

# Identitet och död.

## Himmelsfärder i tidig judendom och kristendom

LEIF CARLSSON

*Teologie doktor Leif Carlsson arbetar som universitetslektor i Religionsvetenskap vid Högskolan för lärande och kommunikation i Jönköping. Han disputerade 2004 i Religionshistoria vid Lunds universitet med avhandlingen Round Trips to Heaven. Otherworldly Travelers in Early Judaism and Christianity och utkommer i vår med bibelkommentaren Tröst och Trots. Uppenbarelseboken. För närvarande forskar han även om läromedel i Religionskunskap.*

### Inledning

När vår tids människor påstår att de vid något tillfälle i livet har besökt «den andra sidan» kan detta uppfattas som ett uttryck för ett behov att bryta det vanliga livsmönstret och ge rum för det irrationella. Utomvärldsliga upplevelser då man färdas till en annan värld är dock inget nytt. De har förekommit i alla tider och i en rad olika religiösa sammanhang.

Denna artikel handlar om himmelsfärder i några judiska och kristna texter under tidsperioden ca 200 f.v.t.–200 v.t. De utomjordiska resorna kallas för *himmelsfärder* även om detta inte alltid är helt korrekt. Resenäerna besöker nämligen ibland helt andra platser än sådana som normalt förknippas med himlen. Men dessa helvetiska platser är endast stationer eller etapper på vägen till det himmelska där Gud finns.

Det övergripande temat i texterna är alltså att människan temporärt besöker en annan värld för att sedan återvända igen till den här tillvaron. Det ska dock genast påpekas att det är svårt att definiera vad som exakt *sker* under färderna. Är det resenären som helhet eller är det endast dennes själ som färdas? Är det en resa i verkligheten (såsom den beskrivs) eller endast i en vision eller i en dröm? Det är inte heller alltid lätt att tolka *syftet* med färderna. I en del fall handlar det om att få tillgång till en rätt tolkning av historien. I andra sammanhang ger resan svar på existentiella frågor om t.ex. lidande och förföljelse. I vissa fall är avsikten att få uppenbarelser om gudarnas vilja i största allmänhet.

Med tanke på att temat var så utbrett i antiken är det problematiskt att spekulera i bakgrunden

till de judiska och kristna himmelfärdstexterna. De som återfinns i den judiska apokalyptiska litteraturen har dock med all säkerhet påverkats av de hebreiska kanoniska skrifterna. Utöver de judiska apokalyptiska texterna har jag valt en himmelfärdstext från ett helt annat sammanhang, nämligen 2 Kor 12:1–4 där Paulus hävdar att han har gjort en färd till den tredje himlen, som han dessutom kallar för paradiset. Mycket tyder på att judiska apokalypser var populära i den tidiga kyrkan. Flertalet av de texter som beskrivs i den här artikeln har tydliga drag av kristen bearbetning. Dessutom finns det en rad exempel i Nya testamentet som visar att judiska apokalypser har påverkat framställningen.<sup>1</sup> Kopplingen till kristendomen visar sig också genom att många judiska apokalypser har bevarats bland kristna ända in i vår tid.

### Forskningsläget

Forskningen om himmelfärdsmotivet inleddes i början av 1900-talet av Wilhelm Bousset.<sup>2</sup> Han skiljer mellan två typer av himmelsresor: 1) Själens resa till himlen efter döden, 2) Själresor redan här i livet. Enligt Bousset har detta motiv, som inte bara finns i den judiska apokalyptiken utan även i Nya testamentet, gnosticismen etc., sin bakgrund i Iran. Genom mysteriereligioner (Mithramysterierna) spreds det sedan västerut. Den iranska bakgrunden betonades även av Richard Reitzenstein. I *Das iranische Erlösungsmysterium* beskriver Reitzenstein en iransk förkristen återlösningslära.<sup>3</sup> Denna är förknippad med en frälsargestalt som själv blivit befriad

(«Der erlöste Erlöser») och som gör en resa från dödsriket till himlen. Motivet fanns i de gnostiska riktningar som kyrkan bekämpade under det andra århundradet. Det återfinns i mandeismen och manikeismen och har påverkat den judiska apokalyptikens himmelsfärder men framförallt det kristna budskapet om Jesu död och uppståndelse. Boussets och Reitzensteins uppfattningar har levt vidare i nytestamentlig forskning under hela 1900-talet.<sup>4</sup>

Efter Bousset och Reitzenstein följde en rad studier av himmelsfärdsmotivet, företrädesvis utifrån den grekiska klassiska litteraturen. På 1950-talet kom emellertid Geo Widengren med nya idéer om himmelfärdernas bakgrund. Han

pekade framförallt på Mesopotamien. Widengren visar hur kungen i mesopotamiska källor besöker gudarnas värld för att i samband med sin kröning få sin makt. Dessutom överlämnas ödestavlorna till honom varpå han blir sänd tillbaka till världen. Detta handlingsmönster återfinns i 2 Mos 24 då Mose tar emot lagtavlorna på Sinai berg. Ett liknande förhållande möter oss i Jes 6, Hes 1 och Dan 7, samt 1–2 *Henok* och *Levi Testamente*. Det gemensamma temat i alla dessa texter är att visionärerna likt de mesopotamiska kungarna får ta emot himmelska hemligheter i form av tavlor och bokrullar.<sup>5</sup> Samma tema möter oss senare inom islam i den litteratur som skildrar profetens himmelsfärd.<sup>6</sup> Widengren menar alltså att detta idékomplex har sitt ursprung i den mesopotamiska kungaideologin.<sup>7</sup>

Bousset, Reitzenstein och Widengren visar med all tydlighet hur utbrett himmelsfärds-motivet var i Främre orientens religioner. Deras slutsatser tenderar dock att bli spekulativa då de försöker spåra ursprunget till motivet och påvisa hur det har överfört och tagits upp av andra religioner. Detta kanske i och för sig inte är så konstigt, åtminstone inte när det gäller Bousset och Reitzenstein. De var verksamma i en tid då utvecklingsprocesser betonades i den religionshistoriska forskningen.

En delvis annan infallsvinkel återfinns hos Hans Bietenhard som 1951 kom ut med en undersökning om tidiga himmelsföreställningar i kristendomen och judendomen.<sup>8</sup> Bietenhard

<sup>1</sup> Ernst Käsemann hävdar att apokalyptiken har format all kristen teologi. Ernst Käsemann, *New Testament Questions of Today* (Philadelphia: Fortress, 1969), 104. Förutom att apokalyptiken har påverkat kristendomens trosföreställningar finns det en rad kristna bearbetningar av judiska apokalypter (till exempel *Adam och Evas liv*, *Fjärde Esra*, *Jesajas himmelsfärd* och *Abrahamsapokalypsen*). I Nya testamentet finns det dessutom ett direkt citat från 1 *Hen* 1:9 (Jud 14). *Första Henoksboken* tycks ha varit särskilt betydelsefull inom vissa tidiga kristna grupper. Den används i *Barnabasbrevet*, *Petrusapokalypsen* och i en rad andra tidiga texter. Kyrkofäder såsom Justinus Martyren, Irenaeus, Origines och Clemens av Alexandria kände till boken och var påverkade av den. På 400-talet svalnade intresset främst på grund av en skeptisk inställning hos Augustinus och Athanasius. I Etiopien levde dock boken vidare och de äldsta kopiorna härstammar också därifrån. De dateras till 1400-talet. Ephraim Isaac, «1 (Ethiopic Apocalypse of) Enoch. A New Translation and Introduction», 5–89 i *The Old Testament Pseudepigrapha* Vol. 1, (ed. James H. Charlesworth, 2 vols. Garden City: Doubleday, 1983), 8.

<sup>2</sup> Wilhelm Bousset, «Die Himmelsreise der Seele», 136–168, 229–273 i *Archiv für Religionswissenschaft* (Leipzig: 1901. Nytryck som separat bok: Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1960).

<sup>3</sup> Richard Reitzenstein, *Das iranische Erlösungsmysterium: religionsgeschichtliche Untersuchungen* (Bonn, 1921).

<sup>4</sup> Denna forskningsinriktning som betonar Nya testamentets bakgrund i hellenismens och Främre orientens religioner brukar kallas för *den religionshistoriska skolan*. Bousset anses vara en av dess mest framträdande företrädare.

<sup>5</sup> Geo Widengren, *King and Saviour. 3, The Ascension of the Apostle and the Heavenly Book* (UppsalaUniversitetets årsskrift, 0372–4654; 1950:7; Uppsala/Leipzig: Lundequistska bokhandeln/Harrassowitz, 1950).

<sup>6</sup> För en beskrivning av denna litteratur och dess tema, Tord Olsson, «Den islamiska mystiken och legenden om profetens himmelsfärd. Några religionshistoriska reflexioner», 45–64 i *Religio* 35 (1991).

<sup>7</sup> Geo Widengren, *King and Saviour. 5, Muhammed, The Apostle of God and his Ascension* (Uppsala Universitetets årsskrift, 0372–4654; 1955:1; Uppsala/Leipzig: Lundequistska bokhandeln/Harrassowitz, 1955).

<sup>8</sup> Hans Bietenhard, *Die himmlische Welt in Urchristentum und Spätjudentum* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1951).

lyfter fram en rad motiv i de judiska himmelfärdstexterna men tyvärr är hans undersökning alltför ensidigt inriktad på dessa texters eventuella bakgrund till Nya testamentet.

