

“... יהוה אלהי ישראל וזה מטטרון ...”

## Om “mystik”, Hekhalotlitteraturen, og dens syn på forholdet mellem Gud og Metatron

Øyvind Jørgensen

Aarhus

### Indledning

Peter Schäfer's udgivelser af centrale kilder til Merkavah-mystikken har i de senere år affødt talrige detailstudier.<sup>1</sup> Vi er med andre ord i den heldige situation, at det i hidtil ukendt grad er blevet muligt at foretage grundige studier af såvel gamle som nye problemstillinger i den tidlige jødiske mystik, således som denne foreligger nedfældet i Hekhalot-litteraturen.<sup>2</sup> Det er imidlertid ikke min hensigt i denne artikel at give en oversigt

---

<sup>1</sup> מרכבה kan opfattes synonymt med Guds *trone*, idet der alluderes til Es 6,1; 33,1 samt til Ez 1; 8,3-4; 10,1 og 40,1-2. Ganske vist forekommer *termen* מרכבה ikke i disse sammenhænge, men visionernes indhold - Ez 1 (det mobile aspekt) - har givet næring til senere mystiske spekulationer, den såkaldte *tronmystik* eller *Merkavah-mystik*. Det er evident, at visse elementer i Tanakh ud over de hér omtalte passager - eksempelvis teofanierne - ligeledes kan formodes at have udgjort en del af det reservoir, hvorfra Merkavah-mystikken hentede sin inspiration.

<sup>2</sup> “Hekhalot” af היכלות = *himmelske haller/paladser*, af היכל = *forhal, (konge)palads, tempel, helligdom*. “Hekhalot” betegner således de himmelske haller/paladser, som mystikeren skal passere på sin rejse til Guds trone, מרכבה.

Når jeg hér og i det følgende anvender termen “Hekhalotlitteratur”, så menes der såvel selve manuskripterne som disses indhold, dvs. Merkavah-mystikkens litterære form, således som den fremtræder i Peter Schäfer (Hrsg.), *Synopse zur Hekhalot-Literatur*, 1981 (= *Synopse*) samt Peter Schäfer (Hrsg.), *Geniza-Fragmente zur Hekhalot-Literatur*, 1984 (= *Geniza-Fragmente*). Jeg ønsker tillige at påpege, at der eksisterer andre manuskripter/fragmenter, der, hvad deres indhold angår, ligeledes må siges at udgøre en del af Merkavah-mystikkens litteratur, men som af forskellige årsager hverken er medtaget i *Synopse* eller *Geniza-Fragmente*. Det skal endvidere understreges, at jeg i min undersøgelse af forholdet mellem Gud og Metatron vil koncentrere mig om *Synopse*. Alle §-henvisninger samt andre kildehenvisninger til Hekhalotlitteraturen vil - når andet ikke udtrykkeligt nævnes - hidrøre fra de ovennævnte tekstsamlinger. En majuskel efterfulgt af et arabertal (f.eks. V 228) hentyder til det anvendte manuskript.

Redaktionen af de pågældende manuskripter udgør et problem *sui generis* - i hvor høj grad har *haside ashkenaz* sat deres præg på teksterne, og hvorfra kom det materiale, som de øjensynligt har haft til deres rådighed? Denne problemstilling vil, hvor interessant den end kan forekomme at være, imidlertid ikke blive berørt i denne artikel.

Med hensyn til *termini technici* skal det nævnes, at Schäfer opererer med termene *makroform* og *mikroform* og definerer dem på følgende måde: *makroform* bruges om den fiktive eller ideelle tekst,

over de senere års forskningshistorie. Mit ærinde er blot at pege på nogle interessante steder i et udsnit af disse nyere kildeudgivelser, hvor vi finder nogle passager, der kunne tyde på et vist identitetssammenfald mellem Gud og den øverste engel, Metatron.

### Hekhalotlitteratur - "... weithin in der Studierstube ausgeklügelte Kunstprodukte."<sup>3</sup>

Ifølge Schäfer kan man sætte et spørgsmålstejn ved påstanden om, at "ekstatiske oplevelser" kan siges at være et adækvat karakteristikum for Merkavah-mystikken i dens formative fase.<sup>4</sup> Han er således overbevist om, at Hai Gaons (969-1038) opfattelse af en passage i Hekhalotlitteraturen, hvor R. 'Akiba omtaler visse rituelle forberedelser (faste samt en særlig siddestilling), som mystikeren skal udføre, er fejlagtig, idet der i den umiddelbare sammenhæng ikke er tale om et ritual i tilknytning til en himmelrejse. Schäfer hævder således, at disse øvelser *ikke* bringer adepten i en tilstand af ekstase med henblik på en himmelrejse til det syvende himmelske palads (היכל) - deres funktion er derimod at sætte vedkommende i en tilstand af "trance", der gør det muligt at udtale det magiske gudsnavn uden at komme til skade:

Der Adept, der von 'Akiva instruiert wird, gerät nicht in einen Zustand ekstatischer Verzückung, der ihn psychisch oder gar physisch in den siebten *hekhal* versetzt, sondern er gerät allenfalls in Trance und ist so imstande, ohne Schaden für sich und seine Umwelt den unaussprechlichen Gottesnamen auszusprechen, d.h. von der magischen Macht des göttlichen Namens Gebrauch zu machen.<sup>5</sup>

---

der anvendes til at skelne teksterne fra hinanden (f.eks. udgør *Hekhalot Rabbati* resp. *Hekhalot Zutarti* hver især en makroform), samt om de forskellige traderede udgaver eller former af en tekst, således som den findes i de enkelte manuskripter. Termen *mikroform* bruges om en mindre litterær enhed, der ligeledes kan afgrænses på grundlag af den redaktionelle aktivitet og er indeholdt i en makroform. Dvs., at grænsen mellem de to termer til tider er mere eller mindre flydende, idet bestemte tekstenheder både kan være dele af et overordnet hele (og i dén forstand en *mikroform*), og være en selvstændigt traderet redaktionel enhed (og i dén forstand en *makroform*). Desuden kan visse manuskripter kombinere to eller flere makroformer til en klar og redaktionel struktureret overordnet makroform og de førstnævnte makroformer bliver således til mikroformer for sidstnævnte.

<sup>3</sup> Citatet er hentet fra A. Oepke's artikel "Ἐκστασις, ἐξίστημι", i: G. Kittel (Hrsg.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. II, 453, hvor forfatteren dog udtaler sig om *apokalyptikernes* og *ikke* Merkavah-mystikernes visioner.

<sup>4</sup> P. Schäfer 1988, 294.

<sup>5</sup> P. Schäfer 1991, 150. Teksten, som Hai Gaon havde i tankerne, da han forfattede sit responsum, svarer nøje til § 424 i P. Schäfer 1981. Vi bør i denne forbindelse være opmærksomme på, at manuskriptet, hvorpå § 424 er nedfældet, stammer fra 14. årh. og er således betydeligt yngre end Hai Gaons responsum. Dette betyder atter, at eftersom vi ikke kender Hai Gaons kilde, så ved vi ej heller noget om i hvilken kontekst disse øvelser har stået, da han gengav dem - det kunne tænkes at være en helt anden, end den vi møder i § 424. Med hensyn til en definition af "magi" vil jeg henvise til min artikel "Magiens dømonsprog - introduktion til S. J. Tambiah", i: *Religionsvidenskabeligt*

Med støtte hos David J. Halperin mener Schäfer at kunne konkludere, at den, som R. 'Akiba har instrueret i brugen af dette navn, således bliver i stand til at drage fordele af den magiske magt *uden* selv at have foretaget en himmelrejse.<sup>6</sup> Det er ifølge Schäfer problematisk, at vi i Hekhalotlitteraturen ikke får nogen førstehåndsberetning fra den enkelte Merkavah-mystiker om himmelrejsens udførelse - ja, om den overhovedet er blevet virkeliggjort som en transliminal praksis. Han mener tillige, at i de tilfælde, hvor himmelrejser og besværgelser optræder sammen, dominerer det magiske element i en sådan grad, at det er berettiget at betvivle, om der har fundet en himmelrejse sted. Kaster man blikket på en passage (§ 81) i makroformen *Hekhalot Rabbati*, hvor R. Yishma'el spørger om, hvad det er for "hymner" (שירור) der skal fremsiges, for at kunne "stige ned og stige op i fred" og betragte Merkavah'en - en tekst, der ofte er blevet opfattet som et paradigme på himmelreisetemaet - så gives der ej heller hér nogen information om, *hvordan* adepten bliver en person, som foretager en himmelrejse til Guds trone, endsige om vedkommende oplever denne rejse som en psykisk eller fysisk realitet. Atter påstår Schäfer, at der ikke er tale om et middel til at bringe adepten i en tilstand af ekstase - de pågældende hymner eller "sange" skal snarere opfattes som de helligprisninger, der dukker op længere fremme i teksten og som er centreret omkring det velkendte trishagion i Es 6,3.<sup>7</sup> Dette peger ifølge Schäfer i retning af en entydig liturgisk "Sitz im Leben" for disse hymner, hvilket - strengt taget - ikke udelukker mystiske oplevelser, men gør det lidet sandsynligt.<sup>8</sup> Hekhalotlitteraturen er med andre ord at sammenligne med "håndbøger" eller "manualer", der kan tages frem og "læses" så ofte, som den enkelte har lyst - med aktualiseret mystik har de imidlertid intet at gøre.<sup>9</sup>

