

Mystiske tekster i tidlig jødisk og kristen tradisjon

TORLEIF ELGVIN (HØGSKOLEN I STAFFELDTSGATE, OSLO)

De senere årene er det publisert en rekke bøker om mystiske tekster i tidlig jødisk og kristen tradisjon. En del av disse vil bli kommentert i denne revyartikkelen. Mot slutten kommer jeg med noen kritiske religionsvitenskapelige synspunkter der primærtekster fra ulike historiske perioder dras inn i vurderingen.

I sin analyse av den kristne mystiske tradisjon definerer McGinn mystikk som forsøk på å oppnå en direkte, umiddelbar erfaring av Guds nærvær.¹ Alexander trekker videre frem tre sentrale trekk ved mystikk i ulike religioner:²

- 1) Mystikk oppstår fra den religiøse opplevelsen av et transcendent (guddommelig) nærvær.
- 2) Mystikeren ønsker intenst å oppnå et nært forhold til det guddommelige nærvær, et forhold som kan beskrives som «fellesskap» eller «enhet» (panteistiske systemer foretrekker «enhet», begge termer finnes i teistiske systemer).
- 3) Mystikk krever alltid en *via mystica*, en vei eller metode mystikeren bruker for å oppnå fellesskap/ forening med det guddommelige.

Da «engleliturgiene» fra Qumran ble kjent på 60-tallet, førte det til en radikal tidligdatering av jødisk mystikk. Rachel Elior og Philip Alexander har utgitt hver sin monografi der disse sabbatsoffersangene fra Qumran står sentralt. Eliors bok, som kom ut på hebraisk i 2002, er et spekulativ tematisk arbeid bygget rundt en sentral tese. Alexanders er en sober og tydelig gjennomgang av ulike «mystiske» tekster fra Qumran, primært

¹ B. McGinn, *The Foundations of Mysticism*. Vol. 1: *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism* (New York: Crossroad, 1991), xiii–xx.

² P. Alexander, *Mystical Texts* (London: T&T Clark, 2006), 8. Med punkt 3 går han utover McGinns definisjon.

tekster som reflekterer den jordiske gudstjenestes nære forhold til den himmelske menighet.³

En rekke nyere forskere har i kjølvannet av Scholem, Maier og Gruenwald⁴ analysert en tradisjonslinje av mystikere som får visjoner av den himmelske helligdom med Guds trone og engleskarene, med den prestelige profet Esekiel som startpunkt. Viktige tekster er de eldste deler av *1 Enok*, Daniel, en del Dødehavstekster, Johannes åpenbaring, og merkava/hekhalot-tekstene fra sen rabbinsk tid. Sabbatsoffersangene, som er funnet i syv kopier i Qumran og én på Masada, står sentralt i diskusjonen.

Forskerne skiller lag i spørsmålet om disse sangene ble forfattet i Qumranbevegelsen. Fletcher-Louis, Morray-Jones⁵ og Elijor ser sangene som det fremste uttrykk for Qumran-samfunnets ekklesiologi: Sangene ble utarbeidet etter at Den rette lærer forlot tempelet og makteliten i Jerusalem sammen med andre prester og levitter midt i 2. årh. fvt., da proto-fariseiske skriftlærde slo lag med makkabeerfyrstene. Yahad («Samfunnet» bak Qumrantekstene) sin tanke om menigheten som et åndelig tempel til erstatning for det fysiske tempel i Jerusalem ble utkrystallisert i disse sangene der den landflyktige menighet profilerer at det er den alene som står i kontakt med den himmelske forsamling.

Utgiveren av sabbatssangene, Carol Newsom, så opprinnelig disse sangene som et produkt av Yahad. Senere nyanserte hun dette: Sangene er eldre enn Qumran-samfunnet, men de ble adoptert av Qumran-samfunnet og påvirket flere av HaYahads egne tekster slik som 4QBerakhot. Alexander er mer spesifikk (nært Maier og Gruenwald): Fra tempelet tok Den rette lærer med seg ideen om en engleliturgi, og denne fikk ytterligere mening i Yahad. En tidligere versjon av disse sangene kan ha vært brukt som liturgi i tempelet, men den teksten vi kjenner er redigert i Yahad. Et tegn på dette er betegnelsen på dirigenten: Sangene er for

³ R. Elijor, *The Three Temples: On the Emergence of Jewish Mysticism* (Oxford and Portland: The Littman Library of Jewish Civilization, 2004/2005); Alexander, *Mystical Texts*.

⁴ G. Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkavah Mysticism, and Talmudic Traditions* (New York: Schocken, 1965); J. Maier, *Vom Kultus zu Gnosis. Studien zur Vor- und Frühgeschichte der 'jüdischen Gnosis': Bundeslade, Gottesthron und Märkabah*. (Salzburg: Otto Müller Verlag, 1964); I. Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism* (Leiden: Brill, 1980).

⁵ C.R.A. Morray-Jones, «The Temple Within: The Embodied Divine Image and its Worship in the Dead Sea Scrolls and Other Early Jewish and Christian Sources» i *SBLSP* (1998), 400–431; C.H.T. Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam: Liturgical Anthropology in the Dead Sea Scrolls* (STDJ, 42; Leiden: Brill, 2001).

Hamaskil (tilsynsmannen), som i andre tekster betegner Samfunnets prestelige leder. Her følger jeg Alexander langt på vei.

Elior ser Esekiel 1 som utgangspunkt for prestelig mystisk refleksjon om det himmelske tempel og Guds tronvogn. Hun viser til løver og palmer i Salomos tempel, og hevder at Esekiel gjør kjerubene og de hellige bilder og vesener i det jordiske og himmelske tempel til ett. Merkava-mysikken utkrystalliseres i prestelige sirkler på tre vendepunkt i historien der det jordiske tempel blir ødelagt:

- 1) I merkava-visjonen til den prestelige profet Esekiel, som hun konsekvent daterer *etter* det første tempels fall, selv om GT daterer hans kall til syv år før 587. For Esekiel og hans prestelige «skole» blir Guds tronvogn en himmelsk motpart til det jordiske tempel som var gått tapt.
- 2) Hos prestene som grunnla Qumran-bevegelsen midt i 2. årh. fvt., og som anså tempelet i Jerusalem som fallent og urent.
- 3) Hos prester etter det annet tempels fall i 70 evt. Disse utvikler merkava-tradisjonen som delvis integreres i den fremvoksende rabbinske bevegelse.

For perioden mellom Esekiel og Qumran postulerer Elior en kontinuerlig prestelig linje. Med Boccacini antar hun en splittelse blant prestene i 4. årh. fvt., mellom en proto-rabbinsk gruppe og en annen mer preget av profetisk og apokalyptisk tradisjon, som gir bakgrunn for Enokskriftene og Qumran-bevegelsen. Men først når avvikende prester former Yahad, blir Esekiels tronvisjon utgangspunkt for en karismatisk mystikk, der de troende lovsynger sammen med englene. Og det er en direkte kontinuitet mellom prestene fra Qumran og den senere merkava-mystikken.