Det är först under senare hälften av 1900-talet som himmelfärdstexterna på allvar har behandlats som en separat grupp. Den forskare som framför allt har bidragit till detta är John J. Collins. Han har genom en formkritisk undersökning uppmärksammat den apokalyptiska genrens speciella kännetecken genom två artiklar i *Semeia* 14, 1979.<sup>9</sup> Inom den grupp av texter som Collins klassificerar som apokalyptiska återfinns sådana som skildrar himmelfärder.<sup>10</sup> Dessa himmelfärdstexter är *Abrahamsapokalypsen*, *Boken om de fallna änglarna (1 Hen 1–36)*, *Boken om liknelserna (1 Hen 37–71)*, *Den astronomiska boken (1 Hen 72–82)*, *2 Henok*, *Levi Testamente 2–5*, *3 Baruk*, *Abrahams testamente* och *Sefanjaapokalypsen*.<sup>11</sup> Genom Collins precisering uppmärksammades himmelfärdstexterna som en särskild genre inom den apokalyptiska litteraturen, något som har haft stor betydelse för den fortsatta forskningen.

Alan F. Segal belyser himmelfärdstemat i ett bredare perspektiv.<sup>12</sup> Han menar att bakgrunden finns i ett likartat mönster som var allmänt förekommande i den Främre orienten och som gestaltades på olika sätt beroende på vilken religiös och social kontext som förelåg.<sup>13</sup> Mönstret

handlar enligt Segal om relationen mellan en fullkomlig himmel och en ofullkomlig värld. Mellan dessa storheter uppträder en medlare för att skapa kontakt. Medlaren kan komma från båda hållen (*katabasis* eller *anabasis*). Enligt Segal var det egentligen detta förhållande som Reitzenstein och Bousset upptäckte i de förkristna texterna. Samma mönster ligger bakom de apokalyptiska himmelfärdstexterna.<sup>14</sup>

Segals slutsatser bidrar dessvärre inte mycket till förståelsen av det specifika i de apokalyptiska himmelfärdstexterna. Mönstret blir så allmänt att man nästan utifrån varje religiöst sammanhang kan påvisa det.

Christopher Rowland har inriktat sig på de himmelfärdstexter som beskriver resor till Guds tron (*merkava*).<sup>15</sup> Rowland undersöker framförallt den process som föregick visionärernas resor. En liknande infallsvinkel återfinns hos de forskare som undersöker kopplingen mellan de apokalyptiska himmelfärdstexterna och merkavamystiken.<sup>16</sup> Genom jämförelser med den betydligt senare hekhalotlitteraturen vill man påvisa liknande tendenser i ett tidigare skede. Stort utrymme ägnas åt vad som egentligen skedde före och under visionärernas påstådda himmelfärder. Så menar till exempel David Halperin att

<sup>9</sup> John J. Collins, «Introduction: Towards the Morphology of a Genre», 1–20 i *Semeia* 14 (1979); «The Jewish Apocalypses», 21–59 i *Semeia* 14 (1979).

<sup>10</sup> «Apocalypse» may be defined as a genre of revelatory literature with a narrative framework, in which a revelation is mediated by an otherworldly being to a human recipient, disclosing a transcendent reality which is both temporal, insofar as it envisages eschatological salvation, and spatial, insofar as it involves another, supernatural world.» Inom gruppen av texter som omfattas av denna definition återfinns himmelfärdstexterna: «The most obvious distinction within the Jewish apocalypses is between those that do not have an otherworldly journey (Type I) and those that do (Type II).» Collins, «The Jewish Apocalypses», 22.

<sup>11</sup> Collins, «The Jewish Apocalypses», 22–24. Se även John J. Collins, *The Apocalyptic Imagination. An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature* (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), 4–7.

<sup>12</sup> Alan Segal, «Heavenly Ascent in Hellenistic Judaism, Early Christianity and their Environment», 1333–1394 i *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II. 23.2 (ed. Wolfgang Haase; Berlin: de Gruyter, 1980).

<sup>13</sup> Segal, 1337: «... a common structure could not be specially gnostic or otherwise; it rather would be susceptible to gnostic, Jewish, or Christian interpretations, for while structural studies are concerned to discover the overall pattern, communities understand the meaning of the pattern in unique ways.»

<sup>14</sup> Segal, 1339.

<sup>15</sup> Christopher Rowland, *The Open Heaven. A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity* (London: SPCK, 1982), 53–60.

<sup>16</sup> Här kan nämnas Ithamar Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism* (Leiden: Brill, 1980), David J. Halperin, *The Faces of the Chariot. Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision* (Tübingen: J.C.B Mohr/Paul Siebeck, 1988) och Gershom Scholem, *Den judiska mystiken* (Stockholm: Brutus Östlings Bokförlag/Symposium, 1984).

de apokalyptiska författarna projicerade sina egna upplevelser till pseudonymerna som användes i texterna.<sup>17</sup>

Under de två senaste decennierna har det utkommit ett flertal monografier om de judiska apokalyptiska himmelsfärderna. En av dessa är skriven av Mary Dean-Otting.<sup>18</sup> Hon betonar himmelsfärdernas bakgrund i den judiska traditionen. Texterna utvecklar redan existerande bibliska föreställningar om var Gud finns. Framförallt handlar det om berget (2 Mos 24) och templet (Jes 6, Hes 1). Men till skillnad från de bibliska texterna förläggs dessa platser till en himmelsk värld.<sup>19</sup> Denna transcendens förklaras av att judarna under den aktuella perioden konfronterades med en känsla av gudsfrånvaro. Frågan uppstod: «Var finns Gud?» Svaret blev: «I himlen, och vill man möta honom får man bege sig dit».

En annan omfattande monografi är skriven av Martha Himmelfarb och utkom 1993.<sup>20</sup> Himmelfarb menar att det finns åtta himmelsfärdstexter. Dessa har det gemensamt att de beskriver himlen som ett tempel med änglar som himmelska präster. I samtliga texter utom *3 Baruk* förvandlas dessutom visionären (eller utlovas en framtida förvandling) till en ängel. Texterna är *Boken om de fallna änglarna (1 Hen 6–36)*, *Levi testamente, 2 Henok, Boken om liknelserna (1 Hen 37–71)*, *Sefanjaapokalypsen, Abrahamsapokalypsen, Jesajas Himmelsfärd* och *3 Baruk*.<sup>21</sup> Himmelfarb placerar himmelsfärderna både i en judisk och i en bredare antik kontext. Hesekiel 1 är av särskild stor betydelse för genrens uppkomst och utveckling inom judendomen. En av de äldsta himmelsfärdstexterna som bygger på

Hesekieltexten är *1 Hen 14*. Denna text har sedan i sin tur påverkat de andra himmelsfärderna. Trots det tydliga sambandet mellan *1 Hen 14* och Hes 1 finns det en väsentlig skillnad. Henok gör en himmelsfärd medan Hesekiel ser himlen i en syn.<sup>22</sup> Likheten med Hesekieltexten framkommer framförallt i den hjulförsedda tronen (*merkava*). Keruberna som fanns som statyer i templet (på arken i det allra Heligaste) utgörs av «the Watchers» i himlen som Himmelfarb tolkar som änglar.<sup>23</sup>

Det finns emellertid en rad frågetecken kring Himmelfarbs slutsatser. Vid närmare granskning av texterna visar det sig nämligen att det i flera fall inte tycks ske någon förvandling av visionärerna över huvudtaget och inte heller ges det något löfte om att detta ska äga rum i framtiden. Dessutom är det tveksamt om det i samtliga fall rör sig om ett himmelskt tempel visionären kommer till. Det sistnämnda förhållandet handlar delvis om de kosmologiska modellernas bakgrund. Just denna fråga behandlas av Adela Yarbro Collins.<sup>24</sup> Hon diskuterar framför allt bakgrunden till den judiska/kristna idén om sju respektive tre himlar. Ordet *shāmajim* antyder att himlen redan från början uppfattades pluralt i de hebreiska kanoniska texterna. Ännu tydligare är den plurala aspekten i uttrycket *sh<sup>a</sup>mej hashāmajim* «himlarnas himmel» (1 Kung 8:27; Neh 9:6).<sup>25</sup> Septuaginta översätter nästan alltid den hebreiska pluralformen med den grekiska singularen *ouranos*. De ställen i Septuaginta som återges med plural rör sig med all säkerhet om en direktöversättning av *shāmajim*.<sup>26</sup> De tidigaste texterna som återger sju himlar är *Levi testamente, Adam och Evas liv, Abrahamsapokalypsen, Jesajas Himmelsfärd* och *3 Baruk*.<sup>27</sup> Förmodligen kommer idén från Babylonien.<sup>28</sup> I babyloniska texter talas om nedre, mellanlig-

<sup>17</sup> Halperin kallar tekniken för «... midrash transformed into vision», Halperin, 71.

<sup>18</sup> Mary Dean-Otting, *Heavenly Journeys: A Study of the Motif in Hellenistic Jewish Literature* (Judentum und Umwelt 8; Frankfurt/Bern/New York: Peter Lang, 1984).

<sup>19</sup> «They have moved the very mountain top and Temple setting into the heavens.» Mary Dean-Otting, 6.