Jeg mener, at Schäfer overser den klare sammenhæng, der eksisterer mellem de af Hai Gaon gængsne øvelser, således som vi også finder disse i § 424, og det faktum at just *fasten* samt *udelukkelsen af den ydre verden*, hér aktualiseret ved hovedets placering

---

*Tidsskrift*, Oktober 1996, Nr. 29, 55-75.

<sup>6</sup> Halperin hævder, at "There is no need to suppose that he himself [sc. Merkavah-mystikeren] needs to take on this suffering. Akiba's visiting the *merkabah* is important for him, not because he is necessarily going to imitate it, but because it has opened channels of power from which he can now profit." - cf. David J. Halperin 1988, 374-375.

<sup>7</sup> "Diese Loblieder sind gewiß keine Gesänge, die den Merkavah-Mystiker in den Zustand von Trance und Ekstase versetzen sollen, ... ." - cf. P. Schäfer 1991, 151.

<sup>8</sup> P. Schäfer, *ibid.*

<sup>9</sup> "Like adjuration, the heavenly journey is a ritual, so to speak a liturgical act. The texts are instructions, formulas which can be passed on and repeated as often as desired." - cf. P. Schäfer 1988, 294. Spørgsmålet om eventuelle "manualer" i Merkavah-mystikken er naturligvis interessant, og jeg finder forestillingen om deres eksistens og anvendelse plausibel. Jeg vil i denne sammenhæng henlede opmærksomheden på *Hekhalot Zutarti*, hvor der i § 341, N 8128 omtales en "bog" - זה ספר - uden at det specificeres yderligere, *hvilket* skrift der er tale om.

mellem knæene, er karakteristiske forberedelser til mystiske oplevelser.<sup>10</sup> Der eksisterer ligeledes visse renhedsforskrifter for Merkavah-mystikeren, hvilket også kommer frem i ovenstående §, hvor det hedder, at: "Og dersom det er en yngling, så skal han udtale det [*nomina magica*], før han har ejakulation ..." - dette må *en passant* ligeledes siges at indicere, at der med hensyn til den kønsspecifikke rekruttering er tale om hankønsvæsener, hvilket også er i overensstemmelse med mit helhedsindtryk.

I § 560, hvor det hedder: "Og han skal foretage 24 afvaskninger (טבילות), og han må ej heller stirre på nogle farver overhovedet.", gøres vi bekendte med andre renheds- samt afholdenhedskrav. Endelig har vi i *Geniza-Fragmente*, nærmere bestemt G 8, et interessant vidnesbyrd, der ligeledes kunne tyde på tilstedeværelsen af visse ritualer med henblik på opnåelsen af en mystisk vision:

... Og vend du om, ven, til studiet af opstigningen (ordret: nedstigningen) til Guds trone (ירידת ההיכל), som jeg har arrangeret for dig og lært dig: således stiger man ned, og således stiger man op, således er målet af det første palads og således binder de, og således er deres besværgelse. Og jeg har afsondret dig. Og du, skriv det ned og sæt tegn til opstigningen til Merkavah'en for menneskebørn (ירידת המרכבה לבאי העולם), for dig, og hvem som tracter efter at stige ned og få et syn af kongen og hans skønhed. Og griber han denne sti, så stiger han ned og betragter uden at komme til skade. Thi på skriftrullen har jeg sat for dig, og jeg har set det ...<sup>12</sup>

Med hensyn til de omtalte "hymner", kan der i mine øjne ikke rejses afgørende indvendinger imod, at disse skulle være blevet citeret med henblik på at bringe adepten til at udøve en transliminal praksis rettet mod en koncentreret vision af Merkavah'en, בצפיית מרכבה. Karl-Erich Grözinger har eksempelvis påpeget, at vi i visse dele af Hekhalot-litteraturen finder en sammenhæng mellem sang eller recitation af hymner og Merkavah-mystikerens vision af Guds trone, der gør det nærliggende at antage, at der foruden ovennævnte øvelser også eksisterede en hymnologisk faktor med henblik på fremkaldelsen af den mystiske oplevelse:

<sup>10</sup> Som eksempler kan hér nævnes Dan 9,3 samt 9,20-23; 10,3ff. og Matt 4,1ff. Det må ej glemmes, at ordet "mystik" er afledt af det græske μύω = *at lukke*, is. *øjnene*. Med hensyn til en nærmere redegørelse for hvilke øvelser, der kan fungere som udløser ("triggers") for mystiske oplevelser vil jeg henvise til Armin Geertz, 107-137. Se også Ithamar Gruenwald 1980, 99-102.