Ifølge Elior erstattet Qumran-prestene og deres forgjengere (de som forfattet Enokskriftene og *Jubileerboken*) det jordiske tempelet med tre mystiske realiteter: 1) den himmelske tronvogn; 2) Solkalenderen som bærer den himmelske hellige tid; 3) Menighetens engleliturgi og dyrkelse av tronvogn-skikkelsene, som blir en prototype på den himmelske gudstjeneste.

Et gjennomgående trekk ved Eliors bok er at tekstene tilpasses hennes overordnede teori. I sin argumentasjon biter hun stadig seg selv i halen. Devorah Dimant har i tidsskriftet *Zion* 4/2006 demonstrert at Elior, som er ekspert på middelaldermystikk, ikke behersker Qumran-tekstene. Eksempelvis gjør hun den daglige liturgi, 4QWords of the Luminaries, til et tidlig eksempel på mystikken innenfor Yahad, selv om Chazon har

demonstrert at dette er et pre-Qumransk skrift: Ett av håndskriftene er fra før 150 fvt., og til forskjell fra Yahad-skriftene ser Words of the Luminaries hele Israel som Guds menighet. Også Himmelfarb har slaktet Eliors bok som ser jødisk mystisk tradisjon som et rent prestelig prosjekt blant prester som har mistet sin base i tempelet.⁶

Jeg vil videre innvende mot Eliors hovedtese at ideene om den himmelske helligdom og Jahves himmelske hoff er reflektert i mange bibelske tekster som er eldre enn Esekiel, og som ikke bare er prestelig preget. Blant disse kan nevnes profetiske eller visjonære tekster som Jes 6; 1 Kong 22:17–22; Jer 23:18; og teofanitekster som taler om Jahve som åpenbarer seg fra Sinai med sitt englefølge (5 Mos 33:2; Dom 5:5f; Ps 68:8–9.18; Hab 3:3; kfr. 2 Mos 24:9–11). Ideen om en on-line kontakt mellom den jordiske og den himmelske helligdom er eldre enn GT-tekstene selv, den er velkjent fra sumerisk og akkadisk tempelbygging og tempelkult. Levenson har vist til levittiske salmer (bl.a. Sal 11) som viser en lengsel etter karismatiske visjoner av Gud i tempelet.⁷

Med Alexander regner jeg med at Yahads engleliturgier og «himmelske ekklesiologi» enklere forklares som en utvikling av tradisjoner fra det før-makkabeiske tempel. Beslektede ideer finner vi i flere liturgiske tekster som sannsynligvis har vært sunget i tempelet lenge før Qumran-bevegelsen skilte seg ut:

- 1) Sabbatsliturgien i Words of the Luminaries reflekterer det trefoldige «hellig» fra Jes 6, og beskriver «hvelvingens engler» (kfr. Esek 1:22–26 og 2 Mos 24:9–11) som lovsynger sammen med himmel, jord og den dype avgrunn (4Q504 1–2 vii).
- 2) I 4Q88Apostrophe to Judah synger himmel og jord med samstemmig jubel, og stjernene istemmer Judea-folkets lovsang under festene i tempelet.
- 3) 11QPs^a Hymn to the Creator integrerer Jes 6 og Esek 1 i sin skildring av lovprisende engler rundt Guds trone på en måte som ligger sabbatsoffer-sangene nær.
- 4) En annen før-makkabeisk tekst som bevarer både didaktisk og hymnisk materiale, 4Q301 (4QMysteries^c?), utviser flere paralleller til langt senere

⁶ M. Himmelfarb, «Merkavah Mysticism since Scholem: Rachel Elior's *The Three Temples*» i P. Schäfer (red.), *Wege Mystischer Gotteserfahrung: Judentum, Christentum und Islam* (München: Oldenburg, 2006), 19–36.

⁷ J. Levenson, «The Jerusalem Temple in Devotional and Visionary Experience» i A. Green, (red.), *Jewish Spirituality* (London: SCM, 1989), vol. 1, 32–61.

hekhalot-tekster. Selv ser jeg en levittisk tradisjonslinje gjennom hele det annet tempels tid og frem til Hebreerbrevet og Johannes åpenbaring.⁸

For Alexander må det være en bredere prestelig tradisjon enn Qumran-bevegelsen som bærer denne tempelmystikken inn i den rabbiniske periode. Det er ikke tilfeldig at ideen om det himmelske tempel og engleliturgier bæres videre etter år 70, og gjenspeiles i hekhalot-tradisjonen og enkelte rabbiniske tekster (særlig *b.Hagigah* 11a–16a) som taler om mystiske erfaringer og visjoner av den himmelske virkelighet. Alexander finner innflytelse fra denne prestelige tradisjonen i tidlig kristen tradisjon, reflektert i skrifter som Hebreerbrevet, Kolosserbrevet og Joh. åp. 4–5.

Alexander regner med at Qumran-menigheten i sin liturgiske virkelighet erfarte *unio mystica*, en liturgisk erfart mystisk forening med englene i den himmelske helligdom.⁹ Når de synger sabbatsoffersangene, løftes deltagerne til den himmelske virkelighet i en charismatisk/visjonær opplevelse. I en annen artikkel har Alexander kombinert Qumran-tekster med Pseudo-Dionysios Areopagiten fra 6. årh. evt. for å få en dypere forståelse av den mystiske erfaring i Qumran.¹⁰ Her kommer hans kjennskap til middelaldermystikk til nytte.

Også andre tekster brukt i liturgien stimulerte de mystiske erfaringer i Samfunnet: Når «Teacher hymns» fra Takkesalmene eller «Self-Glorification Hymn» ble fremført i menigheten ville medlemmene erfare at de selv hadde del i Lærerens (og hans etterfølger Hamaskil's) unike forbindelse med den guddommelige virkelighet.¹¹

⁸ T. Elgvin, «The Use of Scripture in 1Q/4QMysteries» i E.G. Chazon og B. Halpern-Amaru (red.), *New Perspectives on Old Texts: Proceedings of the Tenth International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, 9–11 January, 2005* (STDJ, 88; Leiden: Brill, 2010), 117–131. Om en videre tradisjon reflektert i en rekke GT- og Qumran-tekster, se T. Elgvin, «Temple Mysticism and the Temple of Men» i C. Hempel (red.), *The Dead Sea Scrolls: Text and Context* (STDJ 90, Leiden: Brill: 2010), 227–242.

