvligt, gott och rymligt land", "förbundet" och "toran", att förbundet skall nämnas före toran, samt att den gärna skall inledas och avslutas med tacksägelse. Går vi till de äldsta kända texter, som återger välsignelsen ifråga, dvs till genizä-texterna, Amrams Seder och Saadias Siddur, visar det sig att *birkat ha-'areš* var kortare, i en del fall åtskilligt kortare än dagens text. Men de innehåller de centrala temata som krävs.

Tacksägelse. I citatet från bBer 48b-49a ovan (nr 36) framkom det att enligt Rav Abba borde man recitera en *hôda'ah*, dvs en tacksägelse, i början

⁷ Vid Sinai berg, berget Garissim och på Moabs hedmarker; jfr Rashi.

⁸ Ordet *förbund* (*berit*) återkommer tretton gånger i Gen 17,1-14; det underförstås att det är fråga om omskärnelsen som förbundets tecken; jfr Rashi.

och en i slutet av *birkat ha-'areš*. I de antika texterna, liksom i dagens traditionella text, återges dessa tacksägelser med "vi tackar dig, Herre, vår Gud", i början, och "för allt detta tackar vi dig (Herre, vår Gud)", i slutet. Beteckningen *hôda'ah* syftar således inte i samma utsträckning på en standardfras som *berakah*-formeln, men i båda de fall som finns i *birkat ha-'areš* är det naturligtvis formerna av verbet *yadah* ("tacka", "prisa") som signalerar att det är fråga om en *hôda'ah*. Trots att det finns en sådan i början och en i slutet väljer man att kalla hela detta element i *birkat ha-mazôn* en *berakah*. *Berakan* är således hierarkiskt överordnad *hôda'an*.

Den klassiska representanten för gruppen av *hôda'ot* är den nästsista bönen i Adertonbönen, den centrala bönen i synagoggudstjänsten, och den heter karakteristiskt nog *Hôda'ah*. Den börjar med frasen "vi tackar dig", en fras som visar sig vara kännetecknande för gruppen, och som vi med en annan ordföljd påträffade i *birkat ha-'areš*. Denna bön spelar en väsentlig roll i Adertonbönens uppbyggnad, eftersom det framför allt är den som präglar det tredje huvudledet i Adertonbönen.⁹ MRosh H 4,5 visar att *Hôda'ah* var känd under detta namn redan i mishnisk tid.¹⁰

Går vi till äldre texter, ser vi, att även om roten YDH är vanlig i Gamla Testamentet, förekommer frasen "vi tackar dig" endast en gång, i 1Krön 29,13, en text som även innehåller en äldre form av *berakah* (v 10). I Ps 44,9; 75,2; 79,13 har vi andra belägg på verbet, nu i finit form, som betecknar att ett kollektiv vänder sig till Gud (Ps 106,47 med inf). I kontrast till dessa

⁹ De tre leden anses allmänt vara följande: 1. den *hymniska* inledningen, bön 1–3; 2. mittpartiet, bön 4–16, som karakteriseras av *specifika böner* av olika slag; 3. den avslutande delen, bön 17–19, som karakteriseras av *tacksägelse*; jfr ELBOGEN 1962, 27ff. Redan *Sifre Deut* är ett vittne på att de gamla rabbinerna var väl medvetna om denna uppbyggnad. I piska 343 läser vi att Mose inte frambar Israels behov innan han hade prisat Gud. och efter att han hade framburit Israels behov övergick han åter till att prisa Gud. Detta exemplifieras med antikens retoriker, vilka, då de åtog sig att tala för en klient, började med att upphöja den närvarande konungen, och övergick sedan till att tala för sin klient, för att avsluta med att tacka och lova konungen. Så handlade även David och Salomo, och Adertonbönen fungerar på samma sätt, först lov och pris (hymn), därefter Israels behov, och slutligen "vi tackar dig", ett direkt citat ur *Hôda'ah*.

¹⁰ Jfr även MBer 5,2. Av MYoma 7,1 (par MSot 7,7) får man det intrycket att flera av de böner som reciterades av översteprästen motsvaras av sådana som ingår i Adertonbönen. Till dessa hör även den som reciterades "för tacksägelsen", och detta innebär att bönen formulerades redan under det andra templets tid.

fåtaliga exempel på verbet i pluralis, är exempel på verbet i första person singularis vanliga, framför allt i Psaltaren. I apokryferna har jag inte funnit ett enda exempel på användningen av YDH i första person pluralis i sådana sammanhang, där man vänder sig till Gud, men nog ett par belägg för första person singularis (Syr 51,1.12). Vi ser sålunda att YDH används flitigt för att ge uttryck för den enskildes tacksägelse, men sällan för kollektivets.

Orsaken till tacksägelsen är, naturligt nog, Guds gärning till förmån för den som tackar. Ett klart och enkelt fall, och ett av de äldsta, har vi i Gen 29,35, då Lea tackar Gud för att han givit henne fyra söner. Även i *Hôda'ah* och i *birkat ha-'areš* riktar sig tacksägelsen till Gud för att han gripit in och frälst sitt folk ur allehanda faror.

Senare utveckling. Jag har hittills ägnat mig åt drag i de äldsta kända formerna av *birkat ha-'areš*. Det är skäl att i någon mån beakta den senare utvecklingen av bönen, framför allt genom tilläggen av de avsnitt vi inte fann i de tidigare versionerna, dvs citatet av Deut 8,10, hänvisningen till uttåget ur Egypten och till stadgarna.

Bibelcitat är, som vi vet, ytterst vanliga i rabbinsk litteratur, framför allt de som föregås av citatformeln "det är nämligen sagt". Citatformeln tjänar som ett argument i något slags bevisföring. Man använder den för att stöda en utsaga. I Påskhaggadan har vi påträffat den ett flertal gånger. Även bönerna är genomsyrade av uttryck lånade från bibeln, men *citatformeln* passar inte i en bön, eftersom det inte hör till bönens natur att vara argumentativ, framför allt inte den bön som är lovprisande till sin karaktär. Citatformelns förekomst i ett sådant sammanhang ger intrycket att man måste hänvisa till en specifik befallning i Bibeln för att motivera varför man lovprisar Gud, istället för till Guds stora handlingar. Det är därför anmärkningsvärt att vi möter den i *birkat ha-'areš*. Den finns redan hos Maimonides och i alla de lokala varianter som Finkelstein redovisar (1928–29, 248ff). En ur semantisk synpunkt naturlig anknytning för bibelcitatet är formuleringen av *hôda'ah*: "För allt detta, Herre, vår Gud, tackar vi dig och välsignar dig. Må ditt namn vara välsignat [...]", och därefter följer citatet av Deut 8,10, i vilken uppmaningen att välsigna Gud ingår. Jag har inte lyckats klargöra orsaken till att citatformeln trängts in i denna bön.

I kontrast till citatformeln är de tillägg som består av hänvisningar till uttåget ur Egypten och till de stadgar som Gud inrättat för vägledning av sitt folk helt naturliga, eftersom de utgör ytterligare exempel på Guds mäktiga gärningar med sitt folk. Det är emellertid värt att notera, att dessa handlingar inskränker sig till den period som föregår kungadömetts uppkomst.

Därigenom följer man den "kronologi" som omvittnas i citatet från bBer 48b ovan (nr 31): Mose förordnade *birkat ha-zan*, Josua *birkat ha-'areš* och David och Salomo *bôneh y^e rûšalayim*. Mot detta skulle man kunna invända att tilläggen lika gärna kunde ha fogats till den första berakan, eftersom de handlar om omständigheter som ägde rum under Mose tid. Denna invändning har ett visst berättigande, och den enda förklaring jag kan finna till att tilläggen fogades till den andra bönen är, att det ser ut som om de gamla rabbinerna ville undvika att sätta in data som hörde till "frälsningshistorien" i den första berakan; redan namnet visar att den handlar om Gud i den egenskapen att han förser skapelsen med näring. Men i den andra bönen var det möjligt att sätta in data om Guds handlingar med sitt folk; därpå är även dess namn ett indicium.

15.4. *Bôneh y^e rûšalayim*

Den tredje välsignelsen är en bön om förbarmande över Israel och Jerusalem, och om lindring i trångmål. Den är märkbart längre än de tidigare elementen, men det beror på att den innehåller ett par långa sekvenser som är specifika för dagen och helgen. I översättningen har markerats det som läggs till ifall påskafton infaller på en sabbat. Men det som följer omedelbart efteråt ("Vår Gud och våra fäders Gud! Må minnet och erinran om oss [- - -] ty du är en nådig och barmhärtig Gud och konung.") hör till det för påsken specifika materialet (jfr orden "[...] på denna det osyrade brödets högtid"). Avlägsnar man dessa avsnitt har vi en bön som till sitt omfång påminner om de tidigare avsnitten. Jag behandlar först den avkortade texten, eftersom den är det centrala beståndet i bönen och eftersom den finns i det tidigare angivna liturgiska materialet från gaoneisk tid.

Det centrala beståndet i bönen

Uppkomst. Namnet *bôneh y^e rûšalayim* finns inte i TBer 6,1, som hänvisar till välsignelsen enbart med namnet Jerusalem (jfr ovan det inledande avsnittet). Men i den babylonska talmud ägnas rätt mycket utrymme åt denna välsignelse, även om det rör blott några detaljer. Vi såg ovan att enligt bBer 48b (citat nr 31) skall David och Salomo ha förordnat *bôneh y^e rûšalayim*, David "för Israel ditt folk och för Jerusalem din stad", och Salomo "för det

stora och heliga templet". Det framkom vidare i bBer 48b–49a (citat nr 36) att det var nödvändigt att nämna det davidiska kungadömet i denna välsignelse, och också att Rav Abba tog avstånd från att man avslutar bönen med frasen 'den som frälsar Israel'—vilket tyder på att man gjorde så på sina håll. Att det verkligen var så ser man av fortsättningen i bBer 49a. Varianten 'den som frälsar Israel' återfinns emellertid inte i någon av de tidiga Genizatexterna. Det ser därför ut som om den försvunnit som ett seriöst alternativ redan före gaoneisk tid. Vidare tyder ett uttalande av Rav Sheshet i bBer 49a på att det har varit möjligt att börja med frasen 'förbarma dig över Jerusalem'. Men inte heller denna variant är belagd i de tidigaste texterna. Det är tänkbart att varianterna avspeglade olikheter i palestinsk respektive babylonsk tradition. Materialet är emellertid för sprött för att tillåta några väl underbyggda slutsatser i frågan.

