

JOHANNES REUCHLINS
DE ARTE CABALISTICA

Fra tese til lærebok
En undersøkelse av verket og dets idéhistoriske forutsetninger

Jan-Magne Torp

Masteroppgave i idéhistorie
Institutt for filosofi, ide- og kunsthistorie og klassiske språk
Universitetet i Oslo
Høsten 2007

SAMMENDRAG

Denne masteroppgaven er en idéhistorisk undersøkelse av Johannes Reuchlins (1455-1522) *De Arte Cabalistica* (1517). I dette verket forsøkte Reuchlin å forene den jødiske mystikken *kabbalah* med kristen tro og tanke. Han var i stor grad inspirert av den jødiske kabbalisten på den ene siden, og Giovanni Pico della Mirandas (1463-99) kristne kabbalistiske prosjekt på den annen. Hovedproblemstillingen har vært å undersøke hvordan Reuchlin viderefører Picos kabbalisme, og hva han gjør nytt i forhold til sin forgjenger. Jeg har drøftet tre aspekter ved deres arbeider: Hvilke kabbalistiske kilder de har basert seg på, hvordan de presenterer kabbalistisk teori, og deres beskrivelser av kabbalistisk praksis.

Reuchlin og Pico hadde tilgang til flere av de samme kabbalistiske kildene, men Reuchlin valgte å legge vekt på et annet utvalg av dette materialet enn Pico. Den viktigste inspirasjonskilden til Pico var Menahem Recanati, den velkjente *Zohar*-kommentatoren, mens Reuchlins viktigste kilde var Joseph Gikatilla. En konsekvens av dette er at Picos kabbalisme er dreid mer i retning av den teosofiske kabbalisten, og Reuchlins kabbalisme ligger nærmere opp til den ekstatiske kabbalisten. Slik ser vi at de tidligste kristne kabbalistene sto i ulike kabbalistiske tradisjoner.

Pico og Reuchlin benytter seg også av ulike litterære stiler i deres kabbalistiske arbeider. Pico presenterte sin kabbalisme hovedsakelig i form av en rekke frittstående teser. I Picos *Conclusiones* finner vi ikke noe filosofisk uttalt overbygg som forener tankene i verket. I *De Arte Cabalistica* blir derimot alle tanker kontekstualisert og satt opp mot enten antikke greske kilder, eller teologisk litteratur. Ofte ser vi at Pico introduserte et kabbalistisk konsept til en kristen leserkrets, men han gav ikke forklaringer på hvordan disse idéene skulle forstås. Reuchlin tar opp tråden der Pico forlot den, og utdyper og kommenterer det kabbalistiske tankegodset.

Både Pico og Reuchlin mente at den praktiske siden av kabbalisten var en form for mystikk eller magi. Grunntanken som tillot denne form for praksis var en tro på at mennesket kunne guddommeliggjøres gjennom sin åndelige streben. Der Pico hadde fortalt at mennesket hadde frihet til selv å velge sin plass i verdenshierarkiet, om det ville være stort eller lite, mente Reuchlin at mennesket hadde et grunnleggende begjær etter gudelighet. Pico satte et skille mellom en orfisk naturmagi og en høyere kabbalistisk magi. Reuchlin fortalte derimot at antikkens guder og kristendommens engler var de samme. Ved dette trekket fjernet han skillet mellom naturmagien og den kabbalistiske magien.

FORORD

Jeg begynte å studere kabbalismen i 1997. Det var først i 2001 da Yates bok *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* ble oversatt til norsk, jeg ble introdusert til den tidligste kristne kabbalismen. I årene som fulgte studerte jeg denne renessansetradisjonen ytterligere med det for øye å en dag skrive min M.A. om emnet.

Foruten et mellomfag i idéhistorie har jeg et grunnfag i religionshistorie, et semesteremne i bibelhebraisk og et i latin. Jeg har også tatt et fordypningsemne i kristen mystikk. Jeg har hatt stor nytte av alle disse tidligere studiene under skrivningen av denne avhandlingen.

Jeg ønsker å takke min veileder professor Jan-Erik Ebbestad Hansen for konstruktiv tilbakemelding og støtte gjennom hele prosjektet. Jeg står i stor gjeld til Mari Johanne Hertenberg, masterstudent i latin, for uvurderlig hjelp i utarbeidelsen av norske oversettelser fra latin. Jeg vil også takke Ida Sletta, masterstudent i komparativ semittisk språkvitenskap, for å ha hjulpet i tolkningen av hebraiske kilder. En stor takk til Cis van Heertum, bibliotekar ved Rittmansbiblioteket i Amsterdam, for å ha hjulpet meg med å få tak i viktig kildematerial. Jeg takker professor Joseph Dan for nyttige råd og tilbakemelding på prosjektet, og doktor Richard Kaczynski for å ha introdusert meg til nye sider av kabbalahforskningen. Jeg vil takke min kollokviegruppe for inspirerende samtaler og støtte.

Sist, men ikke minst, vil jeg takke min samboer Kjersti Lassen for å ha lest gjennom manuskriptet og gitt konstruktiv tilbakemelding, men også for alle de små tingene i hverdagen som gjør det mulig å fullføre et slikt prosjekt.

INNHALDSFORTEGNELSE

INNLEDNING	6
PROBLEMSTILLING.....	7
<i>DE VERBO MIRIFICO</i>	7
METODOLOGISKE BETRAKTNINGER.....	8
KABBALAHFORSKNINGENS HISTORIE.....	15
<i>Forskningen gjort på feltet</i>	15
<i>Den Jødiske Kabbalisten</i>	15
<i>Den Kristne Kabbalisten</i>	16
LESNING AV OPPGAVEN.....	18
<i>Del I: De Arte Cabalistica – Idéhistoriske forutsetninger</i>	18
<i>Del II: De Arte Cabalistica – Verket</i>	18
<i>Appendiks</i>	19
DEL I	20
KAPITTEL 1: HVA ER KABBALAH?	21
KABBALISMEN SOM PRISCA THEOLOGIA.....	21
KABBALISMENS OPPHAV.....	22
TANKER SOM VAR NYE MED KABBALISMEN.....	23
<i>Sefirot og Livets Tre</i>	23
<i>Shekhinah</i>	25
<i>Den Teosofiske eller Teurgiske Kabbalisten</i>	26
<i>Den Ekstatiske Kabbalisten</i>	27
OPPSUMMERING.....	28
KAPITTEL 2: PICO DELLA MIRANDOLA – SYNKRETISTEN	29
PICOS MENNESKESYN.....	29
PICOS KABBALISME.....	30
<i>Picos kabbalistske kilder</i>	31
<i>Picos kristne kabbalisme</i>	33
<i>Læren om de ti sefirot</i>	33
<i>Treenigheten</i>	35
<i>Shekhinah</i>	36
<i>Picos syn på magi</i>	37
OPPSUMMERING.....	42
DEL II	44
INNLEDNING TIL DEL II: DE ARTE CABALISTICA – EN PRESENTASJON	45
KAPITTEL 1: REUHLINS JØDISKE KILDER	49
OPPSUMMERING.....	53
KAPITTEL 2: KABBALISTISKE TEORIER I DE ARTE CABALISTICA	55
REUHLINS KRISTENDOMSSYN.....	57
EN KRISTEN-KABBALISTISK FORSTÅELSE AV BIBELSK HISTORIE.....	60
REUHLINS KABBALISTISKE TREENIGHETSLÆRE.....	62
DE TI SEFIROT.....	66
REUHLIN OG JØDISK TALLEKSEGESE.....	69
OPPSUMMERING.....	72
KAPITTEL 3: PRAKTISK KABBALISME I DE ARTE CABALISTICA	73
DET GUDDOMMELIGE MENNESKET.....	73
FORMER FOR KABBALISTISK PRAKSIS I <i>DE ARTE CABALISTICA</i>	74
<i>Aristotelisk devekut</i>	75
<i>Nyplatonsk devekut</i>	77
<i>Hermetisk devekut</i>	78
OPPSUMMERING.....	85

KONKLUSJON	86
APPENDIKS 1: PICOS SEFIROTISKE KORRESPONDANSER.....	90
APPENDIKS 2: KRONOLOGISK OVERSIKT.....	91
APPENDIKS 3: REUHLINS SEFIROTISKE KORRESPONDANSER.....	95
BIBLIOGRAFI	96

INNLEDNING

Denne avhandlingen er en studie av en impuls innen renessansens humanisme. Nærmere bestemt av hvordan Johannes Reuchlin tolket den jødiske mystikken *kabbalah*, innen en kristen ramme i sitt verk *De Arte Cabalistica*. Slik står min masteroppgave i stor gjeld til to forskningstradisjoner: Studiet av den jødiske kabbalismen generelt, og studiet av den kristne kabbalismen spesielt.