⁹ *Mystical Texts*, 101–112. Om liturgiens formative kraft, se R.L. Grimes, *Beginnings in Ritual Studies* (rev. edn, Columbia: University of South Carolina Press, 1995), 51–53; R.A. Rappaport, *Ritual and Religion in the Making of Humanity* (Cambridge, Cambridge University Press, 1999), 104–138.

¹⁰ «The Qumran Songs of the Sabbath Sacrifice and the Celestial Hierarchy of Dionysios the Areopagite: A Comparative Approach», *RevQ* 22 (2006): 349–372.

¹¹ *Mystical Texts*, 85–90, 101f. Slik også S.L. Sanders, «Performative Exegesis» i A.D. DeConick (red.), *Paradise Now: Essays on Early Jewish and Christian Mysticism* (Atlanta: SBL, 2006), 57–79, her 74–76. Men ikke alle følger Alexander her (se nedenfor om Schäfer).

Peter Schäfers bok er det mest systematiske verket av de som behandles her.¹² Her oppsummerer forfatteren mange års forskning og presenterer en grundig gjennomgang av tekster fra Esekiel til hekhalot-litteraturen. Han kombinerer god utleggelse av enkelttekster med tydelige kronologisk-systematiske linjer. Innledningskapitlet setter problemstillinger og forskningssituasjonen i profil. Schäfer begynner med Esekiel, som han ser som hovedkilde og -inspirasjon for tidlig jødisk mystisk tradisjon. Han viser kort til enkelte andre GT-tekster (Jes 6; 2 Mos 24:11; 1 Kg 22), men får ikke godt nok frem hvordan Esekiel bygger på tidligere tradisjon. Esekiel befinner seg antagelig i en ekstatiske, mystisk bevissthetstilstand under sin visjon.

Behandlingen av det arameiske Levi-dokumentet er for skjematisk. Det er en tydelig tradisjonslinje fra dette Levi-testamentet funnet i Qumran og frem til Levis testamente, som er innbakt i det jødekrigstid redigerte Tolvpatriark-testamentet fra 2. årh. evt. For Schäfer representerer Arameisk Levi en kritikk av forfallet i det fungerende aronittiske presteskap i det annet århundre, og som derfor proklamerer håpet om en endetidig øversteprest. En slik kritisk linje finner vi i andre Levi-dokumenter fra Qumran (4Q541) og i De tolv patriarkers testamente. Men det tidlige arameiske Levi-testamentet ønsker tvertimot å legitimere det aronittiske presteskap når det bringer informasjon som «burde vært med» i Skriften. Det beretter om Levis åpenbaringsvisjon som formidler Guds innsettelse av ham og hans ætt i presteembedet.

I sin behandling av tronvisjonene i Daniel 7 og *1 Enok* 14 overser Schäfer den beslektede tronvisjonen i Kjempenes bok (EnochGiants; 4Q530 ii). Med Himmelfarb er han kritisk til Rowlands tese om at forfatterne bak Enok-tekstene selv har slike karismatiske erfaringer som de tillegger Enok.

Schäfer skjeler med rette mellom *visjoner* av den himmelske helligdom og tekster som skildrer et individs *oppstigning* til himmelen. Det siste finner han først bevitnet i Enok-tradisjonen fra sent i 3. årh. og videreutviklet i billedtalene (kap 37–71, sent 1. årh. fvt.), *2 Enok* (1. årh. evt.), Paulus i 2 Kor 12:1–5¹³ og fire skrifter fra ca år 100 evt. (*Asc. Isa*,

¹² P. Schäfer, *The Origins of Jewish Mysticism* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2009).

¹³ Denne teksten avspises med ni linjer i en fotnote, men Schäfer har behandlet den grundigere tidligere: «New Testament and Hekhalot Literature: The Journey into Heaven in Paul and Merkavah Mysticism», *JJS* 35 (1984): 19–35. Til forståelsen av 2 Kor 12 på bakgrunn av apokalyptiske og visjonære jødiske tekster, se C. Rowland og C.R.A. Morray-Jones, *The Mystery of God: Early Jewish Mysticism and the New Testament* (CRINT 12, Leiden: Brill, 2009), 137–141, 341–419; A.F. Segal, *Paul the Convert: the Apostolate and*

Joh. åp., samt Abraham- og Sefanja-apokalypsene). Schäfer forutsetter at det aller helligste er tomt i 2. årh. fvt.¹⁴ Dét blir en katalysator for Enok-sirklenes konsentrasjon om det himmelske tempel.

I denne idetradisjon står *Ascensio Isaiah* som lar Jesaja stige opp til himmelen, der han forvandles til en englelik skikkelse og i en form for transe får skue Faderen og Kristus, tett på men likevel adskilt fra det guddommelige. Denne bokens budskap gjelder individuell eskatologi; sjelens håp om etter døden å få følge i Jesajas fotspor. Schäfer diskuterer ikke hvorvidt forfatterkretsen bak skriftet selv hadde slike visjonære erfaringer. Her savner jeg en interaksjon med nyere forskning til dette skriftet, som nå antas å reflektere profetiske sirkler med jødekristen bakgrunn rundt 100 evt.¹⁵ Behandlingen av *Asc. Isa.* tyder på at Schäfer ikke har brukt mye energi på profetismen i tidlig kristendom.

Til forskjell fra Alexander finner Schäfer ikke noen *unio mystica* i Qumran-tekstene. Sangerne forteller ikke at de erfarer et ekstatisk møte med Gud. Schäfer finner i Qumrantekstene bare en *unio liturgica*, der *menigheten* erfarer fellesskap med englene. Dette står i kontrast til hekhalot-tekstene, der det alltid er et individ som «stiger ned til Guds tronvogn». Et unntak blant Qumran-tekstene er Self-Glorification Hymn

Apostasy of Saul the Pharisee (New Haven: Yale University Press, 1990), 34–71; Morray-Jones, «Paradise Revisited (2 Cor 12:1–19): The Jewish Mystical Background of Paul's Apostolate», *HTR* 86 (1993): 177–217, 265–292; og ikke minst B.J.L. Peerbolte, «Paul's Rapture: 2 Corinthians 12:2–4 and the Language of the Mystics» i F. Flannery, C. Shantz, og R.A. Werline (red.), *Experientia, vol. 1. Inquiry into Religious Experience in Early Judaism and Early Christianity* (Atlanta: SBL, 2008), 159–176.

¹⁴ *Origins*, 66f. Her savner jeg en referanse til *t.Kippurim* 2.14, som beretter om stenen paktskisten sto på, «inntil den ble tatt bort», og en diskusjon om når paktskisten forsvant fra helligdommen. Denne utlegger ser templets ødeleggelse i 587 som den sannsynlige slutten for paktskistens historie. I så fall er savnet av paktskisten en lite sannsynlig forklaring på Enok-tekstenes kritikk av tempelet i Jerusalem.