<sup>11</sup> "ואם נער הוא יאמרו עד שלא יוציא זרע ..." Længere fremme, sc. § 623, N 8128, fremhæves det ligeledes, at vi har med hankøn at gøre, idet det hedder, at adepten som led i en rituel forberedelse "skal holde sig fri fra forurening(en) i syv dage": יקדש עצמו שבעת ימים מן הקרי. Et andet eksempel på den (han)kønsspecifikke determination findes i tiltaleformen, idet udtrykket בני (= *mine sønner*) ofte anvendes af den pågældende "culture hero", f.eks. R. 'Akiba, når han henvender sig til sine elever - § 337, O 1531.

<sup>12</sup>

G 8  
(23) ... וחזור לך ידך לתלמוד ירידת ההיכל שהייתי מסדר לפניך ומלמד (24) אותך כך יורדין וכך עולין כך מידת היכל ראשון וכך מזקקין וכך שבעתם והיפסקתי אותך ואתה כתוב (25) והנח חותם ירידת המרכבה לבאי הועלם לך ולמי שהוא מבקש לירד להציץ במלך וביופו ותפש נתיב זה (26) וירד ויראה ואל יפגע כי על המגילה שמתו לך ראייתה ... (Cf. P. Schäfer (Hrsg.) 1984, 103, 2a, l. 23-26.)

## Om "mystik", Hekhalotlitteraturen, og dens syn på forholdet mellem Gud og Metatron

Der Gesang des Mystikers vor dem Thron Gottes ist indessen nicht nur eine *Voraussetzung* zur Schau der Merkava, sondern ist, wie einige Texte schließen lassen, ein integraler und wesentlicher Bestandteil der höchsten Stufe der mystischen Erfahrung, wohingegen die Schau alleine die Kommunikation mit der Gottheit eher verhindert. Der Gesang ist es vielmehr, der dem Mystiker die Gottheit erschließt und ihn Ihr ganz Nahe treten läßt.<sup>13</sup>

Grözinger henviser til makroformen 3 *Enok*, hvor vi læser følgende:

... og der var endnu ikke kraft i mig til at udsige en hymne foran Herlighedens konges trone, den mægtigste af alle konger, den mest strålende af alle fyrster, før der var gået en time. Inden en time åbnede den Hellige - han være priset - Shekhina's porte, Fredens porte, Visdommens porte, Magtens porte, Talens porte, Salmens porte, Helligprisningens porte (שערי קדושה), Velklangens porte for mig. Og Han oplyste mine øjne og mit hjerte med ord fra lovsang og prisning og jubel og tak og sang og forherligelse og elskelighed og magtfuld lovsang. Og jeg åbnede min mund og sang en hymne foran Herlighedens trone.<sup>14</sup>

Dette er ifølge Grözinger ét blandt flere eksempler på, at den mystiske praksis er forbundet med hymner. Mystikeren indgår i et - fristes man til at sige - liturgisk responsorium med Gud, hvor førstnævnte til sidst "oplyses" af de himmelske sange.

Man kan naturligvis spørge, *hvornår* det med en vis rimelighed kan anses for sandsynligt, at den spekulative eksegesi over Merkavah'en (Ez 1) - en intellektuel aktivitet, der utvivlsomt har været til stede før en egentlig vision af samme - er blevet koblet sammen med den mystiske skuen? Halperin har forsøgt at indkredse problemet uden dog at nå frem til en endegyldig afgørelse, og det er næppe heller plausibelt at regne med et sådant svar under de nuværende betingelser.<sup>15</sup>

Sammenfattende vil jeg konkludere, at der er en del, der taler for at Hekhalotlitteraturen indeholder, hvad vi kunne kalde traditioner om "genuin mystik" - altså autentiske mystiske oplevelser fremkaldt eller udløst af renselse, faste, en bestemt kropsstilling og/eller