Denne masteroppgaven bærer tittelen *Johannes Reuchlins De Arte Cabalistica, Fra tese til lærebok, En undersøkelse av verket og dets idéhistoriske forutsetninger*, og jeg ønsker å starte med begynnelsen – nemlig oppgavens tittel. Johannes Reuchlin (1455-1522) regnes vanligvis som Tysklands første humanist. Av yrke var han jurist og hadde studert ved flere av sin tids kjente universiteter.¹ Men hans hjerte lå alltid nærmere de humanistiske fagene, særlig språk, og han hadde også en forkjærlighet for antikkens filosofi og jødisk mystikk. Erttertiden husker ham først og fremst for å ha forsvart den jødiske litteraturen fra å brennes, i perioden 1508-1520, og for hans bidrag til studiene av de tre klassiske språkene latin, gresk og hebraisk.² Innen den vestlige esoteriske tradisjonens historie huskes Reuchlin for sine to bøker om den jødiske mystikken, *kabbalah*. Den første av disse bar tittelen *De Verbo Mirifico* (1494) og den siste *De Arte Cabalistica* (1517). Det er den siste av disse kabbalistiske verkene jeg har viet denne masteroppgaven til. F.A. Yates skrev i *Occult philosophy of the Elizabethan age* (1979) at ”The *De Arte Cabalistica* is the first full treatise on Cabala by a non-Jew”.³

Vanligvis regner vi Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494) som den kristne kabbalismens far. Picos verk *Conclusiones* (1486) inneholder en rekke kabbalistiske teser. Picos fremstilling av kabbalismen i *Conclusiones* var (som vi skal undersøke nærmere i *Del I: kapittel 2*) uoversiktlig og ufullstendig, men markerte likevel begynnelsen på den kristne kabbalismen. I 1490 møttes Reuchlin og Pico i Firenze. Under dette møtet oppmuntret Pico Reuchlin til å ta opp studiet av hebraisk og kabbalisme. Innflytelsen fra Pico er enorm i *De Arte Cabalistica*. Det er Picos kabbalistiske prosjekt som var Reuchlins viktigste inspirasjonskilde under skrivningen av *De Arte Cabalistica*. Som vi skal se i *Del II* ble mange

¹ Basel (1474, studerte gresk og latin), Orléans (1479, Baccalaureus Iuris), Poitiers (1481, Licentiate i romersk lov) og Tübingen (1484-85, avlegger doktorgrad).

² I 1478 skrev Reuchlin *Vocabularius brevilocus*, en populær latinsk ordbok som ble trykket i mer enn 20 opplag før 1504. To år senere i 1480 skrev han en lærebok i gresk, *Micropaedia*. Dette verket er ikke bevart. I 1506 skrev Reuchlin *De rudimentis hebraicis*, som var den første systematiske hebraiske grammatikken skrevet av en kristen, og i 1518 følger han opp med *De accentibus et orthographia linguae hebraicae*.

³ Yates (2001b) s. 29.

av de kabbalistiske emnene som blir diskutert i *De Arte Cabalistica*, introdusert til kristne intellektuelle av Pico tidligere. Ved flere tilfeller tok Reuchlin utgangspunkt i Picos kabbalistiske teser og utbroderte disse i *De Arte Cabalistica*. Av denne grunn har jeg valgt å gi denne avhandlingen undertittelen *Fra tese til lærebok*. Siste del av oppgavens tittel, *En undersøkelse av verket og dets idéhistoriske forutsetninger*, er en henvisning til hvordan jeg har valgt å strukturere denne avhandlingen. Den første av oppgavens to deler tar for seg de idéhistoriske forutsetningene for skrivningen av *De Arte Cabalistica*, mens den andre delen er en undersøkelse av Reuchlins kabbalistiske prosjekt, slik det presenteres i *De Arte Cabalistica*. Denne masteroppgaven vil derfor ikke forsøke å beskrive Reuchlins filosofi som helhet, men hvordan han står i forhold til den jødiske kabbalismen på den ene siden, og Picos kristne kabbalisme på den annen. Jeg har trukket linjene tilbake til Pico, der dette har vært mulig, for å vise på hvilke punkter Reuchlin viderefører Picos kabbalisme og hva han gjør nytt i forhold til sin forgjenger.

Problemstilling

Denne masteroppgavens problemstilling er altså: **Hvilke idémessige strømninger ligger til grunn for *De Arte Cabalistica*, og hva gjorde Johannes Reuchlin nytt i denne boken i forhold til Giovanni Pico della Mirandolas kabbalistiske arbeider.**

Sekundært er det også to øvrige spørsmål jeg har hatt i bakhodet i den tiden jeg har arbeidet med denne masteroppgaven. Som et bakteppe gjennom denne avhandlingen ligger spørsmålene: 1) Finnes det indisier sterke nok i *De Arte Cabalistica* til at vi kan si at Reuchlin bryter med den jødiske forståelsen av kabbalismen? 2) Kan vi snakke om en særegen kristen kabbalisme i Reuchlins verk, eller er det kun grunnlag for å si at vi her har en kristen teologi inspirert av kabbalisme?

De Verbo Mirifico

Noen lesere lurer kanskje på hvorfor oppgavens problemstilling ikke inkluderer å se *De Arte Cabalistica* i lys av Reuchlins første forsøk på å skrive en kabbalistisk bok: *De Verbo Mirifico*. Svaret på dette er tofoldig: 1) Det ville tatt en hel avhandling alene å studere Reuchlins utvikling som kabbalist fra han begynte sine studier i 1490 frem til publikasjonen av *De Arte Cabalistica* i 1517. 2) Kabbalistisk tankegods er nesten totalt fraværende i *De Verbo Mirifico*. På grunn av at Reuchlin hadde lite og upresis kunnskap om kabbalismen da

han skrev boken, er også essensielle kabbalistiske emner, så som læren om Guds emanasjoner *sefirot*, gjengitt feil.

I denne avhandlingen har jeg henvist til *De Verbo Mirifico* der dette har vært nødvendig. Primært er det to tanker som blir introdusert i *De Verbo Mirifico* som Reuchlin diskuterer videre i *De Arte Cabalistica*: 1) Det kabbalistiske konseptet *Shemhamphoresh*, Guds syttitofoldige navn, og 2) *YHShVH*, Reuchlins forslag til hvordan navnet Jesus skrives kabbalistisk.

Det finnes noen likhet mellom *De Verbo Mirifico* og *De Arte Cabalistica* det kan være interessant å vite. Begge bøkene er skrevet i dialogform. I *De Verbo Mirifico* er persongalleriet et annet enn i *De Arte Cabalistica*. Her finner vi som læremester Capnion, som var Reuchlins kallenavn i humanistiske kretser. Hans diskusjonspartnere er epikureeren Sidonius og jøden Baruch. Også i *De Verbo Mirifico* er handlingen fordelt over tre dager som blir fortalt i hver sin *Liber*, bok. Utover hva jeg har nevnt her, er det få likheter mellom *De Verbo Mirifico* og *De Arte Cabalistica*.