¹⁵ Skildringen av Jesajas profet-sirkel reflekterer forfatterens krets. Han er anfeltet over svekkelsen av profetien i menighetene (kfr. 2:7–11; 3:28; 6:3–6, 14). Se M.J. Knibb, «Isaianic Traditions in the Apocrypha and Pseudepigrapha» i C.C. Broyles og C.A. Evans (red.), *Writing and Reading the Scroll of Isaiah. Studies of an Interpretive Tradition* (Leiden: Brill, 1997), 633–650, her 637–638; M. Pesce, «Presupposti per l'utilizzazione storica dell' *Ascensione di Isaia*: Formazione e tradizione del testo, genere letterario; cosmologia angelica» i M. Pesce. (red.), *Isaia, il Diletto e la Chiesa* (Brescia: Paideia, 1993), 13–76; R.G. Hall, «The Ascension of Isaiah: Community Situation, Date, and Place in Early Christianity», *JBL* 109 (1990): 289–306; E. Norelli, *Ascensio Isaiae: Commentarius* (Turnhout: Brepols, 1995), 37–44; idem, *Ascension du prophete Isaie* (Turnhout: Brepols, 1992), 12–29, 66–78; J. Knight, *The Ascension of Isaiah* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995), 13, 31–38; T. Elgvin, «Jewish Christian Editing of the Old Testament Apocrypha» i O. Skarsaune og R. Hvalvik (red.), *Jewish Believers in Jesus: The Early Centuries* (Peabody, Mass: Hendrickson, 2007), 278–304.

(4Q491/471a), en hymnisk tekst i 1. persons form, der sangeren ser seg selv i en høy stilling i himmelen. Schäfer tolker hymnens imaginære subjekt som den avdøde Rettferdighetens Lærer, lokalisert i himmelen i englenes forsamling mens man venter på hans gjenkomst som endetidens messianske øversteprest. Dermed belegger hymnen ingen aktiv mystisk erfaring i menigheten. Og han vil kvalifisere Alexanders påstand at denne hymnen representerer mystikkens «communion or union with the divine». I Qumran-Samfunnets uttalte monoteisme finner vi ingen mystisk «enhet» mellom mennesker og Gud (i dette støtter jeg Schäfer fullt ut).

Men jeg vil påpeke at også velsignelsen av øverstepresten i 1QSb (Velsignelsesregelen) IV tillegger ham en rolle i den himmelske helligdom (Schäfer forveksler velsignelsen til alle prestene i 1QSb III og den som er rettet til øverstepresten i 1QSb IV–V). Med Alexander vil jeg heller føre tradisjonen om prestens liturgiske plass i den himmelske helligdom tilbake til tradisjoner i det før-makkabeiske tempel enn å se det som nyskapende erstatningsteologi hos frustrerte Qumranprester drevet i eksil fra Jerusalem (mot Elior, Morray-Jones og Fletcher-Louis). Alexander poengterer at ideen om et himmelsk tempel som parallell til det jordiske er en tidlig-orientalsk ide som skulle legitimere det jordiske tempelet, *ikke* kritisere det.¹⁶ Schäfer kommer heller ikke til rette med at Self-Glorification Hymn, bevart i to resensjoner, også er integrert i to eksemplarer av Takkesalmene, og derfor har en skapende liturgisk kraft i forsamlingens liv.

Schäfer argumenterer overbevisende for at sabbatsoffersangenes høydepunkt ikke er beskrivelsen av det himmelske tempel i sang 12, men englenes prestelige offertjeneste i den siste sangen, sang 13. Dette står i skarp kontrast til hekhalot-tekstene, og problematiser Morray-Jones' utleggelse av sabbatssangene nettopp i lys av hekhalot-teksternes visjoner av Guds tronvogn ("The Temple Within"). Her stiller Schäfer radikale spørsmålsteget ved Morray-Jones' metodiske utgangspunkt, å tolke sabbatliturgier fra det annet tempels tid og nytestamentlige tekster i lys av hekhalot-tekster fra sen rabbinisk tid.¹⁷ Det forblir problematisk og anakronistisk å tolke Lagerlöf i lys av Guillou! Men Schäfer har lest tekstene for raskt når han ikke finner noen *unio liturgica et angelica* i sabbats-

¹⁶ Referert av Schäfer, *Origins*, 67, note 55.

¹⁷ Schäfer bryter med en rekke forskere som drar for enkle tradisjonslinjer fra sabbatssangene til hekhalot-tekstene (Newsom, J. Baumgarten, Schiffman, Davila, Elior, Alexander, Morray-Jones).

sangene (dét finner han i Hodayot, Krigrullen og andre Qumrantekster).¹⁸ En av sangene skjelner klart mellom de gudlike engler og de jordiske sangere som tiltales, som skal synge *med* sine himmelske partnere, de som ser Guds ansikt (4Q403 1 i 36–37).¹⁹

Syng med glede, dere som gleder dere over å kjenne ham,
 syng *med* de gudlike i deres prakt.
 Betrakt hans ære *med* alle som synger og tilber.
 Syng hans prakt *med* alle som ser hans ansikt!

Schäfer er på hjemmebane når han kommer til rabbinske tekster og Merkava-mystikken. Argumentasjonen er detaljert og solid, og konklusjonene er vanskelige å bestride. Linjene fra tidligere jødisk tradisjon til hekhalot-litteraturen og sen rabbinsk tradisjon kan nå trekkes tydelig. I de rabbinske tekstene som ofte regnes som mystiske, finner Schäfer andre agendaer enn i merkava-tekstene. Rabbinerne er opptatt av å *eksegere* Esekiel-teksten om Guds tronvogn, ikke av å skue den i en mystisk eller ekstatisk opplevelse. Men den siste versjonen av flere rabbinske fortellinger, den vi finner i den babylonske talmud, avslører interaksjon med hekhalot-miljøer og «polering» av merkava-tekster og -tradisjoner.

Merkava-tekstene blir av Schäfer plassert i periferien av de rabbinske miljøer i sen rabbinsk og etter-rabbinsk tid. De som «går ned til Guds tronvogn» fokuserer ikke på visjonen av Gud og har ingen tanker om «deification» eller «divinization» (mot E. Wolfson og C. Fletcher-Louis), men er først og fremst engasjert i englenes liturgi. Hekhalot-tekstenes

¹⁸ C. Newsom treffer tekstene bedre: «This ideal realm is made vividly present through the human community's act of worship in invoking the angelic praise and describing it in sensuous and evocative language»; «He has Established for Himself Priests: Human and Angelic Priesthood in the Qumran Sabbath *shirot*», i L.H. Schiffman (red.), *Archaeology and History in the Dead Sea Scrolls* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1990), 100–120, her 117.