---

<sup>13</sup> Karl-Erich Grözinger, 302. Se ligeledes Peter Steensgaard, 74-78 samt Arnold Goldberg, 4-23 - især 19f. Således allerede Gershom Scholem, 57-63. Endelig vil jeg påpege, at Naomi Janowitz har argumenteret for et ganske nært forhold mellem himmelrejse og hymner. Hun siger i denne forbindelse, at "Ascent is not something distinct from the hymns, not a place beyond them that follows upon their recitation. (...) the recitation does not only cause the ascent, it is the ascent." - cf. Naomi Janowitz, 99. Gruenwald fremhæver ligeledes den hymnologiske faktor i Merkavah-mystikken: "Lyrical songs of praise have an invocatory, or incantational, function in the Hekhalot writings too. (...) The singing of songs, even the mere reference to them, before the theophany can well be treated as a foretaste of the mystical or magical kind of incantation." - cf. I. Gruenwald 1993, 39.

<sup>14</sup>

§ 2, V 228

(20) ... ועדיין לא היה בי כח לומר שירה לפני כסא כבודו של מלך (21) הכבוד אדיר כל המלכים זוהר כל הרוזנים עד שכלתה שעה. לאחר שעה פתח (22) לי ה' ב' ה' שערי שכניה ש' שלום. ש' חכמה. שערי כח. שערי גבורה. שערי (23) דיבור. שערי שירה. שערי קדושה. שערי נעימה. והאיר את עיני ואת לבי (24) באמרי תהלה ושבח ורנה ותודה וזמרה פאר ונאוה הלול עז. וכשפתחתי את (25) פי ושבחתי שירה לפני כסא הכבוד.

<sup>15</sup> D. J. Halperin 1980, 175.

sang/recitation af hymner, og i forlængelse af dette må termen "Merkavah-mystik" således siges at være en adækvat betegnelse for de traditioner, som vi finder nedfældet i Hekhalotlitteraturen.

### Metatron - angulus interpres og/eller σύνθρονος θεός<sup>16</sup>

I makroformen 3 *Enok*, der udgør en del af Hekhalotlitteraturen, optræder Metatron hyppigt som "himmel-guide" eller *angulus interpres* for Rabbi Yishma'el under dennes rejse til Guds trone (המרכבה). "Himmel-guide"-funktionen er imidlertid ganske velkendt fra andre traditioner. I det gnostiske skrift *Pauli Apokalypse* fra Nag Hammadi er det således beskrevet, hvorledes Paulus under sin rejse gennem himmelsfærerne får hjælp af "ånden" (πνεύμα) til at udføre sit forehavende.

Da Yishma'el på sin færd er nået til indgangen ved det syvende palads, bønfalder han den Hellige og beder om, at denne vil yde ham beskyttelse mod de engle, som vil forhindre ham i sit forehavende:

... Straks stillede den Hellige, Han være priset, mig Metatron, sin tjener, engel, Ansigtstyrsten, til side. Og han fløj med sine vinger, og kom ud for at møde mig i stor glæde, for at redde mig fra deres hænder. Og han tog mig med sin hånd foran deres øjne, og han sagde til mig: 'Kom i fred, du har fundet velbehag for den Høje og Ophøjede til at se Merkavah'ens udseende.'<sup>17</sup>

Der er visse fællestræk at spore mellem *Pauli Apokalypse* og de første kapitler af 3 *Enok* - begge "hovedpersoner", Paulus og Rabbi Yishma'el, støder på forhindringer, da de når indgangen til den syvende himmel/det syvende palads. I apokalypsen repræsenteres problemet af "en gammel mand", hvorimod der i nærværende tekst er tale om flere forskellige engle, som potentielt udgør en fare for den rejsende. Jeg iler dog med at påpege, at der naturligvis også eksisterer markante forskelle mellem de to tekster, f.eks. opererer *Pauli Apokalypse* med 10 himle, ganske vist med udgangspunkt i den 3. himmel, i modsætning til Rabbi Yishma'els 7, desuden er Metatron udstyret med langt mere magt og potentiale (han kaldes jo også יהא שר צבא יהא שר סגי יהוה שר, *JHVHs store fyrste*, *JHVHs*

<sup>16</sup> Saul Lieberman har vist, at "Metatron" (מיטטרון eller מטטרון) sandsynligvis er afledt af μετάρθρονος → μετάρθρονος → σύνθρονος = at være tronet sammen med, - dvs. en "med-gud" eller - nærmere bestemt - en "mindre gud ved siden af en større". Den semitiske translitteration af græske ord indeholdende både et τ og et θ gengav disse med et dobbelt υ. Navnet er ligeledes bevidnet i den rabbiniske litteratur, f.eks. b Sanh. 38b, b Hag. 15a. og b A.Z. 3b, - cf. S. Lieberman, 235-241. Det optræder også på de såkaldte "besværgelsesskåle", f.eks. i en mandæisk tekst af apotropæisk karakter, - cf. W. S. McCollough, 28 ff.