Metodologiske betraktninger

Jeg har i den tiden jeg har arbeidet med denne avhandlingen klart å sette fingeren på tre metodologiske og to formelle utfordringer vi møter i studiet av kabbalistisk historie. De metodologiske har jeg navngitt: 1) Kildeproblemet, 2) Den religionskomparative tilnærmingen, og 3) Det hermeneutiske problemet. De formelle utfordringene har jeg valgt å kalle: 4) Kabbalismen som muntlig tradisjon, og 5) Språk i kilder og forskning. Jeg vil kort diskutere disse i det følgende:

1) Professor Joseph Dan har satt ord på kildeproblemet som enhver kabbalahforskning står overfor:

One of the most perplexing problems facing the historian when analyzing texts, especially texts concerning the history of ideas, is: To what extent can one take into account documentation that does not exist? The methodological answer to this question is, of course, that one should not do so at all. Yet it is rare if not completely impossible, that a writer of history does not rely intuitively on his expectations concerning future discoveries. Every time one uses a phrase like “following this evidence, we may assume,” he actually means: “We do not have as yet enough evidence, but I am sure that in the future more material proving this will be discovered.” This is a natural tendency that if not carried too far, enables the scholar to suggest parts of a historical picture even when there is not sufficient textual material to support it. As long as a clear distinction is made between extant proof and expectations of future discoveries, this attitude is acceptable in very moderate doses.⁴

⁴ Dan (1998) s. xi-xii.

Jeg har flere ganger under skrivningen av denne masteroppgaven måttet avslutte en undersøkelse (som i tilfeller har tatt måneder) på grunn av at de eksisterende kildene har vært for få. Jo lengre vi beveger oss tilbake i tid desto færre pålitelige og relevante kilder finnes. Kanskje er dette en av grunnene til at samtlige artikler jeg har sett skrevet om Reuchlins *De Arte Cabalistica* unngår å gå i dybden på verket. Ingen av disse analyserer verkets tankeinnhold i lys av noen metodologisk teori, men nøyer seg med å hovedsakelig kontekstualisere verket realhistorisk snarere enn idéhistorisk. Selve fremstillingene av idéinnholdet i *De Arte Cabalistica* i disse artiklene er nesten alltid så generelle at det er vanskelig å både bevise eller motbevise påstandene. Selv de største autoritetene innen reuchlinforskningen, som Ludwig Geiger og Max Brod, har gjort seg skyldige i dette, og også flere mindre bidragsytere, som Christ, Blau, Secret, Yates, Dan, Idel, Jones, Busi, Campanini, Barrett, Celenza og Heertum.⁵ Derimot har det blitt gjort en god kartlegging av kilder som Reuchlin har brukt under skrivningen av *De Arte Cabalistica*. Her er Secrets franske oversettelse, og Busis og Campaninis italienske, de mest betydningsfulle. Christ, Scholem og Idels forskning har gitt oss en god pekepinn på hvilket kabbalistisk materiale vi i dag antar at Reuchlin var i besittelse av. Forskningstradisjonen som har behandlet *De Arte Cabalistica* er overraskende enhetlig. Kun vedrørende spørsmålet om hvilke kilder Reuchlin har benyttet, finner vi en diskurs der forskere åpent har kritisert tidligere forskningsresultater. Dette medfører at forskningstradisjonen så langt ikke har lagt opp til en konstruktiv kritisk dialog. Det er viktig å nevne her at nesten hele reuchlinforskningen fra Geiger og frem til i dag hovedsakelig har beskjeftiget seg med Reuchlins kamp for å verne jødisk litteratur, ikke hans kabbalistiske eller filosofiske bidrag. De mangelfulle kildene har gjort skrivningen av denne avhandlingen mer krevende enn jeg antok at den ville være da jeg begynte prosjektet. Kildene fra renessansen er få og ofte vanskelige å få tak i.⁶

2) En annen utfordring vi støter på i møtet med kabbalahforskningen er hva Dan omtaler som fenomenologiske (i motsetning til virkningshistoriske) undersøkelser av tekster.⁷ Svært mange av de mest sentrale forskningsresultatene som er gjort innen kabbalahforskningen har blitt skrevet innen rammene av den religionshistoriske forskningsdisiplin, og har i stor grad basert seg på å studere fenomenologiske likheter mellom ulike tradisjoner og tenkere. Dan stempler

⁵ Bidragene til reuchlinforskningen fra disse er å finne i bibliografien bak.

⁶ Våren 2006 reiste jeg til Amsterdam for å besøke Rittmansbiblioteket i forbindelse med deres 550 års jubeleumsfeiring av Reuchlin. Her ble jeg introdusert til Reuchlinforskningen som helhet av Cis van Heertum, samt gitt tilgang til førsteutgavene av Reuchlins bøker. Etter hva meg bekjent er Rittmansbiblioteket det eneste som har samlet all litteratur av og om Reuchlin på ett sted.

⁷ Dan (1998) s. xviii.

den fenomenologiske komparative metoden som utilstrekkelig i studiet av kabbalismen. Derimot finner vi at Moshe Idel anbefaler en fenomenologisk tilnærming til kabbalahstudiet, og retter en kritikk mot Scholems tidligere forskning fordi denne i så stor grad var sentrert rundt isolert tekstanalyse.⁸ Idel forteller likevel at:

I would like to be properly understood: I prefer a solid textological study to a bad comparative one. But the narrowness of textology when it alone is applied to mystical literature ought to be self-evident.⁹

Han forteller videre at han ikke oppfordrer til bruken av den komparative metoden som Eliade beskrev i sitt forsøk på å avsløre religionenes bakenforliggende strukturer. Fenomenologien, eller den religionskomparative fremgangsmåten, er derimot ikke en idéhistorisk tilnærming *per se*, noe som har hindret meg i å bruke store deler av det kabbalistiske forskningsmaterialet som er tilgjengelig. Gershom Scholems sterkere fokus på isolerte tekststudier kan tidvis være til stor inspirasjon, men hans forskning preges i stor grad av at han var en tidlig pioner innen faget. Jeg har forsøkt å kun se på fenomenologiske likheter mellom tekster der jeg mener det er nærliggende å tro at det også har vært en historisk forbindelse mellom dem.

3) Nøyaktig hva Idel mente var den selvforklarende svakheten med et hovedfokus på isolerte tekststudier blir ikke fastslått. Jeg mener det er rimelig å anta at det er den hermeneutiske utfordringen studenten kommer over i møtet med en tekst som har blitt forfattet i en annen tid og kultur enn sin egen, Idel tenkte på. I sitt banebrytende verk *Kabbalah: New Perspectives* kaster Idel lys på nok en relevant problemstilling kabbalahforskningen står overfor:

Despite the great number of studies on Kabbalah published since the late 1940s, mostly in Hebrew, the names of Mircea Eliade or R.C. Zaehner, not to mention Claude Lévi-Strauss, Gerardus Van der Leeuw, Victor Turner, and Paul Ricoeur, have been almost totally ignored. Only such “stars” of research of mystical thought as Ernst Cassirer or Evelyn Underhill occasionally shine in the firmament of these studies. These remarks, it should be noted, refer to the one-sided approach to texts based upon mythical and mystical concepts without taking into account the major developments in recent research of myth, symbolism, and mysticism. A striking lack of novel theories of the nature of Jewish mysticism that differ from those of Scholem is the result of this limited scope. His views have been repeated time and again with no proper attempt to add new theoretical perspectives influenced by modern research in comparative religion.¹⁰

Idels skrev dette i 1988 og vi kan se fra sitatet over at det er flere relevante teoretikere som Idel overså, herav flere viktige navn innen fransk eksistensialisme, poststrukturalisme og dekonstruktivismen. Da Idel skrev dette hadde kabbalahforskningen som fag vært under lite påvirkning fra øvrige fagfelt, da særlig fra filosofifaget. Fremdeles i dag har det blitt gjort få

⁸ Idel (1988) s. 22-25.