¹⁹ M. Weinfeld finner tanken om å synge sammen med englene i en rekke tekster fra det annet tempels tid: «The Heavenly Praise in Unison» i I. Seybold (red.), *Festschrift für Georg Molin an seinem 75. Geburtstag* (Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1983), 427–437, repr. i Weinfeld, *Normative and Sectarian Judaism in the Second Temple Period* (LSTS, 54; London: T&T Clark, 2005), 45–52; idem, «The Angelic Song over the Luminaries in the Qumran Texts» i D. Dimant og L.H. Schiffman (red.), *Time to Prepare the Way in the Wilderness* (Leiden: Brill, 1995), 131–157. Se videre E.G. Chazon, «Liturgical Communion with the Angels at Qumran» i D. Falk et al. (red.), *Sapiential, Liturgical and Poetical Texts from Qumran* (STDJ, 35; Leiden: Brill, 2000), 95–105; idem, «Human and Angelic Prayer in Light of the Dead Sea Scrolls» i E.G. Chazon (red.), *Liturgical Perspectives: Prayer and Poetry in Light of the Dead Sea Scrolls* (STDJ, 48; Leiden: Brill, 2003), 35–47.

hovedbudskap er Guds fortsatte kjærlighet til Israel, og mystikerens visjon og del i den himmelske liturgi er det fremste tegn på hele Israels forløsning i en tid uten tempel.

Shiur Koma-tekstene, som beskriver de uendelige dimensjonene på Guds kropp, er sene tekster innen hekhalot-tradisjonen. Et tidligere stadium er spekulasjoner om gigantiske engler. Det polemiske møte med kirkens kristologi fører til en spissing av denne motivtradisjonen: Det er bare én, nemlig Gud selv, som kan tenkes å ha slike dimensjoner. Schäfers datering og forståelse av disse tekstene problematiserer Morray-Jones tilretteleggelse av denne tekstradisjonen som bakgrunn for nytestamentlige motiver. Troningen av Enok/Metatron til Guds visekonge i *3 Enok* er ingen bakgrunn for nytestamentlig kristologi. *3 Enok* er redigert i Babylonia mellom 700 og 900 og formidler en bevisst respons til kirkens kristologi, eksemplifisert i Fil 2:6–11.²⁰

Jeg har anført uenighet med Schäfer på enkelte punkter, men hans bok vil bli stående som et viktig referanseverk fremover. Schäfers prosjekt er litterært. For ham forblir det utilgjengelig hvorvidt tekstenes opphavsmenn har hatt mystiske erfaringer, selv om han ikke kan utelukke det (særlig i Esekiels tilfelle). Derfor begrenser han seg bevisst til å diskutere tekstene som eksegetiske og teologiske skriftlærde produkter, og bevarer en viss avstand til Ginns og Alexanders definisjon av mystikken, som han brukte som utgangspunkt i innledningskapitlet.

Steve Mason's Ph.D.-avhandling fra Notre Dame er en god gjennomgang av Hebreerbrevets bakgrunn i jødiske tekster som forutsetter en nær linje mellom den jordiske og himmelske menighet, mellom det jordiske og det himmelske tempel.²¹ Hans behandling av Self-Glorification Hymn er tynn. Mason tar bare utgangspunkt i den korteste versjonen av sangen, og denne tekstens potensiale for hans diskusjon kommer ikke til sin rett.

Tre Qumranskrifter ser på Melkisedek som en overengel i Guds helligdom, med prestelige, dømmende og forløsende funksjoner (Visions of Amram, Sabbatsoffersangene [begge tidlig 2. årh. fvt.], 11QMelchizedeq [tidlig 1. årh. fvt.]). Det har vært uenighet blant forskerne om Hebreer-

²⁰ *Origins*, 315–327 (mot Morray-Jones og Davila). Her går Schäfer i fotsporene til Jacob Neusner og Israel Yuval, som begge har påvist hvordan den polemiske relasjon til kirken blir formativ i rabbinisk jødedom. Se også Schäfer, *Die Geburt des Judentums aus dem Geist des Christentums* (Tübingen: Mohr-Siebeck, 2010).

²¹ S. Mason, 'You Are a Priest Forever': *Second Temple Jewish Messianism and the Priestly Christology of The Epistle to the Hebrews* (STDJ, 74; Leiden: Brill, 2008).

brevet tenker på lignende vis om Melkisedek²² eller om brevet bare eksegerer 1 Mos 14.²³ Etter Mason er det vanskelig å bestride at Hebr 7 forstår Melkisedek som en overengel med prestelig tjeneste i det himmelske tempel, og som derfor fremstår som en *typos* for Kristus.²⁴ Om det er slik at den eksisterende prestelige tradisjonen tolket 1 Mos 14 om et jordisk besøk av en himmelsk Melkisedek (slik Hebr 7 etter min mening gjør), blir forbildet for Kristi inkarnasjon enda tydeligere.

To profilerte mystikk-forskere ga i 2009 ut det omfangsrike verket *The Mystery of God: Early Jewish Mysticism and the New Testament*, bind 12 i CRINT-serien.²⁵ Dette er et dristig bind med spekulative ansatser, noe som anføres også i forordet av seriens utgivere, Thomson og van der Horst. Boken er delt i tre. Rowlands bruk av apokalyptiske og visjonære jødiske tekster som bakgrunn for NT (3–215) virker bedre fundert enn Morray-Jones vandring fra sene hekhalot-tekster (219–498) og fra de mystisk-spekulative tekstene om Guds enorme kroppsdimensjoner (*shiuir koma*, 501–610) inn i NT.

Rowland gir en innføring i apokalyptiske tekster fra det annet tempels og rabbinsk tid, og drar samtidig linjer til NT. En rekke nytestamentlige forfattere viser til eller er avhengige av skrifter i 1. Enok, og Rowland drar linjer som er viktige for nytestamentlige eksegeter. Når billedtalene i kap 37–71 nå dateres før Kr.f., er visjonene av den himmelske Menneskesønn i kap 46–53, 70–71, en nødvendig bakgrunn for evangelienes ord om endetidens Menneskesønn.²⁶ Både Rowland og Schäfer viser at Johannes

²² Slik H.W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews: A Commentary on the Epistle to the Hebrews* (Philadelphia: Fortress, 1989), 186–215; A. Aschim, «Melchizedek and Jesus: 11QMelchizedek and the Epistle to the Hebrews» i C.C. Newman, J.R. Davila og G.S. Lewis (red.), *The Jewish Roots of Christological Monotheism: Papers from the St. Andrews Conference on the Historical Origins of the Worship of Jesus* (SupJSJ, 63; Leiden: Brill, 1999), 129–147; T. Elgvin, «From Earthly to the Heavenly Temple. Lines from the Bible and Qumran to Hebrews and Revelation» i C.A. Evans (red.), *The World of Jesus and the Early Church* (Peabody, MA: Hendrickson, 2011), 23–36.