De obligatoriska delarna kommer klart fram i de äldsta tillgängliga texterna, i det att de inkluderar fraserna 'för Israel ditt folk och för Jerusalem din stad', 'för det stora och heliga templet', omnämmandet av det davidiska kungadömet och avslutandet med 'den som bygger Jerusalem'. Detta visar att det grundläggande beståndet i bönen fixerats förmodligen redan i amoreisk tid.

Innehåll. Bönen är ett vältaligt vittnesbörd om de dåliga erfarenheter man hade av att vara skuldsatt eller annars beroende av främmande människor, ett tema som ofta återkommer i Gamla Testamentet (jfr t.ex. Ordspr 22,7; Am 2,6.8; 2Kon 4,1; Lev 25,39.47). Vi ser hur starkt det eskatologiska elementet framträder även i denna del av bönen. Man ber att Elia och Messias ben David skall komma snart.

Den avslutande berakan prisar Gud för att han är den som bygger upp Jerusalem. Templet hade förstörts för länge sedan, och Jerusalem var i främlingars händer. När man välsignar Gud för att han är den som bygger upp Jerusalem har det därför en klart eskatologisk klang. Denna del av *birkat ha-mazôn* är mer eskatologiskt färgad än de tidigare delarna.

Andra belägg. Berakan *bóneh y^e rúšalayim* förekommer inte enbart i *birkat ha-mazôn*, utan även på tre andra ställen: i Adertonbönen (den 14 bönen), i bönerna efter *haftarah*-läsningen,¹¹ och i vigselritualet (HEINEMANN 1976,49). *Bóneh y^e rúšalayim* är så svagt belagd för det sistnämnda fallet, att jag lämnar det ur räkningen.

¹¹ Efter tora-läsningen läser man på sabbater och högtider även avsnitt från profeterna. Detta avsnitt kallas *haftarah*. Den aktuella berakan finner vi i den andra av de fyra bönerna. I våra dagar avslutas denna bön vanligen med: 'Välsignad vare Du, Herre, som

I samband med *haftarah*-läsningen är den emellertid vanligare, och av allt döma var den rätt vanlig i gaoneisk tid. Den andra bönen löd: "Förbarma dig över Sion, ty det är vårt livs hus. De sörjande må du hämnas snabbt i våra dagar.¹² (Må Du taga din boning i det [dvs Sion] till evig tid.)¹³ Välsignad vare du som bygger Jerusalem." Vi ser att bönen inleds med 'förbarma dig' (*raḥem*). Här åkallas Guds förbarmande över Sion, medan det i *bóneh y^e rúšalayim* i första hand åkallas över Israels folk. Jerusalem och Sion nämns dock strax efteråt. Det ser med andra ord ut som om det i gaoneisk tid hörde till att man avslutade en bön, vilken inleddes med 'förbarma dig över [...] (Jerusalem och över) Sion', med berakan *bóneh y^e rúšalayim*.

Den utan tvivel viktigaste parallellen till *bóneh y^e rúšalayim* utgörs av den fjortonde bönen i Adertonbönen (Om Jerusalem). Den har idag i regel följande utformning:

[37] Vänd i barmhärtighet åter till din stad Jerusalem och tag din boning i den, i enlighet med vad du har sagt. Återuppbygg den snart i våra dagar till en evinnerlig byggnad och upprätta där snart Davids tron.

Välsignad vare du, Herre, som bygger upp Jerusalem.

Bönen börjar visserligen inte med 'förbarma dig', men uttrycket 'vänd dig i barmhärtighet' kommer nära, och bönen uppvisar i övrigt stora likheter med *bóneh y^e rúšalayim*, särskilt dess senare och utpräglat eskatologiska del; jfr önskan om att åter uppbygga Jerusalem och upprätta Davids tron. Går vi till äldre versioner av Adertonbönen, visar det sig att beträffande just den 14 bönen finns det rätt stora skillnader mellan de texter som var i bruk i Palestina och dem som var i bruk i exilen. Den text som Schechter publicerade 1898 är den äldsta för oss tillgängliga palestinska texten (1970, 375f). Den 14 bönen har där följande utseende:

[38] Förbarma dig Herre, vår Gud, i din stora barmhärtighet, över ditt folk Israel, och över Jerusalem, din stad, och över Sion, din härlighets boning, och över ditt tempel, och över din boning, och över Davids, din rättfärdige smordes hus' kungadöme.

Välsignad vare du, Herre, Davids Gud, som bygger Jerusalem.

gläder Sion med dess söner'; jfr *Gebetbuch*, 194. Denna beraka har anor ända från gaoneisk tid, och kanske tidigare. *Bóneh y^e rúšalayim* är emellertid belagd i den jemenitiska riten för den 9 Av, och i äldre texter, såsom: Saadia (*Siddur*, 367), Amram (*Seder* 1972, del 2, 32, s 77), Maimonides (s.a. *Sefer Ahabah*, slutet).

¹² Denna mening har tydligen ansetts som anstötlig redan vid en tidig tidpunkt. Sålunda läser vi hos Maimonides: "De sörjande må du frälsa snabbt i våra dagar" (s.a. *Sefer Ahabah*, slutet), och den angivna texten ges i en not; *Gebetbuch* har: "und den Seelenbetrübten hilf auf bald in unseren Tagen" (194), utan alternativ.

¹³ Så bara hos Saadia (*Siddur*, 367).

Som vi ser är denna text nästan identisk med *bōneh y^erūšalayim* i *birkat ha-mazōn*. Särskilt tydlig är likheten med Saadias version, med de för honom karakteristiska uttrycken "och över ditt tempel, och över din boning".¹⁴ Ja, likheterna med *bōneh y^erūšalayim* är så stora, att man måste anse dem som samma bön. Frågan om denna form skall anses som en specifikt palestinsk version, i kontrast med den babylonska versionen, som skall börja med "över Jerusalem" (= den idag gängse formuleringen) låter sig inte besvaras entydigt, men det får väl nog anses som sannolikt. Trots att Adertonbönen anses som en av de äldsta fasta bönerna i liturgin kan vi inte nå längre tillbaka i tiden än till 800-talet då det gäller exakta formuleringar av bönen i dess helhet. Detta gäller även den 14 bönen. På grund av det synnerligen komplicerade forskningsläget vad gäller Adertonbönens uppkomst och utveckling, har vi heller ingen klar bild av den nuvarande 14 bönens tidigare placering och formulering. Att en bön om Jerusalem (eller Israel) förekommit mycket tidigt synes dock vara klart.

Att *bōneh y^erūšalayim* har gamla rötter ser man av Syr 36, 12–14 (sv. övers 36,14–16):

[39] Förbarma dig över det folk som är kallat efter ditt namn;
 du gav det ärenamnet Israel den (din?)¹⁵ förstfödde.
 Förbarma dig över din heliga stad,
 Jerusalem din vilas boning
 Uppfyll Sion med din glans
 och ditt tempel med din härlighet.

Förekomsten av dessa formuleringar tyder på att den version av den 14 bönen i Adertonbönen som börjar med 'förbarma dig' är äldre än den andra. *Bōneh y^erūšalayim* har sålunda uppenbarligen bibehållit den äldsta formen av bönen.

Det specifika för högtiden och haggadan

Jag har rätt utförligt dröjt vid det centrala beståndet i *bōneh y^erūšalayim*. Det är nu på sin plats att granska det avsnitt som är specifikt för högtiden och för haggadan. Jag har identifierat det ovan i början av avsnittet om *bōneh y^erūšalayim*. Vi ser att det är en bön om att Gud på högtiden skall komma ihåg och rädda de "institutioner" som var av central betydelse bland

¹⁴ Dessa finns även i den version av adertonbönen som ingår i Saadias *Siddur* (1978, 18). Observera vidare den något avvikande version SCHECHTER anför strax efteråt i samma artikel, och som han antar hörde till *minḥah*-gudstjänsten (1970, 378). Denna innehåller även den för Saadia karakteristiska formuleringen med "över oss" i början.

¹⁵ Den syriska översättningen läser "din förstfödde" (BWKRRK); jfr Ex 4,22; SEGAL 1972, 228.

de troende—Jerusalem, Messias, gudsfolket självt: Israel. Bönen är identisk för alla högtider, med undantag av namnet på själva högtiden, som man skjuter in i mitten ("på denna det osyrade brödets högtid" etc.). Den har bevarats så gott som oförändrad ända sedan gaoneisk tid. Hos Amram är den nästan identisk med dagens text. Hos Saadia är den kortare, men inledningen och strukturen är densamma. Den är av allt att döma betydligt äldre. I TBer 3,8 läser vi (jag anger endast slutet):

[40] Vid sabbatsaftnar och vid helgdagsaftnar finns det ett helgande av dagen över vinbägaren, och ett helgande av dagen vid bordsbönen (*birkat ha-mazôn*).

På sabbat, högtidsdag, nymånad, och på en vardag under helgtid, finns det ett helgande av dagen vid bordsbönen, men det finns inte ett helgande av dagen över vinbägaren.

Enligt texten skall man alltså helga dagen två gånger vid sabbats- och helgdagsaftnar. I påskhaggadan har vi mött helgandet av dagen redan i början (*Helgandet*), och enligt ovan angivna text skall det förekomma en gång till i samband med bordsbönen. Var påträffar vi en sådan text? Jo, av allt att döma är det just den bön vi nu undersöker som avses.

15.5. "Den som är god och gör väl"

Den fjärde bönen, som samtidigt är den femte delen av *birkat ha-mazôn*, är, som namnet säger, en välsignelse över Gud, den gode, som gör väl. Den börjar med en lång och komplicerad berakah men slutar inte med en sådan, och anges just därför som ett undantag (bBer 46a, slutet). Den nutida texten kännetecknas vidare av en lång rad gudsattribut i den inledande berakan. Man får nästan intrycket av en bön från *hekalot*-litteraturen (en litteratur som handlar om beskrivningar av det himmelska templet och om vandrigen dit), till vilkens karakteristika hör bl.a. kedjor av gudsattribut. Vidare lägger man märke till två serier av satser sådana att det i var och en förekommer ett och samma verb i imperfektum, presens (particip) och futurum ("ty alla dagar har han gjort väl, gör han väl och kommer han att göra väl . . . han har givit oss gåvor, han giver oss gåvor och han kommer att giva oss gåvor. . ."). För att framhäva dessa satser är subjektet explicit utsatt vid var och en. Avsikten

är att markera beständigheten i Guds aktivitet i att göra väl och skänka gåvor åt sitt folk. Vad gäller innehållet ser vi att bönen skall börja med *berakah*-formeln (bBer 46a). Av namnet framgår, att den skall handla om Gud, den gode, som gör väl. Enligt bBer 49a bör bönen omnämna Guds kungadöme (*malkút*) inte mindre än tre gånger, och det gör också vår text: första gången i den inledande *berakah*-formeln, andra gången omedelbart därefter i uttrycket 'vår fader, vår konung', och tredje gången i uttrycket 'den gode konungen och den som gör alla väl'. Av citatet ovan från bBer 48b (nr 31) framkom det, att enligt de gamle förordnade man "den som är god och gör väl" i Yabne, dvs välsignelsen anses som en *tiqqún d'rabbanan* (en av rabbinerna införd stadga).