<sup>20</sup> Martha Himmelfarb, *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses* (New York/Oxford: Oxford UP, 1993).

<sup>21</sup> Himmelfarb, 7.

<sup>22</sup> Himmelfarb, 10, «... och jag såg en syn från Gud», (Hes 1:1).

<sup>23</sup> Himmelfarb, 11.

<sup>24</sup> Adela Yarbro Collins, «The Seven Heavens in Jewish and Christian Apocalypses», 57–92 i *Death, Ecstasy and Other Worldly Journeys* (eds. John J. Collins and Michael Fishbane: Albany: State University Press of New York, 1995).

<sup>25</sup> Yarbro Collins, 62.

<sup>26</sup> Yarbro Collins, 62.

gande och övre himlar, ett språkbruk som även förekommer i *Levi testamente* (2:7; 3:1, 3:4).<sup>29</sup>

De kosmologiska modellerna tas även upp av Edward Wright som i sin avhandling undersöker 3 *Baruk* men också andra himmelfärdstexter.<sup>30</sup> Wright anser i likhet med Yarbro Collins att bakgrunden till de olika kosmologierna huvudsakligen kommer från Babylonien. Modellerna har dock utformats fritt och självständigt i den judiska miljön.<sup>31</sup> Detta är orsaken till att de trots allt ser så olika ut i texterna.<sup>32</sup>

## Himmelfärdernas funktion

Ett genomgående drag i forskningen om himmelfärderna är att fokus ofta riktas på de kosmologiska modellernas utformning samt texternas bakgrund och förhistoria. Jean-Claude Picard och Daniel Harlow utgör dock två intressanta undantag. Båda behandlar 3 *Baruk* men lägger betoningen på textens funktion i dess religiösa och sociala sammanhang.<sup>33</sup> Ett sådant motiv är enligt min mening väsentligt och utgör även den huvudsakliga infallsvinkeln i min undersökning av himmelfärdstexterna.<sup>34</sup>

<sup>27</sup> De nu föreliggande versionerna av 3 *Baruk* innehåller endast fem himlar men Yarbro Collins tror i likhet med en del andra forskare att den ursprungliga texten innehöll sju himlar, Yarbro Collins, 80.

<sup>28</sup> Yarbro Collins, 64.

<sup>29</sup> Yarbro Collins, 65.

<sup>30</sup> Edward J. Wright, *The Cosmography of the Greek Apocalypse of Baruch and its Affinities* (Brandeis University: Unpublished Dissertation, 1992).

<sup>31</sup> «For the Jews these were Jewish ideas, not Babylonian. Discussion about direct dependence upon Babylon is, therefore, irrelevant.» Wright, *The Cosmography*, 233.

<sup>32</sup> «... there never was one dominating view of the structure of the cosmos in Early Judaism, but several.» Wright, *The Cosmography*, 84.

<sup>33</sup> Jean-Claude Picard, «Observations sur l'Apocalypse grecque de Baruch I: Cadre historique fictif et efficacité symbolique», 77–103 i *Semitica* 20 (1970); Daniel C. Harlow, *The Greek Apocalypse of Baruch (3 Baruch) in Hellenistic Judaism and Early Christianity* (SVTP 12; Leiden/New York/Köln: E. J. Brill, 1996).

Jag har delvis avgränsat mitt material till de apokalypter som John J. Collins, Martha Himmelfarb och Adela Yarbro Collins anger som himmelfärdstexter. Innehållsmässigt har avgränsningen skett enligt följande: (1) Texter som tycks skildra *verkliga himmelfärder*, (2) Texter som tycks återspegla föreställningar om *flera himlar*. Textmaterialet har utifrån dessa kriterier blivit begränsat till Henoks himmelfärd (1 *Hen* 14:8–19:3) i *Boken om de fallna änglarna* (1 *Hen* 1–36), *Henoks himmelfärd* (1 *Hen* 70:1–71:17) i *Boken om liknelserna* (1 *Hen* 37–71), *Levi testamente* 2–5, *Sefanjaapokalypsen*, *Abrahamsapokalypsen*, *Jesajas martyrdöd och himmelfärd*, 3 *Baruk*, 2 Kor 12:1–5 och *Adam och Evas liv*.

Allt tyder på att himmelsresenärerna var representanter för grupper. I himmelfärderna återspeglas gruppens gemensamma frågeställningar, värderingar och uppfattningar. Detta liksom förhållandet mellan visionären och de övriga i gruppen är därför väsentliga motiv i tolkningen av himmelfärdstexterna. Två typer av himmelfärder kan urskiljas: dels sådana som var *identitetsskapande*, dels de som fungerade som *dödsparadigm*. I tolkningen av de identitetsskapande himmelfärderna är begreppen *identitet*, *legitimitet*, *tradition* och *traditionsgrupp* väsentliga. Av särskild stor betydelse är identitet och legitimitet.

Vem är den ursprunglige visionären i himmelfärdstexterna? Enligt texterna rör det sig om Adam, Henok, Abraham, Baruk och andra kända gestalter från den tidigare historien. Dessa är dock endast pseudonymer för de apokalyptiska författarna. Författarnas upplevelser tillskrivs i själva verket de historiska hjältarna. Mycket talar dessutom för att de apokalyptiska författarna såg sig själva som representanter för dessa forntida hjältar och allt tyder på att man i traditionsgruppens fortsatta historia uppfattade budskapet i texterna på så sätt att det kom från den forntida hjälten. Detta förhållande mellan den apokalyptiske författaren och den forntida hjälten måste beaktas då man talar om den «ursprunglige visionären». När jag beskriver

<sup>34</sup> Leif Carlsson, *Round Trips to Heaven. Otherworldly Travelers in Early Judaism and Christianity* (Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 2004).

visionären avses primärt den apokalyptiske författaren. Det handlar med andra ord om den förste författaren/visionären. Det är denna «urtext» som traditionsgruppen sedan har fört vidare, omtolkat och tillämpat för delvis nya situationer. I denna fortsatta process har förmodligen nya himmelska visionärer tillkommit. För att skilja dem från den förstnämnda kategorin kallar jag dessa för «andra visionärer inom traditionsgruppen».

Oavsett pseudonymitetens orsak och funktion uppstår frågan huruvida texterna återger verkliga upplevelser eller inte. Denna fråga är emellertid omöjlig att svara på och meningarna går också isär bland forskarna.<sup>35</sup> Men oberoende av vad som hände uppfattade troligen både traditionsgruppen och de apokalyptiska visionärerna upplevelserna som äkta.

### Identitet

Identiteten anger hur en person uppfattar sig själv.<sup>36</sup> En sådan självuppfattning uppstår emellertid inte i ett vakuum utan formas i mötet med

<sup>35</sup> Michael E. Stone är en av dem som menar att de i flera fall rör sig om äkta upplevelser. Han hänvisar bland annat till introduktionerna/beskrivningarna av de visionära upplevelserna. Dessa är unika för den apokalyptiska litteraturen och återfinns inte i några prexiliska källor. Michael E. Stone, «Apocalyptic Literature», 383–487 i *Jewish Writings of the Second Temple Period. Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus* (ed. Michael E. Stone, Compendia Rerum Judaicarum ad Novum Testamentum, Section Two; Assen/Philadelphia: Van Gorcum/Fortress, 1984).

Även Christopher Rowland och Susan Niditch tror att det handlar om genuina upplevelser, Rowland, 246; Susan Niditch, «The Visionary», 153–179 i *Ideal Figures in Ancient Judaism. Profiles and Paradigms* (eds. John J. Collins & George W. E., Nickelsburg, Society of Biblical Literature Septuagint and Cognate Studies, Number 12; Chico: Scholars Press, 1980).

Helmer Ringgren ger däremot uttryck för vad många forskare anser: «Inwieweit wirkliche visionäre Erlebnisse dahinter stehen, ist schwer zu entscheiden, aber in den meisten Fällen machen die Visionsschilderungen einen künstlichen Eindruck.» Helmer Ringgren, «Apokalyptik», 463–466 i *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Vol. 1: (ed. E. Kutsch; Tübingen: Mohr, 1957–633), 465.

andra människor.<sup>37</sup> Erik H. Erikson preciserar innebörden i en sådan process när han beskriver den psykosociala identiteten.<sup>38</sup> Det finns en subjektiv aspekt i processen som består i en personlig medvetenhet om att «detta är mitt verkliga jag».<sup>39</sup> Denna medvetenhet kan erfaras plötsligt som en påtaglig upplevelse.<sup>40</sup> Utvecklingen mot en mogen psykosocial identitet förutsätter dock en delaktighet i en gemenskap där individen tar del av gruppens gemensamma värderingar. Sådana värderingar blir därför avgörande för hans/hennes identitet.<sup>41</sup>

Allt tyder på att himmelsfärderna hade en central betydelse i visionärernas identitetspro-

<sup>36</sup> En vanlig definition av identitet är «... självbild, medvetenhet om sig själv som unik individ». «Identitet», 342 i *Nationalencyklopedin* Vol. 9 (Höganäs: Bokförlaget Bra Böcker, 1992).

<sup>37</sup> Detta gäller både religiös och politisk identitet, «In its most general sense, then, political identification means a person's sense of belonging to a group, if that identification influences his political behavior.» William Buchanan, «Identification, Political», 57–60 i *International Encyclopedia of the Social Sciences* Vol. 7 (ed. David L. Sills; New York: Macmillan & Free Press, 1968), 57.