⁹ Idel (1988) s. 23.

¹⁰ Idel (1988) s. 23.

forsøk på å overføre teorier fra nyere religionshistorie og postmoderne tenkning til kabbalahforskningen.¹¹

Personlig har jeg funnet J. Derridas og R. Barthes' tenkning til hjelp i lesningen av kabbalistisk litteratur. Derridas dekonstruktivisme lærer oss svakheten med en logosentrisk formidlingsform. Han viser hvordan en dekonstruktivistisk lesning av en tekst åpner denne til et mangfold av ulike og motstridende budskap, og at potensialet til dekonstruksjon er en inherent egenskap i enhver teksts innbyrdes motstridelser.¹² I ytterste konsekvens kan vi kanskje si at denne relativistiske lesningen av tekst kan føre til umyndiggjøring av enhver produktiv tekstanalyse overhodet. Slik forstått er dekonstruktivismen i seg selv ikke spesielt anvendbar, men den tydeliggjør *par excellence* en hermeneutisk utfordring enhver leser møter: vissheten om at tekst aldri kan tolkes entydig.

I hans velkjente *Forfatterens død* gjør Barthes rede for sin hypotese om at leseren også er med på å gi teksten mening, ikke bare forfatteren. Forfatterens død er leserens fødsel, mente Barthes. Hos poststrukturalister som Derrida og Barthes blir tekstens budskap lagt i leserens hender i like stor grad som i forfatterens. Jeg har funnet Derridas og Barthes' tenkning til hjelp i arbeidet med å differensiere kabbalistisk litteratur som ved første undersøkelse ser ut til å være idémessig identiske, men sett i lys av en poststrukturalistisk tenkning viser seg å være vesensforskjellige.

Kabbalismen har alltid vært en tolkningstradisjon, og senere i denne avhandlingen vil jeg komme tilbake til ulike former for tolkningsverktøy som kabbalistene har utviklet for å få tekster fra Bibelen til å få svært forskjellige betydninger. Vi har også flere klassiske eksempler på at kabbalister har tolket hverandre, og hver gang laget en ny skole innen kabbalismen. Den mest kjente tolkningskjeden er: i boken *Zohar* tolkes Bibelen, R. Isaac Luria tolket *Zohar*, Bal Shem Tov tolket Luria. Innen den moderne kabbalistiske retningen hasidisme regnes vanligvis disse tre som de viktigste kabbalistiske hendelsene i historien. Idéhistorisk sett kan vi snarere si at disse tre beskriver så fundamentalt forskjellige forståelser

¹¹ Et unntak her er Elliot R. Wolfson *Language, Eros, Being, Kabbalistic Hermeneutics and Poetic Imagination*, Fordham University Press, New York (2005).

¹² Jeg er vel vitende om at jeg har begitt meg ut i en vanskelig diskusjon ved å trekke frem Derridas tenkning. Jeg har likevel valgt å nevne den fordi jeg mener kabbalahforskningen i dag ennå ikke har tatt et oppgjør med Derridas tanker, og har selv funnet en slik konfrontasjon produktiv i mine studier. Mine hovedkilder til Derridas tenkning er *Jacques Derrida, Agora nr1-2* (2005), og Yvonne Sherwod & Kevin Hart ed. *Derrida and Religion, other testaments* (2005).

av verden at vi må sette spørsmålstegn ved å i det hele tatt sette dem i samme idémessige kategori.

I det avsluttende kapittelet av *Sprogets dimensioner*, skisserer den danske forskeren Peter Kemp et forslag til hvordan man kan bruke hermeneutikken som metode i tekstanalyser. I all enkelhet mener Kemp at leseren er tjent med først å lytte til teksten, dernest å stille seg kritisk til den. Kemp forteller at:

Denne metode, hvis prinsipper naturligvis ikke er udtømmende, forudsætter, at det er umulig at lytte, hvis man fra begyndelsen har mistænkt alt. Men hvis man har lyttet til en tekst, før man sætter mistanken ind overfor den, er det mulig at kritisere den, uden at den mister sin eksistensielle og samfundsmæssige betydning. Mistanken undgår da at blive absolut og derved totalt opløse teksten. Den bliver midlet til en renselse, hvorved tekstens egentlige meddelelse får større klarhed og styrke end den havde, da man blot troede på den i umiddelbar naivitet.¹³

Personlig har jeg funnet Kemps metode inspirerende i flere av mine idéhistoriske studier, men i møtet med deler av den esoteriske litteraturen har jeg erfart at denne tilnærmingen til stoffet ikke er dekkende. Det er ikke spørsmålet om den esoteriske litteraturens sannhetsgehalt som gjør Kemps metode utilstrekkelig her, men snarere det poetiske og symbolske språket som benyttes i en del esoterisk litteratur. De som har beskjeftiget seg med studiet av alkymi, kabbalisme eller kontinental teosofi har alle erfart møtet med et poetisk språk som er så fremmed at det tar tid å venne seg til det. Da studiet av slike tekster ofte er en lang prosess er det også en utfordring å gi teksten mulighet til å tale sin egen sannhet mens leseren samtidig stiller seg kritisk til dens innhold uten å verken kritisere i stykker teksten underveis, ei heller å henfalle til unødig svermerier. Flere kabbalistiske, alkymiske og teosofiske tekster har et så krevende symbolspråk at en gjennomlesning av dem ikke en gang gir leseren en konseptuel forståelse av hva tekstene handler om. Selv har jeg studert kabbalismen siden 1997 og møter fremdeles mange utfordringer når jeg leser kildelitteraturen innen feltet. En konsekvens av at en del av den kabbalistiske litteraturen er i så stor grad utilgjengelig for de fleste lesere er at vi ikke befinner oss i en situasjon der vi kan bruke Kemps hermeneutiske metode. Vi må ta i bruk en kritisk holdning til materialet lenge før vi føler en mestring av idéinnholdet i den litteraturen vi står overfor. Dette er en akademisk arroganse vi dessverre ikke kan komme utenom. Ved å være bevisst at vi inntar en kritisk holdning overfor materialet før vi har den oversikten over feltet som er ønskelig, er det min tro at vi kan redusere det ”tapet” en slik prematur kritikk av materialet medfører.

¹³ Kemp (1972) s. 191.

En annen hermeneutisk utfordring vi ikke kan unngå å ta stilling til er: ”hva forventer vi av en tekst vi studerer?” Rudolf Bultmann har tatt opp spørsmålet om leserens forventinger til teksten i *Glauben und Verstehen*:

Spørsmålet om forutsetningsløs eksegesi er mulig, må kunne bli besvart med et ja, hvis man med ”forutsetningsløs” mener: uten at eksegesens resultat blir forutsatt. I denne betydningen er forutsetningsløs eksegesi ikke bare mulig, men påkrevd. I en annen betydning er sannsynligvis ingen eksegesi forutsetningsløs, da eksegeten ikke er noen *tabula rasa*, men snarere går til teksten med bestemte spørsmål, og med en sikker forestilling om saken som teksten handler om.¹⁴

Bultmann følger dette opp med å fortelle at en tekst kun kan besvare spørsmål som stilles av leseren. Med andre ord mener han at en leser ikke kan ta inn over seg nyanser i teksten som vedrører emner som leseren ikke er innstilt på å finne i teksten. Det er i dag omtrent femti år siden Bultmann skrev *Glauben und Verstehen*, og i dag har vi et mindre absolutt syn på forholdet mellom forventning til en tekst og hvilke spørsmål leseren får besvart ved lesningen av denne. Bultmann påpeker likevel et viktig poeng når han understreker at leserens forventinger farger lesningen. Selv har jeg erfart i den tiden jeg har arbeidet med denne masteroppgaven at mine spørsmål og derigjennom også min lesning av *De Arte Cabalistica* har endret seg flere ganger. Jeg tror også at dersom jeg hadde fortsatt å studere verket i enda noen semestre ville nye spørsmål og perspektiver dukket opp, og slik vil det alltid være i enhver idéhistorisk undersøkelse. Vi vil aldri være i stand til å gi et fullstendig bilde av fortidens tenkning, og før eller senere må vi avslutte en studie.