Från TBer 6,1 lär vi vidare att bönen till namnet var känd i tannaitiska kretsar. Men ingenting är känt om dess innehåll under tannaitisk tid.

De äldsta beläggen för välsignelsen är desamma som vi mött tidigare, dvs Saadias och Amrams respektive Seder, och genizatexterna. De är klart kortare än den nutida, men grundstrukturen är densamma. Hos Amram finner vi redan en lång kedja av gudsattribut och i genizatexten den första triaden av satser med samma verb.

15.6. *Ha-raḥaman* ('den barmhärtinge')

Ha-raḥaman är den sista delen av *birkat ha-mazôn*. Att den strikt sett inte betraktas som en särskild del av *birkat ha-mazôn* har jag noterat ovan i det inledande avsnittet till hela framställningen om *birkat ha-mazôn*, men jag nämnde också att jag senare kommer att visa att det i alla fall är motiverat att betrakta den som en skild del, och det gör även flera forskare.¹⁶ Detta avsnitt består huvudsakligen av ett antal meningar, vilka börjar med ordet *ha-raḥaman* ('den barmhärtinge'), som således utgör den väsentliga strukturerande faktorn i avsnittet. Efter det sista *ha-raḥaman*-elementet följer flera citat av bibelverser från olika ställen i Bibeln (2Sam 22,51; Ps 34,10f; 118,1; 145,16; Jer 17,7; Ps 37,25; 29,11), vilka efter det första bibelstället avbryts av interjektionen "Han som stiftar fred i sina höjder, han må stifta fred för oss och hela Israel. Säg: Amen".

¹⁶ Jfr bl.a. FINKELSTEIN 1928–29, 234; Grace 1971, 838.

Vid sidan av de återkommande *ha-raḥaman* finns en annan viktig omständighet av formell natur, som gör att detta avsnitt klart skiljer sig från de föregående. I de föregående avsnitten vänder sig ledaren till Gud och frambär sina förhoppningar och önskemål eller sitt lov. I denna del vänder sig ledaren emellertid till deltagarna i måltiden och ger uttryck åt förhoppningar om att Gud skall handla på det ena eller andra sättet (men han tilltalar dem inte i andra person). Man kan därför fråga sig om detta avsnitt skall kallas en samling böner eller inte. Heinemann visar på förekomsten av en hel grupp av böner till vars främsta karakteristika hör att de tilltalar Gud i tredje person.¹⁷ Att det handlar om böner kan knappast förnekas, och därigenom har frågan egentligen besvarats. Heinemann finner några andra gemensamma drag i denna grupp och en gemensam ursprunglig *Sitz im Leben* (det institutionella sammanhang i vilket texttypen normalt används). Till detta återkommer jag längre fram. Huvudsaken är här att vi kan konstatera att den avslutande delen av *birkat ha-mazôn* består av en samling böner, som till sin form avviker från de föregående delarna och som därför kan sägas konstituera ett från det föregående avskilt segment.

Ha-raḥaman är emellertid inte så isolerad från de föregående delarna som man till äventyrs kunde tro. Det förekommer flera semantiska bindningar till bönen 'den som är god och gör väl': denna innehåller mot slutet ordet "barmhärtighet" inte mindre än två gånger; jfr vidare betoningen av kungadömet i *ha-raḥaman*, vilket vi observerade var ett väsentligt tema i 'den som är god och gör väl'; vidare förekommer upprepningar av bl.a. följande viktiga ord: 'fred', 'gott', 'i evighet'.

Ha-raḥaman nämns inte med namn i den tidiga rabbinska litteraturen, och det är ur den synpunkten förstäligt att man i traditionslitteraturen är ovillig att betrakta den som en konstitutiv del av *birkat ha-mazôn*. Finkelstein säger: "The only reference to such prayers [*scil.* series of prayers beginning with *ha-raḥaman*] in the Talmud is the statement that a guest should invoke a blessing on his host when reciting the grace." (1928–29, 234). Går man emellertid till bBer 46a visar det sig att den välsignelse som citeras där hör till en annan typ av böner än *ha-raḥaman*-bönerna. De senare förekommer emellertid som en del av *birkat ha-mazôn* redan i våra tidigaste texter, dvs hos Amram, Saadia och i gezizan.

En jämförelse mellan de äldsta texterna visar att avsnittet *ha-raḥaman* va-

¹⁷ Jfr HEINEMANN 1976, 252–257, särskilt s. 257; han nämner uttryckligen *ha-raḥaman*-bönerna: 260.263; i *birkat ha-mazôn*: 268.

rierar i långt större utsträckning än de föregående avsnitten. Det behöver i och för sig inte bero på att det har tillkommit senare än dessa, även om detta faktum förmodligen inte är betydelseöst. Viktigare är den omständigheten att det var här de enskilda måltidsdeltagarna hade tillfälle att frambara sina speciella önskemål (*Grace* 1971, 838). Jämför man de äldsta texterna med dagens text (efter att sådana avsnitt som adderas vid sabbat och högtid avlägsnats), ser vi att den är en direkt utveckling från Amrams text.

Uppkomst. Det sägs ingenstans i texterna om ursprunget till *ha-raḥaman*-bönerna. Jag skall här dröja en stund vid den frågan om ursprunget, med utgångspunkt i Heinemanns resonemang i "Prayer in the Talmud".

Heinemann ägnar ett helt kapitel åt att demonstrera att den ursprungliga *Sitz im Leben* för flera grupper av böner med vissa gemensamma drag står att finna i *bêt midrash* ("studiehuset"). Han inleder kapitlet på följande sätt (1976, 251):

[41] Apart from the statutory prayers of the Synagogue and the spontaneous prayer of the individual, there is an additional category of prayer which may be termed prayers of the *Bêt Midrāš*, since it came into being in conjunction with the public reading, study, and exposition of the *Tôrāh*. It is only to be expected that assemblies devoted to preaching and interpretation of Scriptures should frequently open and conclude with words of praise to Him who gave the *Tôrāh* to Israel; that in the course of the sermon, when God's mighty deeds or His qualities of mercy, etc., were extolled, short clauses of praise and adoration should be added; and finally that, in the case of a formal sermon at least, either further praise or a brief prayer, usually for Redemption, the coming of the Messiah or the like, should follow in conclusion. Usually the latter would grow organically out of the sermon itself, which frequently would end with quotations of biblical passages referring to Messianic Salvation.

Heinemann ger därefter en rad belägg, genom vilka han ger exempel på vilka slag av böner han inkluderar bland dem som stammar från *bêt midrash*, och vilka skall utgöra basen för hans vidare argumentation. Det är fråga om korta lovprisningar i samband med nämmandet av en välgärning av Gud; uppräknings av gudsattribut; korta lovprisningar av Gud före en predikan, tora-välsignelser; en kort bön efter predikan (1976, 252–256).

Till de mest anmärkningsvärda dragen i dessa grupper av böner hör att de tilltalar Gud i tredje person. Det är också typiskt för dem att de antingen kommer före eller, för det mesta, efter en bibelutläggning eller ett undervisande avsnitt i allmänhet. Vidare tenderar de att vara korta (1976, 256f). Efter att ha visat på dessa karakteristiska drag i bönerna går Heinemann över till att granska vilka böner i bönboken kan sägas vara besläktade med dem.

[42] One would expect to find *Bêt Midrās* prayers located in the prayerbook in the common ground, as it were, of both the synagogue and the *Bêt Midrās*, namely, the public reading from the *Tôrāh* which was accompanied by a translation of the pericope and of the *Haftārāh* into Aramaic. This *Targūm*, no doubt, mostly offered not just a literal rendering, but an explanatory paraphrase, that is, a kind of *Midrās*. There were, furthermore, times and places where the sermon followed immediately upon the *Tôrāh* reading, e.g., within the framework of the congregational morning service on the Sabbath and festivals. In fact, we do find in this part of the prayerbook—before and after the *Tôrāh* reading—a whole series of prayers whose style and contents point to their *Bêt Midrās* origin. Among them we shall also mention those prayers which are known to us only from comparatively late periods, since even if they came into being at a late date—and this assumption is not always inevitable—the fact that they were composed in the special *Bêt Midrās* style proves that the pattern and its characteristic forms still constituted a living tradition at those times. (1976, 259)

Heinemann nämner också uttryckligen *ha-raḥaman*-bönerna i *birkat ha-mazôn* (och anorstädes) som hörande till den grupp av böner som stammar från *bêt midrash* (1976, 260.263.268). Dessa böner är var för sig korta, och de kommer i slutet av *birkat ha-mazôn*, vilken dock knappast kan anses som en bibelutläggning eller som ett undervisande avsnitt överhuvud. Heinemann hänvisar till det starka eskatologiska inslaget i de enskilda bönerna och till att i flera ritual förekommer också en bön om torastudiet, och han säger att den mest sannolika förklaringen till detta är att dessa formuleringar flyttades hit från avslutningen av den offentliga predikan (1976, 268).