<sup>17</sup>

§ 1, V 228

(8) ... מיד זימן לי ה' ב' ה' מטטרון עבדו מלאך שר הפנים (9) ופרח בכנפי ויצא לקראתי בשמחה רבה להצילני מידם ותפשני בידו (10) לעיניהם ואמר לי בא בשלום שנתרצית לפני רם ונשא להסתכל בדמות (11) המרכבה  
Længere fremme i teksten - nærmere bestemt § 13 - bliver Metatron beskrevet som en *stedfortræder*, *talsmand*, eller *repræsentant for den Hellige*, dvs. יהוה.

Om "mystik", Hekhalotlitteraturen, og dens syn på forholdet mellem Gud og Metatron

*hærskares fyrste* i makroformen *Hekhalot Zutarti (HZ)*, § 341, l. 47-48), og påtager sig således at redde Rabbi Yishma'el fra de fjendtligsindede engle.<sup>18</sup>

En mere udførlig bestemmelse af Metatron får vi i *HZ*, hvor vi læser følgende (l. 20-24):

Dette er ynglingen, hans engel, Ansigtstyrsten, engel, Torahfyrsten, Visdomstyrsten, Indsigtstyrsten, Kongedømmets fyrste, Herlighedens fyrste, Hekhalotfyrsten, Kongefyrsten, Forstanderfyrsten, fyrste over de ophøjede fyrster og over de mange højthævede og ærede fyrster, som er i himmlene og på jorden. Han er større end alle tjenesteengle, og alle står foran ham og han er oventil i det høje og tjener foran den fortærende ild. DS' er hans navn. Dette er Metatron, Ansigtstyrsten, som er blevet skrevet med ét tegn, med det, som himmelen og jorden blev skabt ...<sup>19</sup>

Det er således tydeligt, at med hensyn til "rang og stand" resp. magt fremstår Metatron hér som værende lige under Gud - med S. Liebermans plausible etymologiske forklaring på navnet Metatron *in mente*, kan man endog vanskeligt frigøre sig fra den tanke, at vi hér har at gøre med noget der nærmer sig duoteisme. Til støtte for dette synspunkt vil jeg anføre, at vi flere steder i 3 *Enok* - foruden den tidligere omtalte apotropæiske funktion - kan konstatere, at Metatron bliver betegnet som יי הקטן, dvs. "Lille יהוה":

... Og han [sc. JHVH] gjorde en kongekrone til mig (...) Og han bandt den på mit hoved, og han kaldte mig Lille JHVH (יהוה הקטן) foran hele sit hof, som er i det høje. Som det er sagt: 'Thi mit navn er i hans indre' [Ex 23,21].<sup>20</sup>

eller

... Jeg har kaldt ham med mit navn: Lille JHVH (יי הקטן), Ansigtstyrste, og han kender hemmeligheder ...<sup>21</sup>

<sup>18</sup> En parallel til Metatrons rolle som vidensformidler for Rabbi Yishma'el - en funktion der tillige og meget udførligt findes beskrevet 3 *Enok* (§§ 59-60, V 228) finder vi bl.a. i manikæismen, hvor det et sted hedder, at Mani (216-276/77) modtog sine åbenbaringer af en himmelsk "tvilling" eller σὺγγυος - som vidensformidler er "tvillinge"-motivet også velkendt i andre dele af gnosticisismen - cf. Ludwig Koenen & Cornelia Römer, 69.

<sup>19</sup> § 389, N 8128  
(20) וזה הנער מלאך שלו שר הפנים מלאך שר התורה שר החכמה שר התבונה שר (21) המלוכה שר הכבוד שר ההיכל שר המלכים שר הרוזנים שר השרים רמים (22) וגבוהים רבים ונכבדים שבשמים ובארץ והוא גדול על כל מלאכי השרת (23) וכולם עומדים לפניו והוא למעלה למרום ומשמש לפני אש אוכלה אש. דסא (24) שמו. זהו מטטרון שר הפנים שנכתב באות אחת שבה נבראו שמים וארץ ...

<sup>20</sup> § 15, V 228  
(50) ... ועשה לי כתר מלכות ... (51) ... (52) ... וקשרו על ראשי וקראני יי הקטן בפני כל פמיליאה (53) שלו שבמרור' שנאם' כי שמי בקרבו.