4) Helt fra sin fødsel har kabbalismen inneholdt en muntlig lære som ikke skulle skrives ned. Som det beskrives av Idel: ”In a document discovered and published by Scholem, R. Isaac the Blind, the teacher of several early Kabbalists, indicates that his father as well as his ancestors were unwilling to commit Kabbalistic matters to writing.”¹⁵ Både Pico og Reuchlin forteller at de hadde blitt instruert i kabbalismen av jødiske bekjente, og vi er i uvisshet om hva denne muntlige undervisningen gikk ut på. Hvorvidt Picos og Reuchlins muntlige kabbalistiske instruksjoner inneholdt informasjon som er essensiell for å forstå deres publiserte bøker, vet vi ikke. På grunn av denne uvissheten vil ethvert studium av Picos og Reuchlins kabbalisme alltid være et studium av deres publikasjoner og øvrig skriftlige vitnesbyrd, med vissheten om at sentrale tanker kan ha blitt holdt tilbake. Dette er også et stadig problem i studiet av annen kabbalistisk litteratur.

¹⁴ Bultmann (2001) s. 107.

¹⁵ Idel (1988) s. 20.

5) Den kabbalistiske kildelitteraturen er skrevet på forskjellige språk som i dag er ”døde”, og forskningslitteraturen er heller ikke lett tilgjengelig. Hovedsakelig er den jødisk kabbalistiske litteraturen skrevet på gammelhebraisk, mens noen skrifter er på arameisk eller arabisk. Når vi studerer den kristne kabbalismen er det viktigste språket likevel latin. *De Arte Cabalistica* er skrevet på latin, men boken inneholder flere sitater på både hebraisk og gresk. Reuchlin gjengir alltid sitater på hebraisk og gresk i latinsk oversettelse. Forskningen på den jødiske kabbalismen foreligger hovedsaklig på moderne hebraisk og engelsk, mens forskningen på den kristne kabbalismen finner vi spredt over engelsk, fransk, tysk og italiensk. Dette har ført til at jeg har måttet velge å lære noen av disse språkene fremfor andre. Jeg har med hensyn til denne masteroppgaven avlagt eksamen i bibelhebraisk og latin, begge ved UiO, og repetert glemt tyskkunnskap. Selv om jeg på ingen måte hevder å mestre noen av disse språkene, har det vært uvurderlig hjelp å ha litt kjennskap til disse under skrivningen av denne masteroppgaven. Jeg har oppsøkt personer med dypere språkkunnskaper enn jeg der dette har vært nødvendig. Tross denne språklige begrensningen har jeg studert et variert kabbalistisk kildemateriale og en bred forskningslitteratur, som jeg mener bibliografien bak vitner om.

I de tilfellene jeg har sitert litteratur som originalt var skrevet på latin, har jeg oversatt sitatene til norsk i hovedteksten og gjengitt originalen i fotnotene. Jeg har forholdt meg til 1517 utgaven av *De Arte Cabalistica* gjennom hele denne avhandlingen.¹⁶ I den utgaven har forleggeren, Thomas Anshelm, hyppig benyttet forkortelser i teksten. Dette var en vanlig praksis i renessansen. Dette har medført at det har i noen tilfeller vært utfordrene å vite nøyaktig hva som har stått i originalen. Jeg har derfor gjengitt teksten i fotnotene slik den er skrevet i originalen. For den leser som vil gå nærmere inn i materien anbefaler jeg å sammenligne med 1517 utgaven av verket. Forskjellen mellom min gjengivelse i fotnotene og 1517 utgaven, er at i sistnevnte er det benyttet ulike symboler for å indikere forkortelser. Disse symbolene har det ikke vært teknisk mulig å gjengi i denne avhandlingen.¹⁷ Når det gjelder Picos *Conclusiones* har jeg hentet den latinske teksten fra S.A. Farmer (1998). Dette er en transkribert utgave av teksten der forkortelsene er skrevet ut. Jeg har basert meg på The Pico Projects transkriberte utgave av Picos *Oratio* der jeg har referert til dette verket.¹⁸

Jeg har valgt å gjengi hebraiske ord og uttrykk med latinske bokstaver, fremfor hebraiske, for å lette lesningen. Dette er vanlig praksis i kabbalahforskningen.

¹⁶ Faksimile av *De Arte Cabalistica* (1517) er publisert i Johann Reuchlin (1993).

¹⁷ Etter hva meg bekjent finnes det ingen transkribert latinsk utgave av *De Arte Cabalistica* der forkortelsene er skrevet ut.

¹⁸ Se bibliografien bak for videre detaljer.

Kabbalahforskningens historie

Forskningen gjort på feltet

Det er to nært knyttede fagfelt én må ha kjennskap til for å kunne foreta en idéhistorisk undersøkelse av *De Arte Cabalistica*. Det første er studiet av den jødiske kabbalisten generelt. Det andre er den kristne kabbalisten spesielt. Jeg skal i korte trekk presentere de kabbalahforskerne jeg har hentet mest inspirasjon fra under arbeidet med denne avhandlingen.

Den Jødiske Kabbalisten

Svært mye har blitt gjort innen kabbalahforskningen de siste tyve årene. Jeg har primært valgt å basere meg på forskningen til tre viktige navn innen moderne kabbalaforskning: Gershom Scholem, Joseph Dan og Moshe Idel. Det er vanlig å sette et skille innen kabbalaforskningen ved Gershom Scholem (1897-1982).¹⁹ Før Scholem er det to navn som ofte blir referert; Graetz og Neumark. Da denne tidligste kabbalaforskningen ble foretatt var det lite materiale tilgjengelig innen feltet, og resultatene er preget av dette. Scholem tok et oppgjør med Graetz og Neumark i sin *Ursprung und Anfänge der Kabbala* (1962), og gav slik rom for sin egen forskning og egne hypoteser.²⁰ Scholem revolusjonerte kabbalaforskningen med sin doktoravhandling om *Sefer ha-Bahir – Das Buch Bahir* (1923). Her påviste han at kabbalismens opphav kan føres tilbake til boken *Bahir* i det 12. århundre, men ikke lenger tilbake i tid enn dette, slik flere tidligere forskere hadde antatt. Det var en ofte gjentatt feiloppfatning innen den tidligere forskningen at kabbalisten var svært mye eldre enn som så, nemlig at den har sitt opphav i patriarkenes tid. Selv om Scholem kun skrev to bøker, *Ursprung und Anfänge der Kabbala* og *Shabbatai Zevi*, initierte han forskningen innen flere felt og produserte en rekke artikler, *Major Trends in Jewish Mysticism* er den mest kjente artikkelsamlingen.²¹ All senere kabbalaforskning står i gjeld til Scholems forskning, og tar stilling til denne. Joseph Dan tok senere over det professoratet Scholem (hans tidligere lærer) hadde holdt på Universitetet i Jerusalem, og skriver selv at han viderefører det arbeidet Scholem startet.²² Dette er også noe vi kan bekrefte ved å sammenligne de to professorenes arbeider. Joseph Dan bygger med andre ord videre på Scholems forskning, og han bryter i liten grad med denne. Dette kan vi derimot ikke si om Moshe Idel. I boken *Kabbalah: New*

¹⁹Gershom Scholem ble tildelt det første professoratet i kabbalisme ved universitetet i Jerusalem i 1933, og holdt denne stillingen frem til han gikk av med pensjon i 1965.

²⁰Scholems (1987) s. 3-12.

²¹ Andre viktige artikkelsamlinger Scholem har forfattet er *Mystical Shape of the Godhead* og *Kabbala and its Symbolism*.