²³ Slik senest G. Granerød, «Melchizedek in Hebrews 7», *Biblica* 90 (2009): 188–202.

²⁴ Rowland har en grunn lesning av 11QMelchizedeq: «So once again, as in 1 En 71 and 3 Enoch, we have a human figure exalted to a position of glory in heaven and exercising the divine office of judgment»: *Mystery of God*, 54, 70, 169f.

²⁵ Rowland, Morray-Jones, *Mystery of God*.

²⁶ *Ibid.*, 34–61, 109–113. Under Enok-kongressen i Camaldoli i 2005 gikk de fleste foredragsholderne muntlig inn for en slik tidligdatering av billedtalene, og det samme ble bekreftet av Daniel Boyarin under Enok-kongressen i 2011.

åpenbaring må forstås innen rammen av tidlig-jødiske apokalyptiske tekster, visjoner og oppstigningsberetninger.²⁷

Sabbatsoffersangene er viktige for Morray-Jones, som ser deres opphav i Qumran-Samfunnet. Bokens lange tilblivelsestid er antagelig årsak til at Alexanders *Mystical Texts* ikke finnes i bibliografien, og at tekster fra Pseudo-Ezekiel siteres etter tidlige publikasjoner av Strugnell og Dimant, ikke fra *DJD*-utgaven av disse tekstene (2001). På flere punkter er verket altså ikke oppdatert med de senere års forskning.

Også Rowlands del preges av *parallellomania*, der rabbiniske tekster samt *3 Enok* (!) for lettvalt bringes inn for å belyse avsnitt i NT. En rabbinisk fortelling om en tannaitisk rabbi som i en eksegetisk diskusjon om 1 Mos 1 «ser» Ånden sveve som en due mellom vannet der oppe og vannet der nede, første gang belagt i Tosefta (4. årh), bringes inn som relevant for synoptikernes beretning om Jesu dåp. Men det er mye spennende «food for thought» i avsnittene om transfigurasjonen, Johannes åpenbaring, Paulus, *Ascensio Isaiah* og 1 Peter.

Morray-Jones gir en grundig innføring i merkava- og *shiur-koma*-tradisjonene. Han bruker mye plass til å tidligdatere disse tradisjonene og plassere dem sentralt innenfor synagogen og den fremvoksende rabbiniske bevegelse.

The compilers and redactors of the ‘mainstream’ [rabbinic] sources had their own agendas, which they sought to impose on the materials that they had inherited ... [I]n several places, the hekhalot compilers and redactors have preserved those traditions in their earlier and more authentic forms. This is certainly true of ‘Four Entered Paradise,’ which embodied a claim made by or on behalf of Akiva that he, like the prophet Ezekiel, had made the visionary ascent to the heavenly temple in the years following the destruction of its earthly counterpart ... the redactor of the talmudi ‘mystical collection’ appropriated that claim and subordinated to the authoritative community of the Sages (*hakhamim*). However, the tradition out of which that claim emerged was older than the emerging orthodoxy and had other offspring, including the messianic community of the mystic and apostle Paul.

[T]he *shiur koma* recensions, although heavily censored by their redactors, preserve very ancient traditions indeed ... the suppressed tradition of the enthroned Youth-Messiah must be at least as old as the Tannaitic period. All the evidence points to the late first or early second century as the pe-

²⁷ Ibid., 63–97; Schäfer, *Origins*, 103–111. Se også T. Elgvin, «Priests on Earth as in Heaven: Jewish Light on the Book of Revelation» i F. Garcia Martinez (red.), *Echoes From the Caves: Qumran and the New Testament* (STDJ, 60; Leiden: Brill, 2009), 257–278.

riod when the process of suppression was initiated. The tradition itself must, therefore, be pre-rabbinic.²⁸

Dermed begrunnes det at disse tekstene er relevant bakgrunn for en rekke nytestamentlige tekster.²⁹ Også Rowland tidligdaterer de visjonære merkava-tradisjonene til tannaitisk tid ved hjelp av *m.Hagiga* 2.1:³⁰

... the work of creation ... may not be expounded by/to two, nor the Merkavah by/to an individual, unless he is wise and understands on his own. Anyone who gazes at four things, it would be merciful to him if he had not come into the world: what is above and what below, what is before and what after. Anyone who has no concern for the honor of his creator, it would be merciful to him if he had not come into the world.³¹

I sin bok argumenterer Schäfer derimot godt for at avsnittet *ikke* har mystiske visjoner for øye, men spekulativ eksegese: Rabbinisk diskusjon om skapelsen og hva som var før skaperordet eller om Guds trone kan skade Guds ære.³² Schäfers mer konsise behandling av og sendatering av merkava-tekstene virker bedre fundert enn Morray-Jones' detaljerte analyser. Det forblir derfor problematisk å lese Paulus' mystikk og himmelvisjon i 2 Kor 12 på bakgrunn av hekhalot-tekstene.³³

To grupper i Society of Biblical Literature har publisert samlebind som ønsker å bryte nytt land.³⁴ *Paradise Now* samler opp studier fra fra SBL's gruppe om tidlig jødisk og kristen mystikk fra 1995 av, mens *Experientia* representerer første publikasjon av en gruppe etablert i 2005 som arbeider med religiøs erfaring i tidlig jødisk og kristen tradisjon. Her er man ikke redd for å utforske ekstase, transe, «altered state of consciousness»³⁵ og kroppens rolle i religiøse erfaringer. Begge bøker inneholder både fenomenologiske og psykologiske studier samt tekstlige arbeider.

²⁸ *Mystery of God*, 497f, 542.

²⁹ Slik også DeConick, *Paradise Now*, 11–14.

³⁰ *Mystery of God*, 23–28.

³¹ Oversettelse Schäfer, *Origins*, 180–181.

³² *Origins*, 180–185.

³³ Slik bl.a. Segal og Morray-Jones gjør (se note 13).

³⁴ A.D. DeConick (red.), *Paradise Now: Essays on Early Jewish and Christian Mysticism* (Atlanta: SBL, 2006); *Experientia* (2008).

³⁵ «Altered state of consciousness» karakteriseres av 1) experienced loss of personal boundaries, 2) experience of wholeness (unity), 3) experienced loss of temporality: Peerbolte, «Paul's Rapture», 169.

I *Paradise Now* gir DeConick en god innledning til temaet mystikk og mystiske tekster. Man forundres dog over noen spekulative ansatser og hennes positive vurdering av Eliors *Three Temples*.³⁶ Så følger tre lesverdige artikler om religiøs erfaring: A.F. Segal om «Religious Experience and the Construction of the Transcendent Self»; C. Rowland om «Visionary Experience in Ancient Judaism and Christianity»; S.L. Sanders om «Performative Exegesis». Her møter vi en begynnende interaksjon fra eksegetenes side med kognitive studier og nyere ritualforskning. Ellers merker jeg meg en artikkel av Charles Gieschen om hvordan dåpssymbolikk i Joh. åp. gir lys over mystisk erfaring i tidlig kristen nattverdfeiring.