<sup>38</sup> «When we wish to establish a person's identity, we ask what his name is and what station he occupies in his community. Personal identity means more; it includes a subjective sense of continuous existence and a coherent memory. Psychosocial identity has even more elusive characteristics, at once subjective and objective, individual and social.» Erik H. Erikson, «Identity, Psychosocial», 61–65 i *International Encyclopedia of the Social Sciences* Vol. 7 (ed. David L. Sills; New York: Macmillan & Free Press, 1968), 61.

<sup>39</sup> Erikson, 61.

<sup>40</sup> William James beskriver det som en «... mental or moral attitude in which, when it came upon him, he felt himself most deeply and intensely active and alive. At such moments there is a voice inside which speaks and says: «This is the real me»». En sådan upplevelse innehåller «... an element of active tension, of holding my own, as it were, and trusting outward things to perform their part so as to make it a full harmony, but without any guaranty that they will.» William, James, *Letters* (Vol. 1; Boston: Atlantic Monthly Press, 1920), 199; Erikson, 61.

<sup>41</sup> «... psychosocial identity strives for ideological unity», Erikson, 61.

cess. De motsvarar det Erikson beskriver som den subjektiva aspekten av identitetsprocessen. Gruppen är också som Erikson påpekar av stor betydelse för identiteten. De apokalyptiska visionerna bekräftades av gruppen. En orsak till detta var att himmelsfärdskildringen oftast återspglade gruppens gemensamma värderingar och åsikter. Här finns dock en intressant frågeställning. Vad hände om visionären hänvisade till Gud och hävdade något som inte stämde överens med gruppens uppfattningar? I sådana fall sattes förmodligen gruppens lojalitet på prov. Å andra sidan får man räkna med att en del av gruppens ideologi bestod i att man var öppna för ny uppenbarelse via de himmelska visionärerna. Himmelsresenärerna hade ju trots allt direktkontakt med Gud.

Himmelsfärden hade alltså en avgörande betydelse för visionärens identitet. Resan var i själva verket det tillfälle då Gud gav honom en himmelsk identitet. Här finns en parallell till det som Christer Fjordevik tar upp i sin avhandling om diakonatet i den katolska kyrkan. Den identitet som ges åt diakonen genom vigningen gör att denne får del av den sakramentala nåden. Vigningen sker genom bön och handpåläggning av biskopen som är representant för Gud. Vigningens materia är biskopens handpåläggning. Genom vigningen får diakonen den särskilda identitet som gör att han kan påräkna en legitimitet ute i församlingarna.<sup>42</sup> Jag vill påstå att en liknande invigning sker i de himmelsfärder där visionären ställs inför Gud och får en identitet av honom. Detta framgår särskilt tydligt i de fall där visionären bokstavligen förändras till det yttre

<sup>42</sup> Christer Fjordevik, *Ad Experimentum. En observation och analys av Andra Vatikankonciliet diakonatreform med särskild hänsyn till det förnyade diakonatets identitets- och legitimitetsproblematik* (Lund: Arcus förlag, 1998), 174–175. «Vignings-sakramentet ger den vigde en character indelebilis, en outplånlig karaktär samt en ny natur. Den ontologiska förvandling som antas ske i vigningen är visserligen en dogmatisk trossats, som inte kan föras i bevis åt vare sig det ena eller andra hållet, men oavsett det ger den en motivering till vigningssakramentets roll och innebörd. Den vigde får inte bara en grad utan också en särskild rang inom kyrkan, som i sin tur kan medföra både starkt ämbetsidentitet, starkt självkänsla och gemenskap med övriga klerus.» Fjordevik, 175.

genom att han får nya kläder eller förvandlas till ängel. Men trots denna i förekommande fall yttre förändring handlar förvandlingen primärt om visionärens unika ställning. Här inträder det som kan betecknas som en *demarkation* i samband med identiteten dvs. en medvetenhet om att det finns en skarp gräns till andra människor, även till dem inom gruppen trots att man delade samma åsikter och värderingar. Himmelsresenärerna hade ju till skillnad från andra fått förmågan att ha direkt kontakt med Gud. Denna förmåga utgjorde den *primära* konsekvensen av deras nya identitet. I en del fall överförs identiteten med dess primärkonsekvens till andra visionärer i traditionsgruppens fortsatta historia. Då får även dessa förmågan att göra himmelsfärder.

I den redan nämnda avhandlingen om katolska kyrkans diakonat betonar Fjordevik att biskopen ensam förfogar över hela den apostoliska rättigheten.<sup>43</sup> Det som sker i vigningen av diakoner och präster är ett delegerade av denna rättighet. De lägre ämbetsbärarna är därför kanaler för biskopens ämbetsutövande. De blir så att säga biskopens förlängda arm. Vid en jämförelse med himmelsfärdstexterna kan man se de olika grupperna bakom himmelsfärderna i en liknande position. Andra himmelsresenärer i traditionsgruppen får sin auktoritet genom samhörigheten med den ursprunglige resenären på samma sätt som prästerna och diakonerna får sitt ämbete genom biskopen som i sin tur har fått det av Gud. Det innebär att den ursprunglige visionärens identitet delegeras till andra visionärer. En sådan modell är svårt att bortse ifrån när det gäller de identitetsskapande himmelsfärderna. Sambandet med den ursprunglige himmelsresenären medförde i så fall ett förfogande av en delegerad identitet eller *indirekt identitet* som innebar att man kunde göra egna himmelska resor.

Himmelsfärderna fick även andra konsekvenser för visionärerna och de grupper de representerade. Det kunde handla om gruppens status som profetiskt sällskap eller förvaltare av ett rätt prästämbete. Sådana konsekvenser kan beskrivas som *sekundära*. Här finns det ett tydligt samband mellan den ursprunglige visionären och

<sup>43</sup> Fjordevik, 174–175.

traditionsgruppen. Den uppgift som ges till den ursprungliga visionären förs i de flesta fall över på gruppen.

### Legitimitet

Med legitimitet avses det som i allmänt språkbruk innebär ett berättigande.<sup>44</sup> Ett berättigande kan dock grundas på olika faktorer. Oftast används legitimitet i samband med politiskt maktutövande. Dolf Sternberger skiljer i detta sammanhang på två typer av legitimitet. En av dessa är den som åberopar gudomlig sanktion och bekräftelse. Sternberger kallar den för *Numinous legitimacy*. Denna finns i tre varianter. Den första är föreställningen om att makthavaren i själva verket förkroppsligar guden.<sup>45</sup> I det andra fallet har guden skapat en successionsordning och i det tredje är det vissa personer som har fått en speciell uppenbarelse eller vision. Sternberger nämner här sådana karismatiska

gestalter som Moses och profeterna men också politiska visionärer som Karl Marx.<sup>46</sup> Gemensamt för *Numinous legitimacy* är att legitimiteten inte i första hand är ett uttryck för folkets erkännande. Istället rör det sig om en redan fastställd ordning som i princip inte kan påverkas av folket/gruppen.

Den andra huvudtypen av legitimitet kallar Sternberger för *Civil legitimacy*. Den bygger på en slags överenskommelse i samhället om vad som är bra. Denna legitimitet är ett uttryck för folkets förtroende snarare än ett erkännande av en auktoritet grundad på ett gudomligt maktutövande.<sup>47</sup> I analysen av himmelfärdstexterna använder jag legitimitet om det erkännande som andra ger åt den identitet som himmelsresenärerna påstod sig ha fått. Ofta grundas ett sådant erkännande på ett samtycke kring den ideologi och de värderingar som framkommer i himmelfärdsskildringen. Det rör sig då om den typ av legitimitet som Sternberger kallar *Civil legitimacy*. Det är då inte självklart att en identitet ges legitimitet men om den erhålls stärks och bekräftas identiteten.<sup>48</sup> Här finns en problematik i flera av himmelfärderna. Omgivningens reaktioner var nämligen i allra högsta grad blandade. Ofta gavs legitimitet enbart från den nära kretsen av anhängare. De traditioner (grupper) som stod bakom himmelfärderna utgjordes förmodligen av marginaliserade grupper inom judendomen och kristendomen. Andra grupper/riktningar inom de båda religionerna var ofta skeptiska. Detta avspeglas i himmelfärdstexterna som i

<sup>44</sup> Ordet betyder «laglig», «lagenlig», «äkta» och används i de flesta fallen om rätten till politiskt maktutövande. «Legitimitet», 195 i *Nationalencyklopedin* Vol. 12 (Höganäs: Bokförlaget Bra Böcker, 1993). Ordet Dolf Sternberger beskriver ordets betydelse: «The word legitimus is classical Latin, while legitimitas seems to occur first in medieval texts, and, even then, only rarely. The Roman form means lawful, according to law ... The medieval meaning is very different: legitimus is what conforms to ancient custom and to customary procedure.» Dolf Sternberger, «Legitimacy», 244–248 i *International Encyclopedia of the Social Sciences* Vol. 9 (ed. David Sills, New York: Macmillan & Free Press, 1968), 245. Såsom ett erkännande användes det under medeltiden framför allt om personer som ansågs vara kvalificerade. Sternberger, 245.