²²Dan (1986) s. xi.

Perspectives, kritiserer han Scholems forskningsresultater, og da særlig hans gnostisismeteorologi og hans tendens til å fremstille kabbalismen som todelt: enten som en teoretisk tradisjon på den ene siden, eller som en praktisk på den annen. Idels kritikk av Scholem skal vi komme tilbake til senere.

Den Kristne Kabbalisten

De som begir seg ut i forskningen som er gjort på den tidlige kristne kabbalisten møter snart en rekke uventede utfordringer. For det første er det bemerkelsesverdig lite forskning som har blitt foretatt på feltet, og for det andre vil mange få et språkproblem fordi forskningen som er gjort er fordelt på flere europeiske språk, mens originaltekstene hovedsakelig foreligger på latin og hebraisk. Jeg vil her presentere den forskningstradisjonen jeg har basert mine studier på.

Når vi retter oppmerksomhet til den særegne kristne kabbalisten, og den forskningen som er gjort innen dette feltet, er det også her noen forskere som utpeker seg, ikke nødvendigvis på grunn av kvaliteten på deres arbeider, men snarere fordi så lite forskning er gjort på feltet, og den litteraturen som finnes blir ofte sitert. De viktigste navnene innen forskningen på den tidligste kristne kabbalisten er: Joseph Leon Blau, Francois Secret, Ernst Benz, Francis Amalia Yates, Chaim Wizurbski, Charles Zika, S.A. Farmer, Giulio Busi og Saverio Campanini.²³ Vi har også tre av de store ekspertene på jødisk kabbalah representert innen forskningen på den kristne kabbalisten. Scholem har skrevet en artikkel som har fått status som en klassiker innen feltet, og som tar for seg den kristne kabbalismens historie før Pico.²⁴ Joseph Dan står bak to artikler om den kristne kabbalisten i allmennhet og en artikkel om Reuchlin spesielt. Moshe Idels bidrag til faget er hans introduksjon til den engelske oversettelsen av *De Arte Cabalistica*. I forbindelse med denne masteroppgaven er det kun de arbeider som er gjort på den tidligste kristne kabbalisten, dvs. det som er skrevet om Pico

²³ I tillegg til disse har vi interessante bidrag fra Hillel Levine, Klaus Reichert og Allison P. Couder, som alle har skrevet artikler i Joseph Dans bok *The Christian Kabbalah, jewish mystical books and their christian interpreters* (1997). Vi kjenner også Busi gjennom hans arbeid med Pico og et pågående prosjekt for å få publisert Picos kabbalistiske bibliotek i engelsk oversettelse. Busi står også for oversettelsen av Reuchlins *De Arte Cabalistica* til Italiensk. Couder har gjort et større arbeid på kabbalismens påvirkning på van Helmonts tenkning. Karen Silvia de León-Jones skrev en avhandling om Giordano Brunos kabbalistiske system. Philip Beitchman har gitt ut en bok med tittelen *Alchemy of the Word*, som tar for seg den kristne renessansekabbalisten i sin helhet. På norsk er det kun et bidrag til studiet av kristen kabbalisme og dette er et kapittel i Jan-Erik Ebbestad Hansens doktoravhandling *Jacob Böhme, Liv, tenkning, idéhistoriske forutsetninger* fra 1985.

²⁴ Den kristne kabbalisten før Pico var ingen enhetlig tradisjon men kan best oppsummeres som enkeltbidrag fra konverterte jøder. Scholem sier seg enig i at Pico kan regnes som den kristne kabbalismens grunnlegger, men understreker i sin artikkel at Pico ikke var den første som forsøkte å kombinere kristendommen med kabbalistisk tankegods. Se Scholem (1997).

della Mirandola og Johannes Reuchlin, som er av interesse. Jeg vil nå kort skissere den forskningen jeg anser som viktigst for mine studier av de tidligste renessansekabbalistene.

I 1944 skrev Joseph Leon Blau det klassiske verket *The Christian Interpretation of the Cabala in the Renaissance*. Denne boken markerer begynnelsen av en akademisk interesse for den kristne kabbalisten, og Blau presenterer her i korte trekk den tidligste kristenkabbalistiske litteraturen. I dette pionerarbeidet legger Blau hovedvekten på å presentere bredde fremfor dybde i fenomenet kristen kabbalisme. All senere forskning innen feltet tar hensyn til Blaus forskning, som regel for å rette opp hans tidligere feil, eller utdype hans konklusjoner. I *The Christian Interpretation* er det først og fremst hans beskrivelse av Johannes Reuchlin som er av relevans i forbindelse med denne avhandlingen. En annen tidlig klassiker innen faget er den franske *Les Kabbalistes Chretiens de la Renaissance* (1964) av Francois Secret. Secrets verk deler de samme styrkene og svakhetene som Blaus med hensyn til at bredde er prioritert fremfor dybde. Både Blau og Secret var tidlige forskere innen den kristne kabbalisten, og var begge historisk viktige for å rette lyset mot tradisjonen som et selvstendig fenomen.

De kildene som har inspirert meg mest innen studiet av den tidligste kristne kabbalisme, og som jeg står i størst gjeld til, er Charles Zika, Chaim Wirszurbski, F.A. Yates og S.A. Farmer. Wirszurbski og Farmer for deres studier av Pico, og Zika og Yates for deres fremstilling av Reuchlins kabbalisme. Fra Wirszurbski har jeg hentet inspirasjon om hvordan man kan foreta et dybdestudie av tekster innen feltet, samt en rekke interessante merknader angående hvilke omstendigheter Pico stod ovenfor da han skrev *Conclusiones*. Farmers fremstilling av Picos *Conclusiones* som et helhetlig filosofisk system har hjulpet meg til å forstå hvordan jeg kunne gripe an det synkretistiske prosjektet som er presentert i Reuchlins *De Arte Cabalistica*. Farmers forskning har også gjort meg oppmerksom på hvilke avgrensninger jeg har måttet foreta i mitt arbeid med denne masteroppgaven. Charles Zika skrev i 1976 artikkelen *Reuchlin's De Verbo Mirifico and the Magic Debate of the Late Fifteenth Century*. Her gjorde han rede for Reuchlins *De Verbo Mirifico* i detalj og denne artikkelen står til dags dato som det mest omfattende arbeidet gjort på *De Verbo Mirifico*.²⁵ Av Yates' forfatterskap er det kun i hennes *Occult Philosophy of the Elizabethan Age* at hun behandler Reuchlins bidrag til hva hun kaller den hermetisk-kristne kabbalisten. Yates var den store agitatorene for å vektlegge det hermetiske aspektet av den tidlige kristne kabbalisten, og jeg har forsøkt å ta dette

²⁵ Publisert i *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Vol. 39 (1976) s. 104-138.

aspektet med i min avhandling om Reuchlins *De Arte Cabalistica*. Det er her viktig å merke seg at de fleste som har beskjeftiget seg med studiet av den kristne kabbalismen først og fremst var kabbalaheksperter, og mange av disse var igjen av jødisk herkomst.²⁶ Dette må understrekes for å kunne respektere Yates bidrag til studiet av den hermetisk-kristne kabbalismen, og da særlig innen den engelsktalende verden.

Lesning av oppgaven

Del I: De Arte Cabalistica – Idéhistoriske forutsetninger

Del I av denne avhandlingen er viet studiet av de idéhistoriske forutsetningene som ligger til grunn for, og leder frem til, skrivningen av Johannes Reuchlins *De Arte Cabalistica*. I *Kapittel 1: Hva er kabbalah?* Presenteres kabbalismens fødsel og de ulike kabbalistiske strømningene som inspirerte den første kristne kabbalismen. I *Kapittel 2: Pico della Mirandola – synkretisten*, skal jeg vise hvordan Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494) skrev kabbalismen inn i den nyplatoniske tradisjonen. Jeg skal også undersøke hvordan Pico løser utfordringen med å omforme den jødiske kabbalismen til å være kompatibel med en kristen doktrine.