I *Experientia* gir bindets redaktør Frances Flannery innføring i forskningshistorien til religiøs erfaring. Hun bidrar også med et kort kapittel om kropp, kollektiv og ritualer. Her drar hun inn ritualforskning og kroppslige manifestasjoner i ulike religioner for å forstå beskrivelsene av mystiske erfaringer i tidlig jødisk og kristen tradisjon. Mystiske erfaringer i bønn, meditasjon, visualisering og visjoner er et tidløst fenomen. Derfor forundres en over at islamsk sufisme og kristen middelaldermystikk ikke dras inn som sammenlignende materiale. Etter flere kristne mystikere har vi bevart både «åpenbaringstekster» og biografisk material som beskriver deres erfaringer. Engberg-Pedersen skriver innsiktsfullt om erfaringen som grunnleggende kategori hos Paulus: I Fil 3:7–10 taler Paulus om å kjenne Kristus som en kroppslig og sjelelig totalopplevelse.

Flere forskere som arbeider med Paulus og andre tidlige mystikere havner noe raskt i kategoriene «altered state of consciousness» og ekstase.³⁷ Jeg har anført at det er for enkelt å plassere tungetale og profeti (kfr. 1 Kor 12–14) som ekstatiske fenomener. Forskerne kunne med fordel ha gjort litt feltarbeid i den moderne karismatiske bevegelse eller retreatbevegelsen i Skandinavia som ville supplert deres eksegetiske og fenomenologiske arbeid. Thomas Aquinas hadde en mer presis forståelse

³⁶ DeConick gir i et annet verk en god presentasjon av mystisk tradisjon i Thomasevangeliet og tidlig syrisk og koptisk kristendom. Mer kontroversiell er hennes forståelse av Johannesevangeliet som en mot-tekst til denne tradisjonen: *Voices of the Mystics: Early Christian Discourse in the Gospels of John and Thomas and Other Ancient Christian Literature* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001).

³⁷ Også C. Wassen beskriver litt for enkelt Paulus' erfaringer med termene «altered state of consciousness» og ekstase: «'Because of the Angels': Reading 1 Cor 11:2–16 in Light of Angelology in the Dead Sea Scrolls» i A. Lange, E. Tov, og M. Weigold (red.), *The Dead Sea Scrolls in Context: Integrating the Dead Sea Scrolls in the Study of Ancient Texts, Languages, and Cultures* (SupVT, 140; Leiden: Brill, 2011, forthcoming).

av fenomenologien bak profetiske og visjonære gaver enn de fleste moderne utleggere. For ham impliserer slike gaver heller «åndelig sensitivitet» og «maksimal oppløfting av sinnet» enn ekstase.³⁸ Ifølge Seierstad viser gammeltestamentlige profeters kallelelsesberetninger at de var bevisst sitt eget selv i en tydelig dialog med sin himmelske oppdragsgiver, og ikke var utenfor seg selv i en ekstatisk tilstand.³⁹

Eksegetenes egen «skriftlærde» bakgrunn og sjenanse i møtet med det visjonære, karismatiske eller apokalyptiske får mange forskere til enten å kategorisere fortidens visjonære som «ekstatikere», eller gjøre visjonære tekster til tørt skriftlærd skrivebordsarbeid (Schäfer, langt på vei Halperin og Collins).⁴⁰ Rowland gikk mot strømmen, han så den mystiske erfaring som et sentralelement i apokalyptikken.⁴¹

Mystikernes «jeg»-bevissthet kommer ikke til sin rett når tolkerne for raskt løper inn i kategoriene ekstase og «altered state of consciousness».⁴² Bibelforskerne bør lære av McGinn, som viser til variasjonen i mystikernes erfaringer: Selv skjelner mystikerne mellom en særlig årvåkenhet, en intens bevissthet, og «special altered states—visions, locutions, raptures».⁴³

³⁸ Se C.M. Robeck Jr., «Prophecy, Gift of» i S.M. Burgess og G.G. McGee (red.), *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements* (6. utg.; Grand Rapids: Zondervan, 1993), 728–740, samt undertegnedes essay «Profetiske mystikere i middelalderen og profetisk gave i den karismatiske bevegelse»: <http://prest.custompublish.com/getfile.php/528718.799.wytruqqpyd/Elgvin,+Torleif,+Essay+%C5VL.doc>

³⁹ I.P. Seierstad, *Die Offenbarungserlebnisse der Propheten Amos, Jesaja und Jeremia: Eine Untersuchung der Erlebnissvorgänge unter besonderer Berücksichtigung ihrer religiös-sittlichen Art und Auswirkung* (1946; 2Oslo: Universitetsforlaget, 1965), særlig 52–82, 156–245. M. Kartveit sier det slik: ”Fordi bodskapen er forma i litterære mønster, må det ha vore opplevingar der intellektet og alle sansar er vakne. Profetane sitt ’eg’ er ikkje kopla ut”: *Det gamle testamentet. Analyse av tekstar i utval* (3. utg. Oslo: Samlaget, 2003), 235.

⁴⁰ D.J. Halperin taler om «distinguishing consciously created fantasy from unconsciously created hallucination ... To the degree to which the symbols of the vision are outside the writer’s conscious control, we may assume that the vision itself is outside his conscious control»: «Heavenly Ascension in Judaism: The Nature of the Experience» i *SBLSP* 26 (1987), 218–232, her 226. Den sentrale apokalyptikk-forskeren J.J. Collins er interessert i tekstene og deres ideer, ikke apokalyptikernes erfaringer: *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature* (2Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 99f, 153.

⁴¹ C. Rowland, *The Open Heaven: A Study of the Apocalyptic in Judaism and Early Christianity* (New York: Crossroad, 1982).

⁴² K.A. Nyhus beskriver det mystiske nærvær presist: «Nærværet oppleves transcendent og immanent på én og samme tid ... det kjennes som noe *mer* og *annet* enn jeg, og like fullt er det som om det er *i meg*»: *U Alminnelig: Jon Fosse og mystikken* (Follese: Efrem, 2009), 18. Kfr. H. Ruin, «den känsla av närvaro, av realitet, av intim besittning överhuvud, som plötsligen kommer över en och som förnimmes ändå ut i själens och kroppens yttersta fibrer» (*Poesiens mystik* [Lund: Gleerups, 21960], 32); «en unio mystica, som för övrigt icke är bunden vid ett extatiskt undantagstillstånd» (ibid., 30–31).

⁴³ *Foundations*, xviif.