<sup>45</sup> «The pharaoh's empire is god's empire. Obedience is not merely a political necessity but a religious obligation. Obviously, legitimacy of this sort is a matter of might rather than of right and transcends all juridical explanation.» Sternberger, 244. Här handlar det om kungens gudomliga ursprung. Detta är inte detsamma som en regering där Gud har gett sin sanktion. En sådan typ av auktoritet tillämpades av de medeltida romerska kejsarna. Här finns tydliga likheter med himmelfärdens identitet. Sternberger nämner även den romerska katolska kyrkans successionsordning där den förste påven (Petrus) har fått sin identitet av Gud. Sternberger, 244.

<sup>46</sup> Sternberger, 244–245.

<sup>47</sup> «Civil legitimacy exists when a system of government is based on agreement between equally autonomous constituents who have combined to cooperate toward some common good.» Sternberger, 245.

<sup>48</sup> Eller som Fjordevik uttrycker det: «Begreppet legitimitet används här mera i dess moraliska betydelse än dess legala. Det betyder att legitimiteten handlar om huruvida diakonatet med dess egna och specifika identitet blir erkänt, accepterat och uppskattat både inom hierarkin och av församlingen eller inte.» Fjordevik, 16.

«... det handlar om ett sökande efter en identitet och efter att få legitimitet i församlingen. I betydelsen av att bli accepterad, erkänd och uppskattad.» Fjordevik, 173.



flera fall har ett polemiserande drag. Legitimiteten som den egna gruppen gav till himmelsresenärerna byggde alltså ofta på uppfattningar som hade uppstått på grund av den särskilda religiösa och sociala kontext man levde i.

Båda typerna för legitimitet som är beskrivna ovan är dock tillämpbara på himmelfärdstexterna. Det rör sig i själva verket om ett samspel mellan dem. Å ena sidan skedde ett erkännande av visionärens identitet eftersom innehållet i hans himmelfärd stämde med gruppens värderingar (*Civil legitimacy*). Å andra sidan kunde visionärerna åberopa en gudomlig sanktion för deras status och ställning genom himmelfärden (*Numinous legitimacy*) De hade ju haft ett personligt möte med Gud och fått sin kallelse direkt från honom. Av särskilt stor betydelse är här den variant av *Numinous legitimacy* som åberopar en gudomlig succession eller det som enligt ett politiskt perspektiv handlar om ett nedärvt maktutövande. I himmelfärdstexterna framkommer detta som redan påpekats i pseudonymiteten.

### *Tradition och traditionsgrupp*

Allmänt innebär *tradition* det mångkulturella sociala arv som överlämnas från släkte till släkte. I denna artikel används termen om den religiöst-etiska livsinställning med dess ideologi som återspeglas i himmelfärdstexterna. När en sådan tradition knyts till en person avses den tro och de värderingar som uppstått kring honom/henne. Traditionen har både yttre och inre kännetecken. Den visar sig i ord, utsagor, moral, sed, gemenskap, organisation och gudstjänsthandlingar.

Med *traditionsgrupp* avses den gemenskap/församling som såg som sin uppgift att bevara och föra vidare en tradition. Gruppen kan betraktas som bärare av en viss tradition.<sup>49</sup> En traditionsgrupp kunde ha olika funktioner. Dels handlade det om att bevara och föra vidare redan givna traditioner. Dels skedde en nytolkning av traditionen för nya situationer.

<sup>49</sup> Traditionsgrupperna i himmelfärdstexterna är att betrakta som «aktiva traditionsbärare» dvs. de utgjordes av grupper som aktivt utövade sin religion. «Tradition», 368 i *Nationalencyklopedin* Vol. 18 (Höganäs: Bokförlaget Bra Böcker, 1995).

Jag har redan påpekat att samspelet mellan identitet, legitimitet, tradition och traditionsgrupp är väsentligt när det gäller tolkningen av himmelfärdernas funktion. En intressant frågeställning är även omgivningens relation till traditionsgruppen. I några fall rör det sig om en konfliktsituation. Här fanns det förmodligen inte några förhoppningar om legitimitet från andra än dem inom gruppen. Men hur var förhållandet i de fall där det inte förelåg någon konflikt?

### *Vad hände när himmelfärdstexterna fördes vidare i traditionsgruppen?*

Himmelfärdstexterna speglar traditionsgruppens värderingar och uppfattningar. Gruppen identifierade sig i själva verket med textens aktörer och händelser. Texterna bör dock inte uppfattas som oföränderliga enheter som övertogs, bevarades och fördes vidare i ett oförvanskat skick. De många olika versionerna av en och samma himmelfärdstext visar att ett sådant förhållande aldrig ägde rum. Istället rör det sig om nya sätt att tolka och gestalta texter. Det har därför visat sig vara i det närmaste omöjligt att rekonstruera en tänkbar urtext. De nu föreliggande texterna speglar istället uppfattningar och åsikter som fanns i den miljö där den aktuella versionen uppstod och användes. Traditionsgruppens livssituation skapade helt enkelt nya versioner av texten.<sup>50</sup> Många forskare förbiser detta när det talar om senare interpolationer i texterna. Man får lätt intrycket att de anser att någon/några har smugit in lite tillägg här och där eller alternativt strukit ett och annat ur texten. Ett sådant förfarande har ofta framhållits i de fall då texterna har övergått från ett judiskt till ett kristet sammanhang.<sup>51</sup> Utgångspunkten är att texterna har översatts och förts vidare med

<sup>50</sup> Vad händer när man läser en text? Stanley Fish talar om texter «... as an action made upon a reader rather than as a container from which a reader extracts a message.» Stanley Fish, *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities* (Cambridge: Harvard UP, 1980), 23. Istället för «What does this sentence mean?» bör man fråga «What does this sentence do?» Fish, 25. Språket bör uppfattas: «... as an experience rather than as a repository of extractable meaning.» Fish, 67.

ambitionen att bevara den ursprungliga texten så intakt som möjligt. Detta är alltså inte troligt, enligt min mening. Istället bör varje version betraktas som en ny text och denna nya text ska dessutom ses som en helhet. Jean-Claude Picard föredrar därför att kalla de olika versionerna för «transformations» istället för «translations».<sup>52</sup>

## Identitetsskapande himmelsfärder

Dessa himmelsfärder har till syfte att stärka traditionsgruppens tro och övertygelse i nuet. De gav motivation och status åt gruppen som ofta låg i konflikt med andra grupperingar. Mötet med Gud och den himmelska tronen utgör väsentliga inslag i de kosmologiska modellerna. Anledningen är att den direkta kontakten med Gud är grunden eller garantin för gruppens status. Två underliggande funktioner kan urskiljas. Det ena vill ge stöd åt traditionsgruppens *prästerliga status* och det andra tar fasta på det *profetiska och visionära*. *1 Hen* 14:8–16:3 och *Levi testamente* är exempel på texter där det förstnämnda motivet dominerar. Det finns inget i dessa två texter som tyder på att andra inom tra-

<sup>51</sup> För en diskussion om denna problematik, se Harlow, 77–108.

<sup>52</sup> Picards uppfattning framkommer när han kommenterar de slaviska och grekiska versionerna av *3 Baruk*: «... The differences between these two should be interpreted as the result of a series of systematic transformations. « Jean-Claude Picard, «Introduction», 63–79 i *Apocalypsis Baruchi Graece* (ed. Jean-Claude Picard, Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece 3; Leiden: E.J. Brill, 1967), 72. Det rör sig alltså inte om översättningar med vissa interpolationer. Istället handlar det om att gestalta texten på nytt. Picard, «Introduction», 73. «In effect, a work of this nature has not simply been copied by many generations of more or less faithful scribes, but, as in the case of myths, it has been taken up and transformed in the hands of various different religious communities, and that over a period of several centuries and over a relatively large geographical area. When looked at in this light, the question of an «original text» must be posed in different terms. In any case the question loses the grip of fascination that it has held for too long on the criticism of such works.» Picard, «Introduction», 74.

ditionsgruppen gjorde himmelsfärder. De ges med andra ord ingen indirekt identitet till traditionsgruppens övriga medlemmar via den ursprungliga himmelsresenären. Ett sådant förhållande var inte heller nödvändigt eftersom det primära syftet med färden handlade om ursprung till prästämbete snarare än tillgång till fortsatt och kontinuerlig uppenbarelse. Prästämbetet blev givet till den ursprungliga resenären vid ett bestämt tillfälle och detta behövde inte upprepas. I *Levi testamente* förs ämbetet sedan i arv till traditionsgruppen vars uppgift var att förvalta och ge det vidare till kommande generationer. I *1 Hen* 14:8–16:3 återspeglas ett annat förhållande trots att problemet också gällde prästämbetet. Här tycks traditionsgruppen ha förlorat hoppet om ett fortsatt prästerskap i den här världen. Allt förläggs istället till det himmelska där Henok figurerar som präst och överstepräst. Han är gruppens representant inför Gud. Denna uppfattning hade uppstått som en följd av förföljelser och yttre tryck från den judendom som hade sitt centrum kring Jerusalems tempel.