Mycket av detta är riktigt. Jag finner det dock motiverat att komma med några kritiska synpunkter, dels av allmän karaktär, dels sådana som berör specifikt *ha-raḥaman*-bönerna. Rent allmänt kan man säga, att Heinemann tydligen strävat till att systematisera de olika bönetypernas *Sitz im Leben* genom att hänföra dem till utrymmen, i vilka olika slags aktiviteter utspelade sig. Han talar om böner som går tillbaka till *templet* (kapitel V och VI, och *passim*), om böner som uppvisar ett *domstols*-mönster (kapitel VIII, och *passim*), om böner som utvecklades i *synagogan* (kapitel IX, och *passim*), och slutligen om böner med ursprung i *bêt midrash* (kapitel X). Vid sidan av dessa förekommer enskild bön, som kan förrättas var som helst, och som därför inte kan fixeras något bestämt utrymme (kapitel VII). Detta är en olycklig kategorisering, eftersom bönerna kanske helst borde relateras till de *aktiviteter* inom vilka de förekom. Till detta kan man genmäla, att det hos Heinemann möjligen är fråga om aktiviteter som är typiska för utrymmena ifråga. Sålunda säger han just om *bêt midrash*-bönerna:

[43] In drawing this distinction between prayers of the Synagogue and of the *Bêt Midrās*, respectively, we do not intend a topographical differentiation. As is well known, the

Synagogue, too, served as a place of study; on the other hand, communal prayers were also held, at times, in a House of Study. We rather refer to a difference in nature and function, the source of which lies in the ultimate *raison d'être* of the two types of prayers: communal prayer as an end in itself, in the one case, and brief words of praise, thanks and request, incidental to the exposition of the *Tórāh*, in the other. (1976, 251)

Här ser man tydligt att det är ett slags systemtvång som gjort att Heinemann kallat den grupp av böner vi undersöker så som han gjort. Det hade varit klarare att relatera bönerna till de *aktiviteter* det är fråga om, dvs den offentliga läsningen och utläggningen av bibeln. Då hade han kunnat undvika den konstgjorda boskillnaden mellan synagoga och *bêt midrash* som uppkommer, trots hans markering. Det visar sig nämligen att vi utöver några allmänna upplysningar vet mycket litet om vad som försiggick i *bêt midrash*. I själva verket sägs det inte mycket mer än att man satte toran högt, dvs studerade tora. Det är betecknande att det inte finns bevarad någon speciell ritual att brukas i *bêt midrash*. Heinemann kan i sina exempel inte heller ange något ställe där de böner han hänvisar till uttryckligen kopplas samman med torastudiet. Dessutom vet vi att de äldsta exemplen på recitation och utläggning av bibeltexter placerar dem inom ramen för synagoggudstjänsten (Luk 4,15–21; Apg 13,14ff). Framväxten av *bêt midrash* institutionen behöver i och för sig inte innebära att torastudiet omgärdades med böner på det sätt som Heinemann antyder, utan de kan ha utvecklats inom ramen för den utläggning som ägde rum just i den offentliga bönegudstjänsten, medan torastudiet i *bêt midrash* (eller *bêt sefer!*) förmodligen hade en mera neutral ram.

Beträffande *ha-raḥaman*-bönerna har jag inte funnit att Heinemann på ett övertygande sätt kopplat dem till bibelutläggningen. Att de tilltalar Gud i tredje person har egentligen ingenting med bibelutläggning att göra; att de innehåller eskatologiska motiv är inte specifikt för bibelutläggningen. Det enda argumentet till förmån för en sammankoppling av *ha-raḥaman*-bönerna med bibelutläggning är att det finns sådana böner, i vilka man ber att Gud måtte upplysa "våra ögon med torans ljus". Mot Heinemanns argumentering i detta hänseende kan man invända på två olika sätt: dels kan man hävda att en sådan bön inte med nödvändighet hör hemma i samband med bibelutläggning; det är sannolikt att man kunde bedja så inom ramen för en offentlig predikan, men det utesluter inte att man på ett naturligt sätt bad så även utanför predikan, utan att man för den skull behöver hävda att predikosituationen är den överordnade; sålunda förekom en sådan bön i *birkat ha-mazón* hos Šaadia och Amram, som vi har sett. Man kan också invända att, även om vi antar att bönen om att Gud måtte upplysa våra ögon med torans ljus på ett intimt sätt är kopplad till bibelutläggningen, så innebär det inte att *ha-raḥaman*-bönerna som sådana behöver kopplas till dem. Dessa kan ha ett helt annat ursprung för att därifrån komma till närheten av bibelutläggningen. Mot bakgrunden av att *ha-raḥaman*-bönerna

samlats i grupper just i *birkat ha-mazón*, och att denna bön även i de tidigare elementen understrukit Guds barmhärtighet, ligger det egentligen närmare till hands att antaga att de vuxit fram i nära anslutning till *birkat ha-mazón*.

Ha-raḥaman-avsnittet avslutas med en rad bibelverser, vilka främst betonar förtröstan på Gud som i sin barmhärtighet upprätthåller sin skapelse. Därigenom anknyter man till den inledande *birkat ha-zan*.

Omedelbart därpå välsignar ledaren den tredje bågaren, frälsningens bågare, och man dricker för tredje gången.

16. AVSLUTNINGEN AV HALLEL

Den första delen av Hallel reciteras eller sjungs före måltiden. Avslutningen av Hallel följer efter denna, eller rättare sagt efter bordsbönen (MPes 10,7), och den har vuxit ut till ett långt och komplicerat avsnitt, vilket sträcker sig fram ända till välsignelsen av den fjärde bågaren. Det stora avsnittet innehåller följande komponenter: en samling bibelställen innehållande en önskan om att Gud skall låta sin vrede gå ut över hednafolken; Ps 115–118; bönen *y^e hallelûka* ("Må [alla dina verk] lova dig"); den s.k. Stora Hallel (Ps 136); bönen *nišmat kol hay* ("Må allt levandes själ"); välsignelsen över den fjärde bågaren, utkorelsens bågare, och tömmandet av den. Jag tar inte upp Ps 115–118 här, utan hänvisar till avsnittet om Hallel

16.1. "Utgjut din vrede"

Denna samling bibelställen (Ps 79,6–7; 69,25; Klag 3,66) hör till de mest omdebatterade avsnitten i påskhaggadan, på grund av den bön om hämnd den ger uttryck för. En liknande samling finns representerad i alla lokala traditioner, även om det finns stora variationer mellan dem i urvalet av bibelverser.¹ Samlingen finns inte i Amrams text, ej heller i Saadias text. Den saknas också hos några andra av de tidiga teologerna (den *Seder* som tillskrivs Rashi, och hos Maimonides) och i de flesta av genizatexterna. Men den finns i *Machzôr Vitri*, och i Haggadatexter som är yngre än den finns den nästan

¹ GOLDSCHMIDT räknar upp följande (1969, 63f): Ps 79,6–7; Jer 10,25; Ps 69,23–26.28–29; 35,5–6; 2,9; 5,11; 28,4; Hos 9,14; Klag 3,64–66; Jer 17,18; Ps 37,15; Ps 83,18); jfr även KASHER 1961, 177f. De förekommer inte allihop i en enda text.

överallt. Även om den saknas i flera av de viktiga tidiga texterna är den säkert gammal. Den finns belagd i genizan, och Goldschmidt tror att bruket att förbanna de onda folken förekom enskilt redan tidigt, och att det spreds småningom, som en följd av det judiska folkets dåliga erfarenheter.

I reformjudendomen lämnar man idag gärna bort denna samling. I *Pas-sover Haggadah* ersätts den istället med ett avsnitt rubricerat ”*Kôs Eliyahu, the Cup of Elijah*”, som erinrar om Elias orädda uppträdande mot förtryckare, och därmed även om förtrycket, och som samtidigt innehåller en bön (en *rahaman*-bön, som tilltalar Gud i tredje person!) om att Gud skall sända Elia med tröst om frälsning och med lösningar i svåra frågor (1973, 70). I den nya svenska översättningen sägs det att samlingen enligt traditionen ”hänför sig [...] till tiden för Messias’ ankomst och [att] Guds vrede riktar sig mot dem, som då ej erkänner hans sändebud och rike” (*Hagada* 1983, 73).²

16.2. *Birkat ha-šîr* och *Stora Hallel*

I MPes 10,7 läser vi:

[44] Den fjärde [bägaren]:

Över den avslutar han *Hallel* och reciterar välsignelsen för sången (*birkat ha-šîr*).

Här framkommer det alltså, att *Hallel* formellt sträcker sig fram ända till den fjärde bägaren och att *birkat ha-šîr* kopplas nära samman med *Hallel*. Det föreligger inget tvivel om att man med ’*Hallel*’ avser Ps 113–118 som en helhet, och att reciterandet av dessa psalmer delas upp i två delar i samband med påskfirandet i hemmiljö, då Påskhaggadan läses. Jag förbigår här Ps 115–118.

Enligt bPes 118a frågade redan de gamle ’Vad är *birkat ha-šîr*’? Rav Yehudah svarade: ’Må [alla dina verk] lova Dig, Herre, vår Gud (*y^e hallelûka yy ’ælohênû*)’. Men Rabbi Yochanan svarade: ’Må allt levandes själ [välsigna ditt namn] (*nišmat kol hay*)’. Båda dessa böner finns bevarade i den traditionella Påskhaggadan; *y^e hallelûka* läser man efter den ’egyptiska’ *Hallel*,

² Den tidigare svenska översättningen lämnade texten oöversatt och okommenterad, jfr *Hagada* 1954, 42.

dvs omedelbart efter Ps 118 och *nišmat kol hay* läses efter Ps 136 och strax före välsignelsen över den fjärde bågaren, och det är den bönen som idag i praktiken kallas *birkat ha-šir*.

I de tidigaste texterna och kommentarerna identifierades *birkat ha-šir* i regel med *y^e hallelúka*. Enligt Goldschmidt är ingen annan form för *birkat ha-šir* än *y^e hallelúka* känd i de genizatexter som innehåller Påskhaggadan (1969, 65). Han publicerar den hittills äldsta kända versionen av den, och jag återger den i svensk översättning:³

[45] Må alla dina verk lova Dig, Herre, vår Gud,
och må de prisa och välsigna ditt namn,
ty det är gott att prisa Dig
och angenämt att lovsjunga ditt namn
och från evighet till evighet är Du Gud.
Välsignad vare Du, Herre, lovad i lovprisningar.

Vi ser att, med undantag av den avslutande välsignelsen, ingår denna text så gott som helt och hållet i den nutida texten.⁴ Den förändring som ägt rum är en kraftig expansion av den andra raden. Den nutida texten saknar välsignelsen på grund av att den inte längre omedelbart föregår vinbågaren.

Även de andra gamla texterna förutsätter i regel att *birkat ha-šir* är lika med *y^e hallelúka*. Så är det hos Saadia, som ger en text som, utöver de utvidgningar den nutida texten har, innehåller ytterligare expansioner (*Siddur* 1978, 148). I fråga om denna text är Saadia alltså inte lika asketisk som i fråga om *birkat ha-mazón*. Efter *y^e hallelúka* lutar man sig bekvämt tillbaka och tömmer bågaren (*ibid.*), utan en särskild välsignelse över den. Därefter kan den som önskar, fortsätta och man reciterar Ps 136, dvs den Stora Hallel, över den *femte bågaren*. Ingenting sägs om *nišmat kol hay* (*Siddur* 1978, 148f); mera om detta längre fram! Amram citerar bPes 118a, med de delade meningarna, och han säger att halakan är i enlighet med Rav Yehuda, dvs *birkat ha-šir* är lika med *y^e hallelúka*.