<sup>21</sup> § 73, V 228  
(28) ... קראתיו בשמי יי הקטן שר הפנים וידוע רזים ...

eller

... trofast yngling, Lille JHVH (ידי הקטן), efter sin Herres navn. Som det er sagt: 'Thi mit navn er i hans indre' [Ex 23,21] ...<sup>22</sup>

I *Hekhalot Rabbati* (*HR*) finder vi også denne betegnelse for Metatron:

... og jeg [sc. JHVH] har givet ham navnet Lille Herre (אדוני הקטן) ...<sup>23</sup>

Vender vi tilbage til 3 *Enok*, får vi at vide, at Metatron er alvidende (cf. § 14, V 228), samt at han kan optræde som dommer over "den Almægtiges hof", således som det kommer til udtryk i nedenstående strofe:

... og jeg dømte over det højes [מרומים er pluralis - der menes naturligvis "himmelsfærerne"] sønner, den Almægtiges hof (פמיליא של מקום), med bemyndigelse fra den Hellige, velsignet være Han ...<sup>24</sup>

Metatron bliver altså betegnet som ידי הקטן, men i visse passager går man endda et skridt videre, således som det siges i *HZ*:

Dette er fyrsten יופיאל, יוֹפִיאל kalder man ham. Og med hellige bogstaver kalder man ham. Metatron kalder man ham. ססנגיאל יה יהו חי ...<sup>25</sup>

På et Geniza-fragment fra 12. årh. indeholdende en besværgelse af endnu ældre dato, der indledes med "I JHVHs, Israels Guds, navn" (בשם יהוה אלהי ישראל), genfindes יופיאל som navn på Gud.<sup>26</sup> Dette kunne tyde på, at vi i Hekhalotlitteraturen kan spore en tradition, der sætter lighedstegn mellem Gud og Metatron. Det bør tillige nævnes, at i den talmudiske litteratur, nærmere bestemt i b Sanh. 38b, refererer R. Nahman (Babylonien, slutningen af 3. årh.) et forbud mod at sætte Metatron på Guds plads, formuleret af en R. Idi, som ifølge overleveringen skulle have levet i tiden før førstnævnte i Palæstina.

At det er plausibelt at antage eksistensen af en nær forbindelse - identitet? - mellem JHVH og Metatron synes bekræftet af en passage i *HR*, hvor der står:

---

22 § 76, V 228  
... (9) נער נאמן ידי קטן על שם רבו שנאמר (10) כי שמי בקרבו ...

23 § 295, B 238  
... (61) ... ושמתי שמו אדוני הקטן ...

24 § 20, V 228  
... (40) ... ודנתי את כל בני (41) מרומים פמיליא של מקום מרשות ה' ב' ה' ...

25 § 397, N 8128  
... (2) זהו השר יופיאל יהודיאל קוראים לו. ובאותות קדושים קוראים לו. מטטרון (3) קוראים לו. ססנגיאל יה יהו חי ...

26 P. Schäfer & S. Shaked (Hrsg.), 208.



## Om "mystik", Hekhalotlitteraturen, og dens syn på forholdet mellem Gud og Metatron

Metatron, min tjener [de øvrige mss har blot: עבד = tjener] יהוה, 'langmodig og rig på nåde' [Ex 34,6], velsignet være du, יהוה...<sup>27</sup>

Sluttelig vil jeg påpege, at et af de tydeligste udtryk for forestillingen om identitet mellem Gud og Metatron vel findes i nedenstående perikope fra makroformen *Merkavah Rabba*. Forhistorien er, at R. Yishma'el som 13-årig har glemt Torah'en og af sin lærer R. Nehunya b. Haqanah bliver ført til Templets "kvaderstenshal", hvor Sanhedrin samledes. Derefter besværges læreren sin glemsomme elev:

... JHVH, Israels Gud, og det er Metatron. JHVH, himlenes Gud Israel, og d?? Metatron. JHVH, himlenes og jordens Gud, havets Gud og fastlandets Gud.<sup>28</sup>

### Konklusion

Sammenfattende må man konkludere, at der i Merkavah-mystikken, således som denne antageligvis har været praktiseret i talmudisk tid, har floreret en tradition om at "sætte Metatron på Guds plads" (jf. ovenstående). Man kan næppe med rimelighed forkaste den tanke, at visse kredse inden for den tidlige jødiske mystik har distanceret sig fra det traditionelle gudsbillede, således som dette er udfoldet i Torah'en. Dette må dog ikke få os til at foretage forhastede konklusioner med hensyn til problemet omkring rekrutteringen til disse esoteriske "samfund". Der er en del i Merkavah-mystikken der tyder på, at den enkelte mystiker måtte være i besiddelse af en vis dannelse/viden, hvilket atter kunne pege hen på et eventuelt rabbinsk islæt i klientellet. Jeg vil dog tilføje, at vi ikke kan sige noget definitivt om denne problematik på nuværende tidspunkt, hvilket naturligvis ikke gør spørgsmålet mindre interessant at stille.