Det andra motivet det vill säga det profetiska och visionära dominerar i *Abrahamsapokalypsen*, *Jesajas martyrskap och himmelsfärd*, *Adam och Evas liv* (den latinska versionen) och *2 Henok*. I dessa texter ges en indirekt identitet från den ursprungliga himmelsresenären till andra visionärer inom traditionsgruppen. Dessa fick då förmågan att göra egna himmelsfärder. Detta var väsentligt med tanke på gruppens situation. Det gällde att kunna möta en osäker framtid. En kontinuerlig tillgång till Guds uppenbarelse var i ett sådant läge ytterst angeläget. I de flesta fallen gjordes förmodligen himmelsfärderna av personer som åtnjöt en särskilt hög position inom gruppen. Ett sådant förhållande avspeglas även i den problematik som döljer sig bakom Paulus himmelsfärd i *2 Kor* 12:1–5. Paulus motståndare ansåg sig vara apostlar just därför att de hade förmågan att göra himmelsfärder.

I ett fall (*Jesajas martyrskap och himmelsfärd*) finns det anledning att misstänka att samtliga i gruppen ansåg sig kunna göra himmelska resor. Här rör det sig alltså om en hel grupp med exklusiva anspråk.

### 1 Hen 14:8–16:3

Den kosmologiska modellen i denna himmelsfärd är formad efter templet med en förgård varifrån Henok stiger in i två hus som är *det heliga* respektive *det allra heligaste*. Änglarna och tronnen står i centrum. Det nämns inget om rättfärdiga och orättfärdiga människor. Dessa liksom de fallna änglarna befinner sig istället på jorden. Anledningen är förmodligen att tempelmodellen utesluter dessa grupper närvaro. Änglar intar rollerna som präster och tempelpersonal. Även Henok blir såsom en sekundär konsekvens av sin himmelska identitet präst och överstepräst. Detta sker trots att han inte förvandlas till ängel. Han tycks för övrigt ha en högre position än änglarna. Det visar sig nämligen att han är den ende som till sist får träda fram inför Gud. Henok blir traditionsgruppens representant inför Gud i den himmelska världen. Inget tyder på att andra inom traditionsgruppen gjorde himmelsfärder eller uppfattade sig som präster eller profeter. Traditionsgruppens uppgift var med andra ord inte att utgöra ett prästerskap. Istället skulle de bevara och föra vidare traditionerna om Henok. Anledningen till att de intog denna passiva hållning var att de levde i polemik med prästerskapet i Jerusalem's tempel. Förmodligen hade konflikterna till sist lett till en total misstro när det gällde det jordiska templets möjligheter och betydelse. Det rörde sig därför inte längre om en konkurrenssituation där man gjorde anspråk på prästtjänst i templet. Hoppet stod inte till en lösning i den här världen. Det tempel man åberopade fanns istället i den himmelska världen och Henok som representerade hela gruppen befann sig redan där. Han hade fått ett gudomligt erkännande och utgjorde därför också en garanti för gruppens ställning inför Gud.

### 2 Hen 3:1–35:3

Himmelsfärden i 2 Hen 3:1–35:3 bygger på texter som återfinns i 1 Henok. Dessa texter har emellertid utvecklats. Det gäller då i synnerhet uppfattningen om Henok som himmelsk resenär och visionär. I 2 Henok förvandlas Henok till ängel något som inte sker i de tidigare texterna. Himmelsfärdens kosmologiska modell har också utvecklats. Från en enkel tempelkonstruktion

med tre himlar har det uppstått en avancerad kosmologisk modell bestående av tio himlar. Samtliga angivna kategorier från min tabell finns med. En del av dem spelar dock en underordnad roll. Detta gäller i synnerhet oceanen i 3:1 som egentligen hör hemma i sådana himmelsfärder som fungerar som dödsparadigm. Här i 2 Henok har den ingen funktion i sammanhanget utan nämns endast i förbigående. Detsamma gäller ett eventuellt *mellantillstånd* i form av paradiset där de rättfärdiga och de orättfärdiga finns. Här saknas kopplingen till en eskatologisk dom. I stället uppfattas paradiset som en slutdestination, «... denna plats har blivit förberedd såsom en evig belöning för alla dessa.» (10:6).

Himmelsfärden koncentreras istället till Henoks himmelska identitet med dess konsekvenser i form av förmågan att göra himmelsfärder. Henoks tillgång till de himmelska hemligheterna betonas. Detta kopplas till traditionsgruppen som uppmanas att förvalta och föra vidare dessa hemligheter till kommande generationer (48:6). Dessutom blir Henok präst. Detta skildras direkt i himmelsfärden men framkommer även i färdens efterspel där sönerna instrueras i offer och högtider (68:1–7). Henok får därmed rollen som religionsstiftare och ger upphov till ett prästämbete som förs vidare genom traditionsgruppen. Förmodligen ska även de omfattande astronomiska avsnitten (himlarna 1 och 4) kopplas till en sådan roll. Dessa avsnitt har till syfte att fastställa solårets och därmed den rätta kalenderns gudomliga ursprung vilket var väsentligt för traditionsgruppens offerhögtider.

Traditionsgruppens roll som förmedlare av de himmelska hemligheterna framkommer på ett tydligt sätt. Enligt den kortare versionen ska gruppens medlemmar dessutom förklara hemligheterna: «Och böckerna som jag har gett till dig från Herren ... du kommer att förklara dem för alla som önskar det. Du kommer att lära dig Herrens gärningar» (33:5, 6). Detta förhållande tyder på en profetisk funktion vilket i sin tur antyder att det fanns personer i traditionsgruppens fortsatta historia som själva gjorde himmelsresor efter att indirekt fått ta del av den ursprungliga visionärens himmelska identitet med dess primärkonsekvens. Förmodligen har texten fungerat i ett sammanhang där en traditionsgrupp behövde förstärkas i sin ideologi och

föreställningsvärld. Hotet bestod inte i fysisk förföljelse utan var snarare av ideologiskt slag.

### *Levi Testamente*

Himmelsfärden i *Levi testamente* har tydliga likheter med *1 Hen* 14:8–16:3. Den kosmologiska modellen är återigen utformad i enlighet med templet. Liksom i *1 Hen* 14:8–16:3 saknas dessutom orättfärdiga respektive rättfärdiga människor i det himmelska. Det förekommer inte heller några fallna änglar. Allt koncentreras istället till de goda änglarna och Levi. Detta ligger i linje med himmelfärdens funktion som bestod i att visa på Levi himmelska identitet och dess sekundära konsekvens i form av ett prästämbete. Detta hade stor betydelse för traditionsgruppens medlemmar som såg sig själva som arvtagare av detta ämbete.

Dessutom har det tillkommit uppgifter utöver prästämbetet. Traditionsgruppen ska nämligen utöver att fungera som präster även vara domare och skriftlärda (8:11, 17). En didaktisk och profetisk roll ges till Levi. Han får «profetisk auktoritet» (8:2). Liksom i *1 Hen* 14:8–16:3 finns det dock inget i texten som tyder på att det fanns andra visionärer i traditionsgruppen som gjorde himmelsfärder. Detta visar att prästämbetets *ursprung* trots allt är det centrala motivet i himmelfärden. Himmelsfärdens funktion för traditionsgruppen var att markera släktskapet med Levi och därmed tillgången till prästämbetet. Detta var väsentligt i mötet med rivaliserande prästgrupper som med all säkerhet återopade rätten till samma ämbete fast utifrån andra argument. Himmelsfärden hade därför till skillnad från den i *1 Hen* 14:8–16:3 en stor betydelse för gruppens funktion i nuet och framtiden. De såg sig som Levi rätta arvtagare och borde därför göra tjänst i Jerusalems tempel.

### *Abrahamsapokalypsen*

Den kosmologiska modellen i denna himmelsfärd består av sju himlar. Det figurerar inte några fallna änglar eller rättfärdiga och orättfärdiga människor i texten. Följaktligen förekommer det inte heller något mellantillstånd. Himmelsfärden domineras istället av goda änglar samt Abrahams möte med Gud på den himmelska tronen.

Scenen är med andra ord typisk för himmelsfärder av det identitetsskapande slaget. Ondskan saknas alltså i den himmelska världen. Däremot betonas att Asasel (djävulen) befinner sig på jorden. I nära anslutning till jorden finns dessutom Hades. Lokaliseringen av ondskan är betydelsefull eftersom den speglar den situation som traditionsgruppen levde i. De hade nyss sett ondskans konsekvenser i samband med tempelförstörelsen år 70 v.t. Himmelsfärdens funktion var i att ge gruppen möjligheter att hantera den osäkerhet de kände inför framtiden i efterdyningarna till den nyss inträffade katastrofen. Abraham hade fått de rättigheter som en gång Asasel hade haft (13:14). Abraham hade med andra ord en auktoritet som var vida överlägsen Asasels. Asasels triumf i samband med tempelkatastrofen innebar därför endast ett skenbart maktövertag.

Abraham hade också genom sin himmelsfärd fått tillgång till de himmelska hemligheterna – inte minst när det gällde eskatologin. Genom släktskapet med Abraham hade traditionsgruppen fått liknande möjligheter. Ett sådant förhållande var nödvändigt för att kunna möta nuet. Det handlade inte om att såsom i *1 Hen* 14:3–16:8, *2 Henok* och *Levi testamente* få stöd för ett prästämbete. Istället var himmelsfärdens syfte att stärka traditionsgruppens framtidstro och profetiska kallelse. Allt tyder därför på att andra visionärer i traditionsgruppens fortsatta historia hade fått en delegerad identitet så att de via himmelsfärder kunde få en kontinuerlig uppdatering av Guds hemligheter.