Y^e hallelúka ansluter sig ur innehållslig synpunkt väl till den föregående Hallel, och den kan lätt räknas som en utväxt ur tidigare psaltartradition,

³ GOLDSCHMIDT återger WIEDERS originalutgåva i JJS 4 (1953), 69, och påpekar att den är nästan identisk med *Machzór Róma'* (1969, 65).

⁴ På grund av ett förbiseende (*homioarkton!*) har en mening blivit oöversatt i min svenska översättning av Påskhaggadan. I översättningen skall alltså tilläggas: "Ty det är gott att prisa Dig och angenämt att lovsjunga ditt namn."

isynnerhet de former som inte räknar upp flera kategorier i den andra versraden.

Den femte bågaren. Innan jag går över till *nišmat kol hay* är det skäl att dröja en stund vid den Stora Hallel och frågan om en femte bågare. I bPes 118a (uppe) läser vi: "Våra rabbiner lärde: Över den fjärde [bågaren] avslutar man Hallel och yttrar den Stora Hallel; Rabbi Tarfons ord." Kasher visar, med hänvisning både till handskrifter och uttalanden av gaonim och andra lärde, att texten rätteligen borde lyda: "Våra rabbiner lärde: Över den femte [bågaren] avslutar man Hallel [...]" (min kursiv). Orsaken till att den traditionella talmudtexten har "den fjärde" är att *Rashi* och hans svärson *Rashbam* var övertygade om att det förekom ett fel i texten, eftersom de inte kunde föreställa sig att det var riktigt att dricka en femte bågare vin.⁵ Om den läsart som nämner en femte bågare vin är riktigt innebär det att bruket att dricka en femte bågare går tillbaka ända till amoreisk tid, ja, kanske ända till tannaitisk tid. Det är emellertid vanskligt att få någon säker uppfattning om kronologin, i all synnerhet som det dröjer ända fram till gaoneisk tid innan ytterligare uppgifter blir tillgängliga. I varje fall var bruket utbrett i gaoneisk tid. Saadia säger att den som önskar, kan fylla en femte bågare och över den recitera Ps 136. Även Amram känner till och tillåter en femte bågare. Över den reciterar man, enligt honom, den Stora Hallel och avslutar den med *y^e hallelúka*. Han refererar till skiljaktiga uppfattningar om vad som konstituerar den Stora Hallel (bPes 118a), men stannar, med hänvisning till Šar Šalôm, för Ps 136 (*Seder* 1972, 123f, avsnitt 87).⁶ Auktoriteterna är dock överens om att den femte bågaren inte är obligatorisk, utan frivillig. Den är alltid sammankopplad med den Stora Hallel.

Som vi vet dricker man idag inte den femte bågaren, på grund av att framför allt *Rashi* och hans efterföljare motsatte sig bruket, och hans åsikt vann inträde i det autoritativa halakiska verket *Arba^cah Tūrim*. Men en rest av bruket finns kvar i seden att ställa fram en bågare åt *Elia*. En följd av bruket att dricka en femte bågare var att Stora Hallel fick en definitiv plats i Påskhaggadan.

⁵ Jfr KASHER 1961, 94.QS'ff; jfr också LEWIN 1930, 126.

⁶ För andra gaoneiska uttalanden jfr framför allt KASHER 1961, QS'ff; även LEWIN 1930, 126f. I texterna hänvisas det ofta till att den text som anförs till stöd för fyra bågare (Ex 6,6–7), dvs att de motsvarar fyra Guds gärningar, fortsätter i vers 8 med: "och jag skall föra eder till det land som jag med upplyft hand har lovat giva åt Abraham, Isak och Jakob." Detta uppfattas som den femte gärningen, som borde markeras.

16.3. *Nišmat kol ḥay*

Vi noterade att det redan tidigt förekom att *nišmat kol ḥay* ansågs vara lika med *birkat ha-šir*. Vi har emellertid inga vittnesbörd om att den verkligen fungerat som *birkat ha-šir* före gaoneisk tid. Men då den börjar användas blir situationen ytterst komplicerad och jag ämnar inte gå in på detaljer här. Man kunde läsa *nišmat kol ḥay* och *y^e hallelūka* alternativt, eller också båda två; de kunde placeras före eller efter Stora Hallel, antingen samtidigt, eller så att den ena kom före, den andra efter; den avslutande berakan kunde förekomma i båda eller enbart i den ena. Situationen är, som vi ser, inte lätt att överskåda. Nuvarande praxis, som innebär att *y^e hallelūka* kommer efter den egyptiska Hallel, utan avslutande beraka, följd av den Stora Hallel med *nišmat kol ḥay* med den avslutande långa berakan som börjar med orden "Må ditt namn bli prisat i evighet" (kallad *yištabbah*—må det [dvs ditt namn] bli prisat—efter det första ordet), introducerades av R. Ḥayyim berabbi Ḥanan'el Ha-Cohen, en av *ba' alê tôsafôt* (om dessa, se not 1 i det andra kapitlet i inledningen). Denna praxis skulle knappast ha segtrat om den inte hade accepterats i 'Arba'ah *Tûrîm* (GOLDSCHMIDT 1969, 66f).

Nišmat kol ḥay är, i likhet med *birkat ha-mazôn*, en lång och komplicerad bön. Eftersom indelningen av *nišmat kol ḥay* inte är etablerad på samma sätt som indelningen av *birkat ha-mazôn* är det motiverat att inleda behandlingen av den med en kort analys.

Analys. Avslutningen är lätt att identifiera, eftersom den är en välkänd och även på annat håll använd berakah med namnet *birkat yištabbah* (jfr ovan), som börjar med "Må ditt namn bli prisat i evighet", och som slutar med själva välsignelsen. Den senare innehåller dock inte den vanliga *berakah*-formeln med "vår Gud, världens konung" och därpå följande relativsats med omnämmandet av vad Gud har gjort (för det mesta en befallning); utan här är berakan att förliknas vid en lovprisning, en tillbedjan. Den är därför en *eulogi-beraka* (HEINEMANN 1976, 86ff). *Birkat yištabbah* är en klart markerad del, vilken som sådan ingår även i andra sammanhang. Sålunda reciteras den som den avslutande bönen i avsnittet *p^e sūqê d^e zimra* (avsnitt av sång) i den dagliga morgonbönsgudstjänsten.

Vad resten av bönen beträffar, är det inte lätt att entydigt bestämma dess konstitutiva element. Den inledande meningen åtföljs omedelbart av försäkran om att Gud i evighet är konung och att det utom honom inte finns någon frälsande konung "för oss". Denna försäkran upprepas med en rad gudsbestämningar i apposition "vi har ingen konung . . . och sina varelser

med barmhärtighet". Med "och Herren sover icke, han slumrar icke"—ett så gott som ordagrant citat av Jes 5,27—övergår bönen till en annan stilform. Vi har inte längre en rad med gudsbestämningar, som nästan har karaktären av namn, eftersom de är inryckta i ett långt tilltal, vilket är karakteristiskt för *hekalot*-litteraturen (om denna term jfr ovan avsnitt 15.5.), utan texten har övergått till att beskriva Gud i tredje person i hymnisk participialstil, bekant från Psaltaren. Detta avsnitt slutar med försäkran "dig allena tackar vi", vilken alltså oförmedlat övergår till andra person—en intressant reversion från vad vi är bekanta med från den traditionella berakan, vilken ju startar med andra person och oförmedlat övergår till tredje person. Denna försäkran avslutar det första huvudavsnittet i *nišmat kol hay*, i vilket den sista delen, börjande med Jesaja-citatet är ett klart markerat underavsnitt. Att det är så framgår framför allt av fortsättningen, vilken är en tydlig nyansats.

Med "även om vår mun vore fylld av sång likt havet" ('*illû pinû male' širah*) övergår bönen från att direkt karakterisera Gud och hans gärningar till att göra det indirekt genom att visa att människokroppen i alla dess delar inte är tillfyllest att lova Gud. Observera vägen från huvud till fot: mun, tunga, läppar, ögon, händer, fötter—organ med vilkas hjälp människorna tar intryck från omvärlden och meddelar sig med den. Nu vidtar en uppräknings, i tilltalsform, av Guds frälsningsgärningar för sitt folk ("Ut ur Egypten lösköpte du oss [...]"). Det föregående avsnittet är självständigt. Men det slutar med att "vi" inte är tillfyllest att tacka och välsigna "för de tusen sinom tusen, ja, tusendes tusen och myriaders myriader välgärningar som du gjort med våra fäder och med oss". Härigenom ansluter det sig väl till den därpå följande uppräknings av välgärningar, och kan således betraktas som ett slags inledning till den. Uppräknings av välgärningar börjar, karakteristiskt nog, med uttåget ur Egypten, och inte med Abraham. Det beror inte på att den finns i Påskhaggadan, eftersom *nišmat kol hay* reciteras alla sabbater och högtider vid morgongudstjänsten som avslutning till avsnittet '*p^esûqê d^ezimbra*'. Ett ytterligare tecken på att '*illû pinû male' širah*' och uppräknings av välgärningar troligen är två självständiga enheter som arbetats samman är, att den senare får en omedelbar fortsättning med ett jämförbart innehåll: "Därför skall de lemmar ... och den ande och själ ... och den tunga ...; de skall tacka och välsigna ... ditt namn, vår konung". Man kan vidare notera de därpå följande satserna som betecknar att olika kroppsdelar på varierande sätt lovar och tillber Gud. Uppräknings är annorlunda än den tidigare, men betecknar i princip samma sak. Allt detta utmynnar i citatet av Ps 35,10. Efter Psaltarcitatet återkommer bönen till en beskrivande stil

i du-form, och vi kan alltså konstatera, att avsnittet från *'illū pinū male' šīrah* till citatet hör ihop som en enhet, i vilken det finns en stark nyansats i samband med uppräknigen av Guds välgärningar.

Som jag konstaterade följer nu ett kort avsnitt, i vilket bedjarna vänder sig till Gud och under bävan och tillbedjan karakteriserar honom; därför måste de prisa och lova honom, i likhet med David (Ps 103,1). Därpå följer ett kort avsnitt som är starkt präglad av tronmystik (jfr det direkta citatet av Jes 6,1). Efter citatet av Ps 33,1 alluderar bönen tillbaka till citatet, jfr den khiastiska ordningen mellan orden 'rättfärdiga' och 'redliga'. Avsnittet mynnar ut i försäkran att det är vars och ens skyldighet att till och med mera än David prisa Gud.