---

27

§ 277, N 8128

(45) מטטרון (46) עבדי יהוה ארך אפים ורב חסד (47) ברוך אתה יהוה ...

28

§ 678, N 8128

(57) ... יהוה אלהי (58) ישראל וזה מטטרון יהוה אלהי (59) השמים ישראל ו?? מטטרון (60) יהוה אלהי השמים והארץ אלהי (61) הים ואלהי היבשה.

**Litteratur**

- Geertz, Armin 1990, "Mystik, visioner, ekstase og besættelse: En direkte linie?", i: Per Bilde og Armin Geertz (red.), *Mystik - den indre vej? En religionshistorisk udfordring*, Aarhus, 107-137.
- Goldberg, Arnold 1973, "Der Vortrag des Ma'asse Merkawa", i: *Judaica*, Band 29, Heft 1, 4-23.
- Gruenwald, Ithamar 1980, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, Leiden-Köln.
- 1993, "Reflections on the Nature and Origins of Jewish Mysticism", i: Peter Schäfer and Joseph Dan (eds.), *Gershom Scholem's Major Trends in Jewish Mysticism 50 Years After. Proceedings of the Sixth International Conference on the History of Jewish Mysticism*, Tübingen, 25-48.
- Grözinger, Karl-Erich 1982, *Musik und Gesang in der Theologie der frühen jüdischen Literatur*, Tübingen.
- Halperin, David J. 1980, *The Merkabah in Rabbinic Literature*, New Haven.
- 1988, *The Faces of the Chariot*, Tübingen.
- Janowitz, Naomi 1989, *The Poetics of Ascent: Theories of Language in a Rabbinic Ascent Text*, New York.
- Jørgensen, Øyvind 1996, "Magiens dæmonsprog - introduktion til S. J. Tambiah", i: *Religionvidenskabeligt Tidsskrift*, Oktober, Nr. 29, 55-75.
- Koenen, Ludwig & Cornelia Römer 1985, *Der Kölner Mani-Kodex. Abbildungen und Diplomatischer Text*, Bonn.
- Lieberman, Saul 1980, "Metatron, the Meaning of His Name and His functions", i: I. Gruenwald 1980, op. cit., 235-241.
- McCollough, W. S. 1967, *Jewish and Mandaean Incantation Bowls in the Royal Ontario Museum*, Toronto.
- Oepke, A., "ἑκστασις, ἕξιστημι", i: G. Kittel (Hrsg.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. I-X, Stuttgart 1933-1979, Bd. II, 453.
- Schäfer, Peter (Hrsg.) 1981, *Synopse zur Hekhalot-Literatur*, Tübingen.
- 1984, *Geniza-Fragmente zur Hekhalot-Literatur*, Tübingen.
- 1988, *Hekhalot-Studien*, Tübingen.
- 1991, *Der verborgene und offenbare Gott*, Tübingen.
- Schäfer, Peter & Shaul Shaked (Hrsg.) 1994, *Magische Texte aus der Kairoer Geniza*, Band I, Tübingen.
- Scholem, Gershom G. 1961, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York.
- Stensgaard, Peter 1990, "Merkavah-mystikken: Den ældste jødiske mystik", i: Per Bilde og Armin Geertz (red.), op. cit., 71-92.

*Om "mystik", Hekhalotlitteraturen, og dens syn på forholdet mellem Gud og Metatron*

*Summary*

The question of the right labelling of the traditions in the pseudepigraphical Hekhalot Literature has often been asked among researchers in Judaism. In this article I have tried to show that "mysticism" is an adequate term of these traditions. My main concern is, however, to point to an interesting problem concerning two central figures in the Merkavah Mysticism, i.e. God and Metatron, the "head" of angels. Saul Lieberman has shown that the name "Metatron" is probably derivated from the greek words "μετά" and "θρόνος", which brings us to the supposition that there exists an extraordinary close relation between the two characters. This supposition is confirmed, when we look at some sections of the manuscripts. Metatron is often called "Little JHVH" or "Little Lord", and in the macroform *Merkavah Rabba* the climax is reached by the sentence "JHVH the God of Israel, and this is Metatron."