Ett problem för traditionsgruppen var hur man skulle hantera ondskan i det förflutna och i framtiden. I den komplexa bilden av Asasel framgår det att det fanns två grupper som följde honom: dels några som var av Abrahams släkt, dels sådana som tillhörde den övriga mänskligheten. Den förstnämnda kategorin utgjordes med all säkerhet av dem som hade haft en nära anknytning till det nyss förstörda templet. Dessa uppfattades som ett avfälligt prästerskap. Med den andra gruppen avses troligen romarna som på ett direkt sätt hade ansvar för katastrofen.

### *Jesajas martyrdöd och himmelsfärd*

Sju himlar utgör den kosmologiska modellen i denna himmelsfärdsskildring som i dess nuva-

rande gestaltning är en kristen text. Jesaja möter änglar och rättfärdiga människor under sin färd genom himlarna. Han ser inga fallna änglar eller orättfärdiga människor. Satans område är placerat utanför den himmelska världen mellan jorden och den första himlen. Hades befinner sig under jorden. Denna lokalisering av ondskan till jordens närhet speglar traditionsgruppens situation som kännetecknades av förföljelser och trakasserier.

Kristus förvandlades på sin återfärd genom himlarna efter korsfästelsen och döden. En liknande erfarenhet skedde med traditionsgruppens medlemmar under deras himmelsfärder. Profeten Jesaja hade på ett föregripande sätt gjort en himmelsfärd. Genom honom hade de fått den indirekta identitet som gjorde att de kunde göra egna himmelsfärder.

Allt tyder på att det bakom denna himmelsfärdstext döljer sig en traditionsgrupp med exklusiva anspråk. De ansåg sig ha fått himmelsk status genom sina himmelsfärder. Detta gav dem onekligen ett tolkningsföreträde gentemot andra kristna grupperingar.

Frågan om på vilket sätt resenärerna förvandlas under färden är svårtolkad. Jesaja tycks inte bli förvandlad till ängel och hans gudsmöte är auditivt. Han hör Gud men ser honom inte (10:7–8). Men situationen tycks vara förändrad efter att Kristus har gjort sin himmelsfärd. Då ska nämligen de rättfärdiga förvandlas (9:17b–18). Enligt min mening återspeglar detta en uppfattning där författaren skiljer mellan den situation som fanns före Kristi nedstigande och den som uppstått efter hans uppstigande till himlen. Traditionsgruppen levde under den senare fasen. Trots att de befann sig i polemik med andra kristendomsuppfattningar utgjorde inte problematiken kring ondskan den centrala frågeställningen inom gruppen. Här skiljer sig *Jesajas martyrdöd och himmelsfärd* från *Abrahamsapokalypsen*. Istället var problemet hur man får tillgång till gudomlig uppenbarelse. Sker detta via särskilda ämbetsbärare i enlighet med en hierarkiskt uppbyggd modell eller kan vem som helst direkt få del av de gudomliga hemligheterna? Traditionsgruppen trodde på den senare modellen. En bidragande orsak till att jag tror att hela gruppen bestod av himmelsresenärer är just kritiken mot att särskilda personer utgjorde kanaler för Guds

uppenbarelse. Traditionsgruppen behövde inte några särskilda ämbetsbärare för att få kontakt med Gud. Alla som stod i kontakt med profeten Jesaja och utgjorde en del av hans traditionsgrupp kunde via egna himmelsfärder ta del i de gudomliga hemligheternas värld.

## 2 Kor 12:1–5

Det är svårt att dra några tydliga slutsatser från denna knapphändigt skildrade himmelsfärd. Den kosmologiska modellen består förmodligen av tre himlar. Anledningen till att man kan misstänka detta är att Paulus beskriver ett möte med Gud i den tredje himlen. Denna himmel identifieras dessutom med paradiset. Himmelsfärdens funktion kan uppfattas på två sätt. Om man ser till den aktuella konflikt som Paulus befann sig i betydde den knappast något för honom. Konflikten gällde hans apostoliska status. För Paulus var upplevelsen och kallelsen på Damaskusvägen och inte himmelsfärden grunden för denna status. Motståndarna däremot menade att himmelsfärder utgjorde det enda giltiga kännetecknet för en apostel. Här kan man se tydliga likheter med andra identitetsskapande himmelsfärder. I dessa ges onekligen himmelsresenärerna en särskild position. Om man bortser från denna problematik om apostlatjänsten hade förmodligen himmelsfärden ändå en väsentlig betydelse för Paulus inte minst som bekräftelse på hans kallelse. På flera ställen i hans brev och i skildringen av hans liv i Apostlagärningarna nämns dessutom om hur aposteln gjorde flera gränsöverskridande upplevelser under sitt liv.

## *Adam och Evas liv (den latinska versionen)*

Även denna himmelsfärd skildras på ett knapphändigt sätt. Inget sägs om den kosmologiska modellen annat än att Adam besöker ett himmelskt paradiset där han möter Gud. Guds tron beskrivs som en vagn (25:3). Adam och hans släkt utlovas en framtida tjänst. Här spelar Set en avgörande roll. Den upphöjda ställningen som ges till Adam i hela boken överförs på Set som också får ta del av det som Adam sett och hört under himmelsfärden (25:1). Himmelsfärden skiljer sig därför från de andra identitetsskapande färderna genom att en gestalt förs in mel-

lan traditionsgruppen och den ursprungliga visionären. Traditionsgruppen knyts på så sätt till Set och inte till Adam. Det finns all anledning att anta att det inom traditionsgruppen fanns andra visionärer som genom en indirekt identitet kunde göra himmelsfärder. Stödet för ett sådant förhållande är att texten redan i samband med den ursprungliga visionärens identitet antyder en indirekt identitet förmedlad till Set. Detta är unikt i jämförelse med andra himmelsfärder. Istället för mönstret Gud – Adam – andra visionärer inom traditionsgruppen/traditionsgrupp uppstår ytterligare ett led redan från början: Gud – Adam – Set – andra visionärer inom traditionsgruppen/traditionsgrupp. Det är alltså i det fjärde ledet som man då kan tänka sig att det även förekom en delegerad identitet.

## Himmelsfärder som dödsparadigm

I den andra typen av himmelsfärder finns inte samma hierarkiska mönster. Texternas funktion är istället att ge svar på existentiella frågor om död och liv. De får på så sätt en mer allmän tillämpning. Det finns inte heller samma polemiska motiv som i de identitetsskapande himmelsfärderna. Därför är det betydligt svårare att fastslå hur de traditionsgrupper såg ut som låg bakom texterna.

### Vatten

En intressant detalj i dessa texter är att visionärerna passerar vatten på sin väg in i den himmelska världen, något som nästan helt saknas i de identitetsskapande himmelsfärderna. I *Levi testamentet* nämns visserligen vatten mellan den första och andra himlen (*Test Levi 2:7/3:1–2*), men detta är hängande (*hydör kremamenon*). Förmodligen rör det sig om dimma. I *2 Hen 3:3* ser visionären en väldig ocean. Men inget i sammanhanget sägs om vattnets funktion. Anledningen till att författaren nämner det är förmodligen enbart att han vill knyta an till en vanlig främre orientalisk kosmologi där vatten omgav atmosfären.<sup>53</sup> En liknande underordnad betydelse av vattnet kan skönjas i den latinska versionen till *Adam och Evas liv*. Enligt denna text omges det himmelska paradiset av vatten. Men

vattnet har förlorat sin åtskiljande och livgivande karaktär genom att det blivit fruset till is (*29:2*).

Vattnets betydelse för människan är ett genomgående tema i religiösa texter från främre Orienten. I Mesopotamien och Egypten framställs det som livgivare på olika plan. Leonard Goppelt nämner tre områden: (1) Vattnet i kontrast till det torra landet, (2) såsom förutsättning för livet, (3) såsom ett medel för rening.<sup>54</sup> Den genomgående tanken är att vattnet kopplas samman med frågan om liv och död vilket utgör ett väsentligt motiv i denna typ av himmelsfärder.

### Framtid och mellantillstånd

Med undantag av *1 Hen 70:1–71:17* när ingen i de dödsorienterade himmelsfärderna ända fram till Gud. Adams själ tas till den tredje himlen (paradiset) i den grekiska versionen av *Adams och Evas liv* medan kroppen begravs på jorden i väntan på den kommande uppståndelsen. I

<sup>53</sup> Edward J. Wright, *The Early History of Heaven* (New York/Oxford: Oxford UP, 2000), 175; Christfried Böttrich, «Das slavische Henochbuch» *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit. V.7: Apokalypsen* (eds. Werner Kümmel et al., Güthersloh: Güthersloher Verlagshaus, 1996), 840, not III 3b; jfr *1 Mos 1:7*; *Ps 148:4*.