Analysen har lett fram till att *nišmat kol hay* på litterära grunder (inte = traditionshistoriska) kan indelas i fyra huvudavsnitt. Det första avsnittets början är självklar; det andra börjar med *'illū pinū male' šīrah*; det tredje börjar med "Vem kan väl likna dig" (*mī yidmeh lak*); och det fjärde består av *yīštabbah*.

Goldschmidt (1969, 67f.107f) anser att den nutida bönen är sammansatt av många korta böner, vilka alla var för sig fungerat som *birkat ha-šīr*, och vilka alla avslutats med den korta berakan "välsignad vare Du, Herre, lovad i lovprisningar" eller "[...] stor i lovprisningar". Han identifierar sju böner, av vilka två skall ha undergått kraftiga utvidgningar. Han ger emellertid inga litterära skäl för sin indelning. I ett par fall kan han visa på belägg från tidiga källor. Dessa är emellertid kända sedan tidigare, och stöder inte tanken att den nutida bönen är ett potpurri av flera korta böner. Ingen bestrider tanken att den nutida *nišmat kol hay* är sammansatt, men Goldschmidt har inte övertygat forskarna. Heinemann ställer sig sålunda kritisk till dennes försök att etablera de ursprungliga texterna för dessa böner och till hans grundläggande argument: de tidigaste texterna måste med nödvändighet vara korta (1961, 407f); enligt Goldschmidt omfattade den ursprungliga *nišmat kol hay* inte heller mer än tre rader, plus den avslutande berakan; orsaken är att den till omfånget skulle motsvara *y^e hallelúka* (1969, 67). Enligt Davidson består *nišmat kol hay* av tre delar. Den första sträcker sig fram till "dig allena tackar vi"; den andra sträcker sig fram till "... välgärningar som du gjort med våra fäder och med oss"; den tredje går från "ut ur Egypten lösköpte du oss" till slut;⁷ detta förutsätter säkerligen att den avslutande berakan *yīštabbah* inte medräknas. Utgivarna av *Encyclopedia Judaica* omfattar Davidsons indelning (*Nišmat* 1971, 1177).

Tackbön efter regn. Det avsnitt som börjar med *'illū pinū male' šīrah*, dvs

⁷ DAVIDSON, Israel, *'ózar ha-šīrah weha-piyyút. signum* 50, 769, enligt Goldschmidt 1969, 67f.

början av det andra avsnittet, kopplas ofta samman med en gammal tackbön efter regn. I bBer 59b läser vi:

[46] och för regnet reciterar man väl välsignelsen "den som är god och gör väl"?⁸

Men sade inte R. Abbahû (det finns sådana som säger att man lärde det i en *baraita*): "Från vilken tidpunkt välsignar man för regnet? Från den tidpunkt då brudgummen går bruden till mötes!"⁹

Hur välsignar man?

Rav Yehudah sade: "Vi tackar Dig för varje droppe du har låtit komma ner för oss."

och Rabbi Yochanan avslutar den på följande sätt: "Även om vår mun vore fylld av sång likt havet' (*'illû pînû male' širah*) osv. 'så skulle vi inte räkna till för att tacka Dig, Herre, vår Gud', ända fram till: [allt som är upprätt] skall kasta sig ned [inför dig]. Välsignad vare Du, Herre, med en myckenhet av tacksägelse'."

'En myckenhet av tacksägelse' och inte 'alla tacksägelse'?

Raba sade: "Säg: 'Tacksägelseernas Gud'!"

Rav Papa' sade: "Låt oss därför säga dem båda: 'med en myckenhet av tacksägelse' och 'tacksägelseernas Gud'!"

Det följer en diskussion om när man ber 'den som är god och gör väl', och när man ber 'vi tackar Dig [...]'. Jag går inte in på den diskussionen, eftersom den är rätt lång och komplicerad och eftersom den till sitt tema inte hör hit. Det blir inte riktigt klart vilken bön som skall betraktas som den normala bönen, trots att 'den som är god och gör väl' är given i mishnan. Man får inte heller det intrycket att det alternativ i vilket '*illû pînû male' širah* ingår är en specifik bön för regn,¹⁰ med undantag av den första satsen 'Vi tackar Dig

⁸ Bekant från bordsbönen—den fjärde bönen. Den är en allroundbön för att uttrycka tacksamhet, och det är den bönen som uttryckligen nämns i mishnan (MBer 9,2), som kommenteras i den pågående gemaran.

⁹ Enligt Rashi avses med frasen "då brudgummen går bruden till mötes" ett sådant starkt regn att dropparna studsar tillbaka från marken, och så att säga går de efterföljande dropparna till mötes. Jag känner inte till någon bättre förklaring, och det accepteras t.ex. av redaktörerna för *ET* (4, 322).

¹⁰ Jfr KRONHOLM (1974, 68), som hänvisar till den kuriösa medeltida traditionen att det var aposteln Petrus som koncipierade bönen, och med rätta avvisar den; jfr även *Nishmat* 1971, 1177.

för varje droppe du har låtit komma ner för oss'. Texten citerar inte bönen i sin helhet, och vi vet därför inte i hur hög grad den överensstämmer med den vi har i *nišmat kol ḥay*. Om man beaktar början och slutet enbart, så överensstämmer den i stort sett med det jag definierat som det andra avsnittet i *nišmat kol ḥay*. Det som saknas är det avslutande citatet från Psaltaren och ett par rader av själva bönen. Intressanta är ett par fragment från Kairogenizan, vilka återger texter från den dagliga morgonbönsgudstjänsten, och i vilka *y^e hallelûka* och *'illû pînû male' šîrah* kommer efter varandra i nämnd ordning (MANN 1970, 389). Texten är så lika en del av den nutida texten, att det kan sägas vara samma bön. Men texten i fragmentet slutar åtskilligt före den nutida versionen av *'illû pînû*, och vi har samma beraka som det ena alternativet i bBer 59b. Härav kan vi sluta oss till att det redan tidigt fanns en bön, vars stomme i stort sett överensstämmer med den andra delen av den nutida *nišmat kol ḥay*, och som vi kan kalla *'illû pînû male' šîrah*. Den har knappast koncipierats som en bön för regn, utan har kunnat fylla flera funktioner (HEINEMANN 1976, 55ff). Ingenstans i de äldsta texterna återgivs emellertid mittstycket, som börjar med "Ut ur Egypten lösköpte du oss"; och det är tillsvidare osäkert om detta ingått som en konstitutiv del av bönen ända från början.

Den tredje delen, den som börjar med "Vem kan väl likna dig", har knappast fungerat som en självständig enhet i äldsta tid; åtminstone finns det inga tecken på det. De äldsta formerna av *nišmat kol ḥay* visar också stora avvikelser just på denna punkt.

17. AVSLUTNINGEN

Efter att man druckit ur den fjärde bägaren vin, reciterar man berakan som är 'ett sammandrag av tre'. Den är avsedd att vara ett sammandrag av *birkat ha-mazôn*. Namnet syftar på de tre första bönerna i den, men i verkligheten ingår även drag av den fjärde bönen ('den som är god och gör väl'). 'Ett sammandrag av tre' varierar i början och slutet, beroende på vad man förtärt eller druckit. I detta fall välsignar man för vinrankan och vinrankans frukt, respektive för landet och vinrankans frukt, eftersom man druckit vin omedelbart före.

Slutligen vänder man sig till Gud med försäkran om att sedern blivit genomförd i enlighet med föreskrifterna och med bön om att Gud skall även i fortsättningen hålla sitt folk upprätt. Namnet på det sista avsnittet (*nirtsah*) syftar på offret som blivit mottaget med välbehag. Detta poetiska avsnitt har tillkommit sent, och är egentligen slutet på en lång hymn författad av Josef Bonfils (Tov Elem), som levde i Frankrike på 1000-talet.

FÖRKORTNINGAR

Systemet för förkortningar av bibeltexter och rabbiniska texter är det sedvanliga. Eftersom förkortningarna av bibeltexter är välkända går jag inte in på dem här. Hänvisningar till Mishna, Tosefta och de båda talmuderna ges i regel i förkortad form, medan hänvisningar till andra rabbiniska texter ges fullständigt. Jag inskränker mig sålunda till att förklara på vilket sätt hänvisningarna till Mishna, Tosefta och Talmud ges.

Med undantag av vissa mindre skiljaktigheter indelas Mishna, Tosefta, den palestinska Talmud (även kallad den jerusalemska Talmud, Yerushalmi) och den babylonska Talmud på samma sätt i ett antal så kallade *traktater*. Traktaternas namn i de olika textsamlingarna är, med få undantag, identiska. För att identifiera den textsamling i vilken en angiven text ingår, brukar man placera bokstäverna M(ishna), T(osefta), b(avli=den babylonska Talmud) eller y(erushalmi=den palestinska/jerusalemska Talmud) framför namnet på traktaten ifråga. MPes, TPes, bPes, yPes syftar sålunda på ett ställe i traktaten Pesachim i respektive Mishna, Tosefta, den babylonska Talmud, den palestinska Talmud. I den följande listan anger jag förkortningarna i alfabetisk ordning. De motsvarande traktaterna kommer emellertid i en helt annan ordning i textsamlingarna.