Et godt eksempel er Teresa av Avila som beretter om intense ekstatiske erfaringer mens hun var ved full bevissthet. Kun i sjeldne tilfelle skjedde det at hun mistet bevisstheten for en kort tid.⁴⁴

Et friskt pust er Colleen Shantz' ferske monografi, *Paul in Ecstasy*. Til forskjell fra de fleste NT-eksegeter er hun ikke engstelig for å finne mystiske erfaringer reflektert i tekstene. Shantz appliserer kognitive nevrologiske studier på paulinske tekster, og står i aktiv interaksjon med antropologiske studier av moderne entusiastiske bevegelser.⁴⁵ Hennes skjelning mellom «low-grade ecstasy/lesser mystical states» og «absolute unitary being» er nyttig.⁴⁶ Shantz gir mange utfordringer til tolkere av NT og tidlig-jødiske mystiske tekster, som bør bruke tid og energi på å fordøye og respondere på denne boken.

Selv har jeg anført at gammeltestamentlige eksegeter bør begynne å lete etter tekster som bør tolkes også i lys av en visjonær karismatisk dimensjon, ikke bare litterære tradisjonslinjer.⁴⁷ Fletcher-Louis vil lese mange apokalyptikere som både eksegeter og mystiske visjonære i lys av Ricoeurs *mimesis* som *apriori* betingelse for menneskelig forståelse:

what John [in Revelation] encounters in his visionary experience is made sense of through the framework of understanding *already present* in his cognition.

the interpretation of Ezek 1 ... involved seeing again what Ezekiel had seen. It may well have involved the resort to cross-referencing, but this contributed to a dynamic imaginative activity in which the details of Ezekiel's vision were understood by a complex interweaving of vision and textual networking.⁴⁸

I Johannes åpenbaring møter vi en seer med en eksegetisk-teologisk forforståelse. Også når han skriver ned sine visjoner, er han ekseget. Og hans visjoner og «opptak» av de himmelske lovsanger blir formative i menighetene som får bokrullen opplest. DeConick sier viselig:

It makes no difference to me whether or not we describe these narratives of the heroes as literary or experiential literature ... early Jews and

⁴⁴ S. Fanning, *Mystics of the Christian Tradition* (London: Routledge, 2002), 155–157.

⁴⁵ *Paul in Ecstasy: The Neurobiology of the Apostle's Life and Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009).

⁴⁶ *Paul in Ecstasy*, 119.

⁴⁷ Elgvin, «Temple Mysticism», 227–231, sml. Levenson, «The Jerusalem Temple».

⁴⁸ «Visionary Experience in Ancient Judaism and Christianity» i *Paradise Now*, 41–56, her 45, 48; idem, «Religious Experience and the Apocalypses» i *Experientia*, 125–144.

Christians who were reading these texts believed that the stories were reports of actual encounters with God. The images and descriptions in these texts deeply affected the way that the early Jews and first Christians described and interpreted their own perceived experiences and the way they framed their hopes for future experiences.⁴⁹

Apokalyptiske og visjonære tekster i tidlig jødisk tradisjon forutsetter og transformerer ideen om Guds åpenbarende møte med Israel, ikke lenger på Sinai, men på Sion, i tempelet. Den ofrende prest er samtidig tilstede i det himmelske tempel, og på Yom Kippur trer øverstepresten frem for alteret i himmelen.⁵⁰ Apokalyptikerne demokratiserer denne tradisjonen og gjør den tilgjengelig for israelitter utenfor tempel og presteskap.⁵¹ Tekstene i *1 Enok*, Johannes åpenbaring og *Ascensio Isaiiah* vil være svar på salmistenes lengsel etter «å se hans åsyn ... i hans hellige tempel», «å få se ditt ansikt og mettes ved synet av din skikkelse» (Sal 11:4.7; 17:15).⁵² Men å hevde at apokalyptikernes mål er «angelic or divine identity» forblir kontroversielt, en slik forståelse deles ikke av denne anmelder.⁵³ Senere ortodoks teologi (Pseudo-Dionysios Areopagitos) ser guddommeliggjørelse som den troendes mål; en slik tenkning er vanskelig å belegge i tidlig jødisk og kristen tradisjon.

Summary

This article reviews and evaluates recent contributions on mystical texts in early Jewish and Christian tradition. Particular attention is given to the Qumran Songs of the Sabbath Sacrifice. P. Alexander rightly finds in Qumran texts a *unio angelica et liturgica*, where the participants saw themselves in union with the angels above and as partakers of the heavenly liturgy. P. Schäfer's *The Origins of Jewish*

⁴⁹ «What is Early Jewish and Christian Mysticism?» i *Paradise Now*, 1–24, her 7.

⁵⁰ Med Fletcher-Louis, «Religious Experience», 133. Denne tanken kommer klart tilsyne i flere Qumrantekster, 1QSb III–IV; 4Q541 frg. 9, og Self-Glorification Hymn. Se Elgvin, «From the Earthly to the Heavenly Temple». Til tempelsymbolikken i Joh.åp., se Elgvin, «Priests on Earth as in Heaven», 260–271. R.G. Hamerton-Kelly kom tidlig med viktige observasjoner: «The Temple and the Origins of Jewish Apocalyptic», *VT* 20 (1970): 1–15.

⁵¹ En slik demokratisert prestelig tradisjon er tydelig i Åp 1:6; 5:8; 8:3; Hebr 13:15. Qumran-samfunnets åndelige tempel er båret av samme ide (Elgvin, «Temple Mysticism», 240–242).

⁵² Om visjoner/åpenbaringer knyttet til tempelet, se *ibid.*, 230f, som viser til følgende tekster: *Ant.* 11.326–328; 13.282–283; Luk 1:5–23; 2:25–38; Acts 7:55f; *t.Sota* 13.8; *y.Yoma* 5.2; *Lev.R.* 21.12; *b.Yoma* 39b; *b.Menahot* 109b. For Johannesprologen er Ordet det tabernaklende nærvær, disiplenes møte med ham er «å se Gud».

⁵³ «... the pre-Christian apocalypses are particularly interested in the experience of human transformation ... ascent to heaven for the privileged few climaxes in transformation to an angelic or divine identity»: Fletcher-Louis, «Religious Experience», 133.

Mysticism remains a lasting contribution to the subject. Schäfer's critique of scholars who use the hekhalot and *shiur koma* texts as background for NT texts is well argued. His dating of the hekhalot and *shiur koma* traditions to the late rabbinic and post-rabbinic period demonstrates that Christian tradition to a large extent influenced the development of these Jewish traditions (rather than the other way around). The article then reviews and interacts with recent research into religious and mystical experience (*Paradise Now, Experientia, Paul in Ecstasy*), which represents a welcome supplement to a dry exegetical tradition that usually has refrained from discussing the religious experience behind mystical and visionary texts.