<sup>54</sup> Leonhard Goppelt, «hydor», 314–333 i *Theological Dictionary of the New Testament* Vol. VIII (eds. Gerhard Kittel & Gerhard Friedrich. Translated by Geoffrey W. Bromiley, 10 vols.; Grand Rapids: Eerdmans, 1964–1976), 315–318. Världens skapelse kopplas ofta till vatten (*1 Mos 1:1*; *Enuma Elish*). I Egypten stiger urkullen ur Nilens vatten och enligt Homeros är oceanen alltings ursprung. Goppelt, 315–316. Vattnet som livgivare är ett väsentligt motiv i både grekisk och egyptisk mytologi: «The Work of water in mediating natural life is sublimated in myths, cultic traditions and sagas.» Goppelt, 316. I Egypten försågs de avlidna med vatten för att kunna leva vidare efter döden. Enligt en babylonisk myt fördes Ishtar tillbaks från dödsriket genom att vatten skvättes på henne. (Hugo Gressman, «Ishtars decent into Hell», i *Altorientalische Texte zum Alten Testament* (ed. Hugo Gressmann, Berlin/Leipzig, 1926), 209. I Grekland hävdade man att man genom att dricka av gudarnas vatten kunde nå profetisk ekstas. Enligt Moseböckerna spelar vattenmotivet en väsentlig roll i samband med livet under ökenvandringen. Vattnet blev skillnaden mellan liv och död. Goppelt, 318.

*Sefanjaapokalypsen* hamnar visionären i en position där han endast ser Guds tron på avstånd. I 3 *Baruk* når visionären endast till den fjärde himlen där han möter ärkeängeln Mikael som kommer ned från den femte.

Varför denna vistelse på lägre nivåer? Anledningen är att dessa himmelsfärder utgör paradigmet för dödens förlopp. Traditionsgrupperna trodde på en slutlig död när den mänskliga historien var över. Detta tillstånd hade ännu inte inträffat. Därför skildras ett mellantillstånd där visionären ser orättfärdiga respektive rättfärdiga människor samt fallna änglar som väntar på den yttersta domen.

### *1 Hen 70:1–71:17*

Den kosmologiska modellen i *1 Hen 70:1–71:17* är hämtad från *1 Hen 14:8–16:3*. Himlen är konstruerad som ett tempel med en förgård och två rum. Himmelsfärdens funktion har dock förändrats jämfört med *1 Hen 14:8–16:3*. Den identitetsskapande funktionen är helt borta och istället har himmelsfärden blivit ett paradigmet över vad som händer när den rättfärdige dör.

Nya inslag har tillkommit i kosmologin som pekar i denna riktning. Ett sådant är *floderna* i 71:2. Ett annat är *mellantillståndet* (71:2) där de rättfärdiga väntar på den slutliga domen (70:1–4). Båda dessa motiv är typiska för himmelsfärder som speglar dödens förlopp.

Valet av *Människoson* som benämning på Henok pekar i samma riktning eftersom Människosonen har en kollektiv och representativ innebörd. En representativ funktion finns redan i 16:8–16:3 men här i 70:1–71:17 har den tagit över helt. Det som har hänt med Henok ska ske med hela traditionsgruppen. Himmelsfärdens enda funktion är att ge svar på traditionsgruppens egna existentiella frågor kring döden. Därför nämns inte heller några motståndare till Henok eller traditionsgruppen.

Om det rör sig om samma traditionsgrupp bakom de båda himmelsfärderna i *1 Henok* har en förändring av gruppens villkor ägt rum i tiden mellan de båda texternas tillkomst. Tidigare såg man sig som förvaltare av Henoks traditioner i en tid då visserligen hoppet alltmer och mer riktades mot framtiden och till en annan värld. Redan här fanns det med andra ord en tendens

att överge intresset för den jordiska tillvaron till förmån för en himmelsk. Fortfarande förekom dock en förkunnelse i polemik mot andra grupper. I 70:1–71:17 har man resignerat och det eskatologiska perspektivet har helt och hållet tagit över, kanske som en följd av allt intensivare förföljelser.

### *Sefanjaapokalypsen*

Texten inleds med en begravningsscen vilken är en tydlig indikation på himmelfärdens funktion. Sedan följer en rad inslag som är typiska för himmelsfärder som speglar döden. Passerandet av en sjö återkommer på två ställen (6:2b; 7:9b). Fallna änglar och orättfärdiga människor väntar på den kommande domen. Även de rättfärdiga befinner sig i ett mellantillstånd och har ännu inte förvandlats till änglar. Den kosmologiska modellen tycks vid första anblicken vara konstruerad efter en tempelmodell som i *1 Hen 14:8–16:3*; *1 Hen 70:1–71:17* och *Levi testamentet* men författaren har utvidgat den himmelska arealen till att omfatta hela Jerusalem. Detta har förmodligen gjorts medvetet med tanke på himmelfärdens funktion. Den handlar inte om att stärka en särskild grupps intressen. Istället riktar sig himmelsfärden till «alla Jerusalems invånare», dvs, den vill ge svar till alla människors existentiella frågor kring döden. I detta sammanhang är det angeläget att nämna de indikationer som texten ger beträffande möjligheten till omvändelse. Dessa tyder på att texten inte enbart syftar till att ge tröst utan även har ett förmanande motiv. Ett sådant motiv kan ha tillämpats på två målgrupper. Om texten har tillkommit i Alexandria, som många forskare tror, kan den ha riktats till judar som frestades att överge sin tro till förmån för en livsstil präglad av hellenistiska idéer. Den andra gruppen kan ha varit människor utanför judendomen men som attraherades av denna tro.

### *Adam och Evas Liv (den grekiska versionen)*

Den kosmologiska modellen i denna himmelsfärd skildras i en enda vers: «Öppna dina ögon och se de sju himlarna som är öppna ...» (35:2). Uppmaningen rikts av Eva till Set strax efter att Adam dött. En vagn har kommit för att hämta

Adams själ till paradiset. Paradiset är beläget i den tredje himlen (37:5). Reningen av Adams själ äger rum i Acheronsjön som en förberedelse för resan till paradiset. Man bör observera att det rör sig om en själsresa till paradiset. Det innebär dock ingen nedvärdering av kroppen. Denna täcks av linne- och sidenklädnader som änglar hämtar från tredje himlen. Dessutom smörjs kroppen med olja innan den begravs. I framtiden ska den återförenas med själen i samband med uppståndelsen. Allt tyder därför på att paradiset i denna himmelfärdstext ska uppfattas som ett mellanstillstånd innan den slutliga och definitiva döden äger rum. I likhet med *1 Hen 70:1–71:17* gör inte Adam någon återfärd till jorden. Detta är i och för sig logiskt eftersom han redan är död då färden börjar.

### 3 Baruk

Texten inleds med Baruks sorg och klagan över Jerusalems förstörelse (1:1–2). Ängeln Famael kommer därefter och ledsagar honom på en resa genom fyra himlar. Han ser de orättfärdiga (2:1–3:8) och de rättfärdiga (10:1–10). Övergången till den himmelska världen sker via en flod (2:1). Färden leder så småningom till den femte himlens port där han får se hur ärkeängeln Mikael bär in människornas gärningar inför Gud (14:1–2). Baruk kan dock inte själv träda in i denna himmel. *Tredje Baruk* är en himmelfärd som fungerar som ett paradigm inför döden. Rättfärdiga och orättfärdiga befinner sig i ett mellantillstånd. Deras status är beroende av hur de levat sina liv på jorden. Baruk resa vill visa att människan hamnar i ett sådant tillstånd efter döden. Inträdet i den femte himlen det vill säga mötet

med Gud sker dock först efter den yttersta domen. Eftersom denna dom ännu inte ägt rum kan inte heller Baruk träda in i denna himmel.

## Sammanfattning

Två motiv framträder i himmelfärdstexterna. Det ena kan beskrivas som *identitetsskapande* och det andra som *dödsorienterande*. Det förstnämnda ger identitet åt resenären och den grupp han representerar. De grupper som låg bakom de identitetsskapande himmelsfärderna behövde stärkas och fördjupas i övertygelsen och kallelserna om att vara profeter och/eller präster. Genom den himmelske resenären fick de en ny identitet, en gudomlig sanktion för uppgiften/kallelsen.

Det andra motivet framkommer i de färder där de himmelska resenärerna ser de döda i den himmelska världen. På sin färd passerar de hav eller floder, gränslinjer mellan liv och död. De ser de döda som väntar på den kommande domen. Resenärerna når den himmelska världen men kommer aldrig ända fram till Gud. Deras färder är ett slags paradigm över vad som händer efter döden. När människan dör hamnar hon i ett tillstånd av väntan på den yttersta domen som ska äga rum först i samband med historiens avslutning.

De två motiven speglar i själva verket två grundläggande behov hos människan. Dels behovet av identitet som i sin tur handlar om att ha en funktion eller en uppgift i den här världen och dels att ge svar på den ständigt återkommande frågan om vad som händer efter döden.

### Summary

In the beginning of the Common Era, a number of religious texts were written recounting heavenly journey adventures. These narratives have come to constitute a recurring theme in research regarding ancient religions.

This article describes the function of these texts and the circumstances and settings in which they were composed. Most of the heavenly journey texts belong to the Jewish apocalyptic literature. In previous scholarship, the heavenly journey motif was understood to be one of many elements in this literature. It was not until the later part of the 20th century that the stories of the heavenly journeys were treated as a type of their own among these texts.

Of vital importance is the status of the heavenly travellers as well as their relationships with other members of the Tradition Group considered to have authored the texts. Two main types of heavenly journeys appear in the accounts. One type provides an identity for the heavenly traveller, and the other constitutes a paradigm for the events awaiting humanity after death.