Abot		Chul	Chullin
Ar	Arakhin	Dem	Demai
AZ	Aboda zara	Ed	Eduyot
BB	Baba Batra	Er	Erubin
Bek	Bekhorot	Git	Gittin
Ber	Berakot	Hor	Horayot
Betsa		Kel	Kelim
Bik	Bikkurim	Ker	Keritot
BM	Baba Metsia	Ket	Ketubbot
BQ	Baba Qamma	Kil	Kilayim
Chag	Chagiga	Maas	Maaserot
Chal	Challa	Mak	Makkot

Makh	Makhshirin	RH	Rosh ha-Shana
MSh	Maaser Shenii	San	Sanhedrin
Meg	Megilla	Shab	Shabbat
Meila		Shebi	Shebiit
Men	Menachot	Shebu	Shebuot
Mid	Middot	Sheq	Sheqalim
Miqw	Miqwaot	Sota	
MQ	Moed Qatan	Suk	Sukka
Naz	Nazir	Taan	Taanit
Ned	Nedarim	Tam	Tamid
Neg	Negaim	TebY	Tebul Yom
Oh	Ohalot	Tem	Temurot
Orla		Uq	Uqtsin
Para		Yad	Yadayim
Pea		Yeb	Yebamot
Pes	Pesachim	Yoma	
Qid	Qiddushin	Zab	Zabim
Qin	Qinnim	Zeb	Zebachim

BIBLIOGRAFI

ABRABANEL

- 1920 *Sefer z'vah pesah. Ozar Perushim we-Ziyurim el Hagadah shel Pesach*. A compendium (in Hebrew) of authoritative commentaries and original illustrations on the Hagadah the narrative of Israel's redemption from Egypt for the Passover-night ritual ... by J.D. Eisenstein. New York

ALON, Gedaliah

- 1977 *Jews, Judaism and the classical world*. Transl. [...] by I. Abrahams. Jerusalem
- 1980 *The Jews in their land in the talmudic age (70-649 C.E.)*. Vol 1. Transl. and ed. by Gershon Levi. Jerusalem

AUDET, Jean-Paul

- 1958 *Esquisse historique du genre littéraire de la "bénédition" juive et de l'"eucharistie" chrétienne*. *RB* 65, 1958, 371-399

BACHER, Wilhelm

- 1965 *Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur*. 1-2. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt (urspr. utgåva Leipzig 1899-1905)

BAHR, Gordon J.

- 1970 *The Seder of Passover and the eucharistic words*. *NT* 12, 181-202

BARON, Salo Wittmayer

- 1958 *A social and religious history of the Jews*. 2nd ed., rev. and enlarged. 6. The Jewish Publication Society of America. Philadelphia

BEER, Georg

- 1912 *Pesachim (Ostern)*. Text, Übers. und Erklärung nebst einem textkritischen Anhang von Georg Beer. *Die Mischna. 2. Seder. Moëd. 3. Traktat*. Giessen

Berakoth

- 1960 *Berakoth*. transl. into English with notes, glossary and indices by Maurice Simon, under the editorship of I. Epstein. Foreword by J.H. Hertz. *Hebrew-English edition of the Babylonian Talmud*. The Soncino Press. London

BILLERBECK, Paul

- 1928 Exkurse zu einzelnen Stellen des Neuen Testaments. *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*. Von Hermann L. Strack und Paul Billerbeck. 4:2. München
- BLANK, Sheldon H.
1961 Some observations concerning Biblical prayer. *HUCA* 32, 75–90
- BOKSER, Baruch M.
1984 *The origins of the seder*. The Passover rite and early rabbinic Judaism. University of California Press. Berkeley
- DONIN, Hayim Halevy
1972 *To be a Jew*. A guide to Jewish observance in contemporary life selected and compiled from the Shulchan Arukh and responsa literature and providing a rationale for the laws and traditions. Basic Books. New York
- Ecclesiastico*
1968 Ecclesiastico. Testo ebraico con apparato critico e versioni greca, latina e siriana a cura di Francesco Vattioni. *Pubblicazioni del Seminario di Semitistica. Testi. 1*. Istituto Orientale di Napoli. Napoli
- ELBOGEN, Ismar
1911 Die Tefilla für die Festtage. *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*. 55, 1911, 426–446.
1962 *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*. 4. Aufl. Georg Olms Verlagsbuchhandlung. Hildesheim [Oförändrat nytryck av den tredje uppl. Frankfurt aM 1931]
- ELON, Menachem
1972 Ma'aseh. *EJ* 11, 641–649
- '*Enšiqłōpedyah talmūdīt*
1973ff '*Enšiqłōpedyah talmūdīt* ℓ^{•c}inyanē halakah b^a-^carikat Me'ir Berlin w[•]-š^elomoh Yōsef Zēwin. Mahadūrah š^eniyyah ^cim hōsafōt w^e-tiqūnīm. Y^erūšalayim
- EPSTEIN, J.N.
1960 *Diqdūq 'aramīt bavlīt*. ^carūk bidē ^c. Ṣ. Melamed. Magnes Press. Jerusalem
- ET *'Enšiqłōpedyah talmūdīt*
- FINKELSTEIN, Louis
1928–29 The birkat ha-mazon. *JQR* 19, 211–262

- 1938 The oldest midrash. Pre-rabbinic ideals and teachings in the Passover Haggadah. *HTR* 31, 291–317
- 1943 Pre-Maccabean documents in the Passover Haggadah. *HTR* 36, 1–38
- 1950–51 The origin of the Hallel. *HUCA* 23:2, 319–337
- 1970 The development of the Amidah. *Contributions to the scientific study of Jewish liturgy*. Ed. by Jakob J. Petuchowski, 91–177 (urspr. tryckt i JQR. NS 16, 1925–26)
- FISCHEL, Henry A.
- 1973 Rabbinic literature and Greco-Roman philosophy. *Studia post-biblica* 21. Leiden
- Gebetbuch*
- 1876 *Das Gebetbuch der Israeliten mit vollständigem, sorgfältig durchgesehenem Texte*. Neu übers. und erläutert von Michael Sachs. 10. vermehrte und verb. Aufl. Louis Gerschel Verlagsbuchhandlung. Berlin
- GINZBERG, Louis
- 1938–69 *The legends of the Jews*. 1–7. The Jewish Publication Society of America. Philadelphia (1909–38)
- GOLDBERG, Arnold
- 1979 Petiḥa und Ḥariza. Zur Korrektur eines Missverständnisses. *JSJ* 10, 213–218
- 1980 Versuch über die hermeneutische Präsupposition und Struktur der Petiḥa. *FJB* 8, 1–59
- GOLDIN, Judah
- 1968 "Not by means of an angel and not by means of a messenger". *Religions in antiquity*. Ed. by J. Neusner. Leiden, 412–425
- GOLDSCHMIDT, Ernst Daniel
- 1947 *Seder haggadah šel pesaḥ 'al pi minhag 'aškenaz úsfarad. múggah úm'vú'ar*. Hôša'at Šôqen. Jerusalem 1947
- 1969 *The Passover Haggada*. Its sources and history. (hebr.) Jerusalem
- 1971a Maḥzor Vitry. *Encyclopedia Judaica* 11, 736–738
- Grace*
- 1971 Grace after meals. *Encyclopedia Judaica* 7, 838–841
- HAAG, H.
- 1960 Pâque. *DB.S* 6, 1120–1149
- HAAVIO, Martti

- 1929 Kettenmärchenstudien 1. *FF Communications*. 88. Suomalainen Tiedeakatemia. Helsinki
- Hagada*
- 1983 *Hagada shel Pesach*. Ill. Lennart Rosensohn. Stockholm
- Haggada*
- 1954 *Haggada*. Berättelse om Israels uttåg ur Egypten för de båda första påskafstarna. Övers. med musikbilaga av Felix Saul. Den hebreiska texten efter Bambergers uppl., Frankfurt a.M. 1933. Ill. av Stanislaus Bender. Stockholm
- Haggadah*
- 1959 *The Haggadah*. A new ed. with English transl., introd., and notes by Cecil Roth. With drawings by Donia Nachshen. London
- HALBE, Jörn
- 1975 Passa-Massot im deuteronomischen Festkalender. *ZAW* 87, 147–168
- HALIVNI, David
- 1981 Bi 'urim bis'elot "mah nistanah". *Studies in aggadah, targum and Jewish liturgy in memory of Joseph Heinemann*. Ed. by J.J. Petchowski, E. Fleischer. Jerusalem, 67–74
- HEDEGÅRD, David
- 1951 *Seder R. Amram Gaon*. Part 1. Hebrew text with critical apparatus transl. with notes and introd. A.-B. Ph. Lindstedts Universitets-Bokhandel Lund
- HEINEMANN, Joseph
- 1960 The formula melekh ha-^colam. *JJS* 11, 177–179
- 1961 [Recension av:] GOLDSCHMIDT, E.D., The Passover Haggadah. Its sources and history. *Tarbiz* 30, 405–410
- 1962 Birkath ha-Zimmon and havurah-meals. *JJS* 13, 23–29
- 1964 Once again melekh ha-^colam. *JJS* 15, 149–154
- 1971 The proem in the aggadic midrashim. A form-critical study. *Scripta Hierosolymitana* 22, 100–122
- 1976 Prayer in the Talmud. Forms and patterns. Revised version of the Hebrew original [...]. English version by R.S. Sarason. *Studia judaica*. 9. Walter de Gruyter. Berlin
- HELLER, B.
- 1929 Bet Ha-Midrasch. *Encyclopaedia Judaica* 4, 410–415.

- HENNINGER, Joseph
 1975 Les fêtes de printemps chez les Sémites et la pâque israélite. *Études Bibliques*. Paris
- HILDESHEIMER, Ezriel
 1971 *Sefer Halakhot Gedolot*. Ad fidem codicum ed. prolegomnis et notis instruxit. 1. Mekize Nirdamim. Hierosolymis
- HOFFMAN, Lawrence A.
 1979 The canonization of the synagogue service. *University of Notre Dame Center for the Study of Judaism and Christianity in Antiquity*. 4. University of Notre Dame Press Notre Dame
- HYMAN, Aaron
 1964 *Toldoth tannaim ve'amoraim*. 1-3. Boys Town Jerusalem Publishers. Jerusalem [hebr. nytryck]
- 'ISH SHALOM, Meir
 1895 Me'ir 'ayin 'al seder w^e-haggadah šel lèlè pesaḥ. Vienna 1895
- KADUSHIN, Max
 1969 *A conceptual approach to the Mekilta*. New York
- KAPLAN, Zvi
 1972 Ben Zoma, Simeon. *EJ* 4, 576
- KOHLER, Kaufmann
 1970 The origin and composition of the Eighteen Benedictions with a translation of the corresponding Essene prayers in the Apostolic Constitutions. *Contributions to the scientific study of Jewish liturgy*. Ed. by Jakob J. Petuchowski, 52-90 (urspr. tryckt i HUCA 1, 1924)
- KOSMALA, Hans
 1967 Warum isst man Karpas am Sederabend? *Annual of the Swedish Theological Institute*. 5, 1967, 121-131
- KRAUSS, Samuel
 1966 *Talmudische Archäologie*. 1-3. Georg Olms Verlagsbuchhandlung. Hildesheim (nytryck av Leipzig 1910-12)
 1987 *Griechische und lateinische Lehnwörter im Talmud, Midrasch und Targum*. 1-2. Georg Olms Verlag Hildesheim (nytryck av Berlin 1898-99)
- KRONHOLM, Tryggve
 1974 *Seder R. Amram Gaon*. 2. The order of Sabbath prayer. Text edition with an annotated English transl. and introd. CWK Gleerup.