Del II: De Arte Cabalistica – Verket

Del II er viet studiet av Johannes Reuchlins *De Arte Cabalistica*, og jeg skal her vise hvilke relasjoner dette verket har til de idéhistoriske forutsetningene som har blitt behandlet i *Del I*. I *Introduksjon til Del II: De Arte Cabalistica – en presentasjon*, vil jeg diskutere bokens struktur, og gi en forklaring av den symbolske betydningen av navnene til bokens hovedpersoner: jøden Simon, pythagoreeren Philolaus og araberer Marranus. *Kapittel 1: Reuchlins jødiske kilder*, er en drøftelse av hvilke hebraiske kilder Reuchlin baserte seg på under skrivningen av *De Arte Cabalistica*. Jeg vil også sammenligne Picos kildemateriale med Reuchlins, for å vise hvordan deres primærkilder tilhører ulike retninger innen kabbalismen. *Kapittel 2: Kabbalistiske teorier i De Arte Cabalistica*, er en undersøkelse av de viktigste kabbalistiske tankene i *De Arte Cabalistica*. Jeg vil også kort diskutere Reuchlins kristendomssyn. Hans liberale kristendomsynet var en forutsetning for en forening mellom kabbalismen og kristendommen i verket. I dette kapittelet vil jeg vise hvordan Reuchlin forholder seg til de tre grunntankene innen kabbalismen, som Joseph Dan har trukket frem som særegne. Jeg vil også diskutere Reuchlins forståelse av bibelsk historie som et

²⁶ Her kan nevnes G. Scholem, J.L. Blau, J. Dan, M. Idel og C. Wizurbski.

kabbalistisk uttrykk, og hans forståelse av kabbalistisk tallmystikk. Gjennom hele *Kapittel 2* vil jeg ha som en rød tråd et fokus på hvordan Reuchlin har sett kabbslimen i lys av kristendommen. Endelig vil jeg i *Kapittel 3: Kabbalistisk praksis i De Arte Cabalistica*, studere Reuchlins forståelse av hvordan kabbalismen skulle bli praktisert av den kristne kabbalist. Jeg vil diskutere Reuchlins menneskesyn som var en nødvendig forutsetning for å rettfærdiggjøre bruken av den praktiske siden av kabbalismen, og vise at Reuchlin videreførte det menneskesynet som Pico hadde utarbeidet før ham. Til slutt vil jeg drøfte hva Reuchlin gjorde nytt i sin fremstilling av den praktiske siden av kabbalismen i forhold til Pico. Oppgavens siste kapittel har jeg kalt *Konklusjon*. Her vil jeg på bakgrunn av drøftelsen i *Del II* svare på oppgavens problemstilling. Jeg vil besvare spørsmålene ”hva gjorde Reuchlin nytt i *De Arte Cabalistica* i forhold til Pico?”, og ”på hvilken måte kan vi snakke om at det er brudd eller kontinuitet fra den opprinnelige jødiske kabbalismen og Reuchlins kabbalistiske prosjekt i *De Arte Cabalistica*?”

Appendiks

Denne avhandlingen har tre appendiks til leserens referanse. *Appendiks 1* er en tabell over viktige kabbalistiske korrespondanser fra Picos *Conclusiones*. *Appendiks 2* er en kronologisk fremstilling av viktige hendelser i Reuchlins liv, eller hendelser som har hatt innflytelse på skrivningen av *De Arte Cabalistica*. *Appendiks 3* består av en tabell over viktige kabbalistiske korrespondanser i *De Arte Cabalistica*.

DEL I

DE ARTE CABALISTICA

IDÉHISTORISKE FORUTSETNINGER

KAPITTEL 1: HVA ER KABBALAH?

Denne avhandlingen er først og fremst en undersøkelse av et segment av kabbalismens resepsjonshistorie innen den kristne humanismen i perioden 1486 til 1517, med hovedvekt på Johannes Reuchlins *De Arte Cabalistica*. Før vi kan analysere hvordan Reuchlin tok til seg og tilpasset den kabbalistiske læren sitt prosjekt, må vi kort presentere noen hovedtrekk ved den jødiske kabbalismens egenart.

Kabbalismen som *prisca theologia*

Tanken om at det finnes en visdommens urkilde, en *prisca theologia*, har alltid stått sterkt innen jødedommen, og spiller en sentral rolle for kabbalismens historie.²⁷ Selve ordet *kabbalah* kan oversettes med det norske ”å motta”. Før ordet ble knyttet til en særegen form for jødisk mystikk ble det blant annet brukt for å vise til mottakelsen av de ti bud på Sinai. Slik ble ordet *kabbalah* brukt for å vise til mottakelsen av den jødiske religiøse loven eller *Tora*. Ifølge jødisk tradisjon er *Tora* gitt en gang for alle da Moses mottok den. Alt senere jøder kan håpe på å oppnå er å forstå lovens natur. En konsekvens av dette var at når en jødisk tenker skrev sine verker så het det at han gjenoppdaget noe de tidligere rabbinere, eller patriarkene før dem, allerede visste.²⁸ Loven ble ifølge deres tradisjon gitt direkte av Gud til Moses, og hensikten med skapelse er at jødene skal følge loven.²⁹ Derfor er også loven evig og uforanderlig, og hver bokstav i *Tora* er plassert der av Gud selv. Allerede i *Talmud* (ca. år 600) nevnes det at Moses også mottok en hemmelig lære av Gud på Sinai. Dette ble opphavet til tanken om at kabbalismen ble åpenbart for Moses, og at senere jøder står i en uavbrutt muntlig overleveringstradisjon fra hans åpenbaring.³⁰ Det skal likevel nevnes at ifølge kabbalistenes fortellinger hadde Gud allerede åpenbart den hemmelige læren for mennesket flere ganger før Moses, blant annet til Adam, Enok og Abraham, men at den hadde gått tapt og ble rekonstituert på Sinai.

²⁷ Innen renessansens humanisme trodde man at det fantes en urvisdom som lå til grunn for all sann tenkning, religion og filosofi. Denne urvisdommen fikk betegnelsen *prisca theologia*, mens de tenkere som ble tilskrevet å være representanter for denne visdommen ble omtalt som *prisci theologi*. Marsilio Ficino (1433-99) var en av de humanistene som satte et særlig fokus på *prisca theologia*. I hans forfatterskap finner vi navngitt flere slike, derav Hermes Trismegistos, Pythagoras, Philolaus, Platon m.fl.

²⁸ Scholem (1995) s. 21.

²⁹ Groth (2000) s. 87.

³⁰ Dan (2006) s. 11. Reuchlin siterer også denne passasjen fra *Talmud* i *De Arte Cabalistica* s. VIII. *Talmud* er en tidlig rabbinisk kommentar på *Tora*.

Selv om det var Pico som lanserte tanken om at kabbalismen var en kilde til urvisdommen blant kristne intellektuelle, så ble denne mytiske historien ikke fortalt innen kristen tenkning før Reuchlin skrev sin *De Arte Cabalistica*. I *De Arte Cabalistica* beskriver han kabbalismens historie helt tilbake til Adam i edens hage:

Og fedrenes lærere var berømte engler, Raziël var nemlig læreren til selve Adam. Denne viste ham veien til forsoning med den høye Guds vilje, og ga ham en guddommelig tale som skulle tolkes allegorisk på kabbalismens vis. Og ikke bare intet ord, men heller ingen bokstav, om den var aldri så ubetydelig og liten, og ikke engang tegnsettingen i denne talen, var der uten grunn.³¹

Reuchlin presenterer her kabbalismens historiske selvforståelse om hva som rørte seg parallelt, eller mellom linjene om man vil, i den bibelske beretning om det første mennesket. Ved å trekke frem Adams kabbalistiske åpenbaring settes den kabbalistiske lære i en særstilling i forhold til de øvrige *prisci theologi*. Vi snakker ikke her om tidlige lærde som var inspirert av en visdommens urkilde, men om den første åpenbaringen av denne visdommen for mennesket, nærmere bestemt for det første mennesket som ble skapt. Dersom vi ser dette med kristne briller forstår vi straks at en slik åpenbaring kan kun overgå av den evangeliske, som ifølge den kristne tradisjon beretter om da Gud ble menneske.