Lund

LEWIN, B.M.

1930 *Otzar ha-Gaonim*. Thesaurus of the Gaonic responsa and commentaries, following the order of the talmudic tractates. 3. Jerusalem

LIEBERMAN, Saul

1955 *Tosefta ki-fshutah*. 1. New York

1962 *Tosefta ki-fshutah*. 4. New York

[MAIMONIDES]

s.a. *Mišneh tôrah hû' ha-yad ha-ḥazaqah l-rabbênû Mošeh bar Maymôn*. s.l.

1961 *The Code of Maimonides*. Book three. *The Book of Seasons*. Transl. . . by S. Gandz and H. Klein. *Yale Judaica series*. 14. Yale University Press. New Haven

Mahzôr

1963 *Mahzôr Wiṭri l-rabbênû Šimḥah*. °Im tôsafôt, haggahôt, tiqqûnim ûv^eürim me'et Šim^eôn HalewiHôrôwiš. Jerusalem (ursprunglig utgäva s.a. s.l.)

MANN, Jacob

1970 Genizah fragments of the Palestinian order of service. *Contributions to the scientific study of Jewish liturgy*. Ed. by Jakob J. Petuchowski, 379–448 (urspr. tryckt i HUCA 2, 1925)

MAYER, G.

1982 YDH. *ThWAT* 3, 455–458.460–474

Mekhilta

1955 *Mekhilta d'Rabbi Šim^eon b. Jochai*. *The Louis M. and Minnie Epstein series* 2. Jerusalem

Mekilta

1976 *Mekilta de-Rabbi Ishmael*. Transl. by Jacob Z. Lauterbach. 1. *The JPS Library of Jewish Classics*. Jewish Publication Society of America. New York (1933)

METZGER, Mendel

1973 *La Haggada enluminée*. 1. Étude iconographique et stylistique des manuscrits enluminés et décorés de la Haggada du XIIIe au XVIe siècle. *Études sur la judaïsme médiéval*. 2. E.J. Brill. Leiden

MILLGRAM, Abraham E.

1975 *Jewish worship*. Philadelphia

Mô^eed

- 1959 *Seder Mō^ced. M^efūraš pīrūš ḥadaš, ^cim m^evū'ōt, hōsafōt w^e-hašla-mōt, bidē Ḥanōk 'Albeq.* Dvir. Jerusalem
- MOORE, George Foot
 1971 Judaism in the first centuries of the Christian era. The age of the Tannaim. 1–2. *Schocken Books* 294–295. New York (urspr. utgåva Cambridge, Mass. 1927–30)
- MOSER, Dietz-Rüdiger
 1975 Metrik, Sprachbehandlung und Strophenbau. *Handbuch des Volksliedes*. 2. Hrsg. von R.W. Brednich, L. Röhrich, W. Suppan. München, 113–173
- Nišmat*
 1971 Nishmat kol ḥai. *Encyclopedia Judaica* 12, 1176–1178
- Passover*
 1973 *Passover*. Ed. by Mordell Klein. Jerusalem
- Passover Haggadah*
 1973 *A Passover Haggadah*. The new Union Haggadah. Rev. ed. Prepared by the Central Conference of American Rabbis. Ed. by Herbert Bronstein. Drawings by Leonard Baskin. New York
- Pesahim*
 1967 Pesahim. Transl. into English with notes, glossary and indices by H. Freedman, under the editorship of I. Epstein. New ed. *Hebrew-English edition of the Babylonian Talmud*. The Soncino Press. London
- Rabbinic*
 1963 *A Rabbinic anthology*. Sel. and arr. with comments and introd. by C.G. Montefiore and H. Loewe. The World Publishing Company. Cleveland
- RABINOWICZ, Harry
 1972 Hamez, Sale of. *EJ* 7,
- RABINOWICZ, Louis Isaac
 1972 Mazzah. *EJ* 11,
- ROOTH, Anna Birgitta
 1965 *Folklig diktning*. Form och teknik. Almqvist & Wiksell. Stockholm
- SAFRAI, Shmuel
 1981 Die Wallfahrt im Zeitalter des Zweiten Tempels. *Forschungen zum jüdisch-christlichen Dialog*. 3. Neukirchen-Vluyn
- SARASON, Richard S.

- 1978 On the use of method in the modern study of Jewish liturgy. *Approaches to ancient Judaism*. [1 ...] ed. by William Scott Green. Missoula, 97–172
- SCHARBERT, J.
1973 BRK. *TWAT* 1
- SCHECHTER, Solomon
1970 Genizah specimens. *Contributions to the scientific study of Jewish liturgy*. Ed. by J.J. Petuchowski. New York, 373–378 (urspr. i JQR. OS, 10, 1898)
- Seder*
1972 *Seder Rav e Amram Ga'on. e Aruk umuggah e al-pi kitve-yad udfusim im haslamot, sinuye-nusha'ot bidê D.S. Goldsmid*. Moad Harav Qûq Jerusalem
- SEGAL, J.B.
1963 The Hebrew Passover from the earliest times to A.D. 70. *London Oriental series*. 12. Oxford University Press. London
- SEGAL, Mošeh Švi
1972 *Sefer Ben sira' ha-salem*. 2. uppl. Moad Bialiq. Jerusalem
- Siddur*
1978 *Siddur R. Saadja Gaon* [...] Edd. I. Davidson, S. Assaf, B.I. Joel. Rubin Mass. Jerusalem
- Sifre Deut*
1969 *Siphre ad Deuteronomium*. H.S. Horovitzii schedis usus cum variis lectionibus et adnotationibus edidit Louis Finkelstein. *Corpus Tannaiticum* 3:3:2. (Berlin 1939). New York
- SPANIER, A.
1934 Zur Formengeschichte des altjüdischen Gebetes. *MGWJ* 78
- STRACK, Hermann L. & STEMBERGER, Günter
1982 *Einleitung in Talmud und Midrasch*. 7. völlig neu bearb. Aufl. C.H. Beck. München
- TABORY, Joseph
1981 The Passover eve ceremony—an historical outline. *Immanuel* 12, 32–43
- Tosefta*
1981 *The Tosefta*. Second division: Moed (The order of appointed times). Transl. by Jacob Neusner. New York
- TOWNER, Wayne Sibley

- 1973 The rabbinic "enumeration of Scriptural examples". A study of a rabbinic pattern of discourse with special reference to Mekhilta d'R. Ishmael. *Studia post-biblica* 22, Leiden
- URBACH, Ephraim E.
 1968 *The Tosaphists*. Their history, writings and methods. (hebr.) Mōsad Bialik. Jerusalem
 1975 *The sages*. Their concepts and beliefs. Transl. ... by I. Abrahams. Magnes Press. Jerusalem
- VAUX, Roland de
 1961 *Ancient Israel*. London
- WAMBACQ, B.N.
 1976 Les origines de la Pesah israélite. *Biblica* 57, 206–224.301–326
 1980 Les Massôt. *Biblica* 61, 31–54
- WIESENBERG, E.J.
 1964 The liturgical term melek ha-^colam. *JJS* 15, 1–56
 1966 Gleanings of the liturgical term melek ha-^colam. *JJS* 17, 47–72
- Ya^caqob ben Ašer
 s.a. *Ṭûr 'Ôreaḥ ḥayyîm*. [...] Hōša'at M^e'ôrôt. Jerusalem
- YAARI, Abraham
 1960 *Bibliography of the Passover Haggadah from the earliest printed edition to 1960 with twenty five reproductions from rare editions and a facsimile of a unique copy of the first printed Haggadah in the Jewish National and University Library, Jerusalem*. Bamberger & Wahrman. Jerusalem
- YERUSHALMI, Yosef Hayim
 1975 *Haggadah and history*. Philadelphia
- ZEITLIN, Solomon
 1947–48 The liturgy of the first night of Passover. *JQR* 38, 431–460

1. NILS G. HOLM, *Heliga texter*. Instuderingsuppgifter vid läsning av heliga skrifter. Åbo 1983.
2. OWE WIKSTRÖM, *Mytens psykologiska funktion*. Ett tema i brevväxlingen mellan S. Freud och C.G. Jung åren 1906–1912. Åbo 1983.
3. GUNNAR GRÖNBLOM, *Dimensions of religiosity*. The operationalization and measurement of religiosity with special regard to the problem of dimensionality. Åbo 1984.
4. OWE WIKSTRÖM, *Hypnos, symboldrama och religion*. Religionspsykologiska studier kring "spontan religiositet", besatthet-exorcism och "inre helande". Åbo 1984.
5. NILS G. HOLM (red.), *Pingströrelsen och den karismatiska väckelsen*. Rapporter från ett seminarium i Åbo 1983. Åbo 1984.
6. NILS MARTOLA, *Judiska texter 1*. Judiska texter i svensk översättning. Åbo 1984.
7. NILS G. HOLM — TUOMO LAHTINEN, *Jordbegravning eller kremering?* En studie av gravskicket i Finland. Åbo 1985.
8. NILS G. HOLM — TUOMO LAHTINEN, *Arkkuhautaus vai tuhkahautaus?* Tutkimus hautaustavoista Suomessa. Turku 1985.
9. RENÉ GOTHÓNI, *Pāṭimokkha i strukturanalytisk belysning*. En religionshistorisk studie av de buddhistiska klosterreglerna i *Suttavibhaṅga*. Åbo 1985.
10. ULLA-LENA LUNDBERG, *Franciskus i Kökar*. Det lilla samhället möter den stora traditionen. Åbo 1985.
11. JOHN KRAFT, *The Goddess in the Labyrinth*. Åbo 1985.
12. PERTTI JÄRVINEN, *Droger och mystik*. En analys av drogforskning som behandlar förhållandet mellan "mystiska" upplevelser och drogupplevelser. Åbo 1985.
13. NILS G. HOLM, *Religionspsykologins grunder*. Åbo 1985.
14. KARL-JOHAN ILLMAN — TAPANI HARVIAINEN, *Judisk historia*. Åbo 1986.
15. NILS G. HOLM, *Scandinavian Psychology of Religion*. Åbo 1987.
16. NILS MARTOLA, *Kommentar till Påskhaggadan*. Åbo 1988.

Religionsvetenskapliga skrifter utgivna av Religionshistoriska institutionen vid Åbo Akademi, Gezeliusgatan 2, 20500 ÅBO, Finland. Tel. 921-654311. Red. Nils G. Holm.

ISBN 978-952-12-4173-4 (online)

ISSN 0780-1270

ISBN 951-649-499-4

Åbo Akademis kopieringscentral
Åbo 1988