Kabbalismens Opphav

Det er akademisk enighet om når, og omtrent hvor, kabbalismen oppstod, men det finnes flere teorier om hvorfor. Den mest kjente av disse er Gershom Scholems teori. I doktoravhandlingen *Das Buch Bahir* beviser Scholem at den særegne kabbalistiske læren ikke eksisterte før boken *Bahir*, og slik markerer altså denne boken kabbalismens begynnelse.³² Boken ble skrevet rundt år 1180, mest sannsynlig i syd-Frankrike eller nord-Spania. Bokens datering er basert på det faktum at den inneholder sitater fra litteratur skrevet i annen halvdel av 1100-tallet og at bokens eksistens ble gjort kjent ca. år 1185. Scholem postulerer at *Bahir* var skrevet under innflytelse av gnostisismen. Han ser en likhet mellom gnostikernes *Sofia* og kabbalismens *shekhinah*, og mellom gnostikernes *pleroma* og de ti *sefirot*.³³ Basert på disse likhetene trekker han slutningen at kabbalismen høyst sannsynlig har sitt opphav i gnostisismen. Denne teorien har senere blitt kritisert av både Dan og Idel. I

³¹ Q patru præceptores fuerut angeli noti, uidelicet præceptor ipsius Adam Raziël Hic aut summi dei nutu expiationis ei uiam ostendit, & diuinum sermone per allegoriam recipiendum, more Cabalístico exposuit, cuius no modo uerbum ullum sed ne litera qtumcunq̄ minuta & exilis acne apex qdem frustra ponitur. *De Arte Cabalistica* s. VIII.

³² Scholem videreutviklet sine teorier om *Bahir* i *Ursprung und Anfänge der Kabbala* (1962).

³³ Se Scholem (1987). Dette er et emne som blir utførlig behandlet i første halvdel av Scholems bok. Jeg vil senere i denne avhandlingen forklare begrepene *shekhinah* og *sefirot*.

The early kabbalah forteller Dan en annen teori om kabbalismens opphav.³⁴ Han forteller at det jødiske miljøet i middelalderen hadde lenge hatt problemer med å finne en forklaring på hvorfor jødene skulle følge sine påbud og avbud, *mitzvot*, og mange jødiske filosofer hadde gjort et forsøk på å gi et svar til denne utfordringen. De jødiske filosofene, forteller Dan, dreiet stadig mer mot aristotelisk tenkning og var preget av en økende rasjonalisme. Denne utviklingen kulminerte med Moses Maimonides' verk *Veiledning for den forvirrede*.³⁵ Ifølge Dans teori ble kabbalisten født som en reaksjon mot denne aristotelismen. Moshe Idel kritiserer ikke Dans teori direkte i *Kabbalah: New Perspectives*, men viser derimot flere ganger hvordan kabbalister har identifisert seg med Maimonides' tenkning. Det at Idel beviser at mange kabbalister hadde en aristotelisk vinkling på sin kabbalisme svekker Dans teori om at kabbalisten opprinnelig var et anti-aristotelisk prosjekt.

Tanker som var nye med kabbalisten

Professor Joseph Dan oppsummerer i *Kabbalah: a very short introduction* hvilke tanker som var radikalt nye i *Bahir* i forhold til tidligere jødisk litteratur i tre punkter: *Bahir* var den første boken der: 1) De ti *sefirot* omtales som emanasjoner, 2) det tiende *sefirah malkuth* beskrives som å være identisk med det jødiske konseptet *shekhinah*, "Guds tilstedeværelse", og at denne er feminin, 3) de ti *sefirot* blir beskrevet ved sinnbildet "Livets tre".³⁶ Vi kan gjerne si at tekster som inneholder disse tre tankene er kabbalistiske.³⁷ Jeg vil kort forklare hva som menes med disse tre punktene som skiller kabbalisten fra tidligere jødisk tenkning.

Sefirot og Livets Tre

Begrepet *sefirot* (pl., *sefirah* sg.) oversettes ofte til det norske "nummer", og viser slik til at tall er en nøkkel til å forstå verden. Betegnelsen ble først brukt som en filosofisk term i *Sefer Yetzira*. I *Sefer Yetzira* finner vi flere begreper som senere har blitt skrevet inn i det kabbalistiske vokabular, deriblant en prekabbalistisk lære om de ti *sefirot*. I *Sefer Yetzira* omtales de ti *sefirot* som egenskaper ved universet. Her finner vi at seks av disse tilskrives de fire himmelretningene, og "retningene" opp og ned. De fire siste omtales gjerne som dualitetene: begynnelse – slutt, og godt – ondt.³⁸ De tidligste kabbalistene gav begrepet nytt

³⁴ Dan (1986) s. 1-7

³⁵ Skrevet år 1168.

³⁶ Dan (2006) s. 21

³⁷ Det store klassiske unntaket til denne definisjonen er de kabbalistiske skriftene til Abraham Abulafia (1240-ca. 1292) som vi kommer tilbake til senere.

³⁸ "The *sefirot* in the *Book of Creation* probably denote the concept of "numeral" and are ten in number. As cosmological symbols these ten *sefirot* express ten extremities or polarities in a three-dimensional world; up,

innhold. De mente at *sefirot* forklarte snarere hvordan universet ble skapt og hvordan det fungerer, enn at de var egenskaper ved universet.

Fra og med *Bahir* ble *sefirot* forstått som guddommelige emanasjoner og har slik visse likheter med Plotins emanasjonslære. Hos Plotin leser vi at emanasjonene strømmet ut fra ”den Enes idé”, mens i kabbalismen heter det at *sefirot* emanerte fra *En Sof*, den uendelige, som er kabbalismens symbol for den skjulte Gud. Det er primært tre tanker som skiller de kabbalistiske emanasjonene fra Plotins: 1) I kabbalismen kan et *sefira* interagere med et annet som er høyere eller lavere i emanasjonsrekken. Dette forekommer ikke i Plotins lære. 2) Mennesket kan øke eller svekke *sefirots* innflytelse på verden alt etter hvordan det oppfører seg, mens i Plotins lære er emanasjonene statiske nivåer mellom materien og ”den Enes idé”. 3) Alt i skapelsen korresponderer med et eller flere *sefirot* – en tanke vi ikke finner hos Plotin.

De ti *sefirot* har hver flere navn som viser til hvilken kraft de representerer. De vanligste navnene er: 1. Kronen (*Kether*), 2. Visdom (*Chokhmah*), 3. Forståelse/Intelligens (*Binah*), 4. Nåde (*Chesed*), 5. Strenghet (*Gevurah*), 6. Skjønnhet (*Tiferet*), 7. Seier (*Netzach*), 8. Prakt (*Hod*), 9. Fundamentet (*Yesod*), 10. Kongeriket/Guds tilstedeværelse (*Malkuth/Shekhinah*).

I kabbalismen ble de ti *sefirot* fremstilt ved symbolet, eller sinnbildet, ”Livets tre”, *Otz Chaiim*. Livets tre er et mytologisk motiv som er hentet fra *Første Mosebok*:

Herren Gud plantet en hage i Eden, et sted i øst. Der satte han mannen han hadde formet. Og Herren Gud lot alle slags trær vokse opp av jorden, herlige å se på og gode å spise av, og midt i hagen *livets tre* og treet som gir kunnskap om godt og ondt.³⁹

Etter fallet satte Gud engler til å vokte over livets tre så mennesket ikke også skulle spise av dette og få evig liv.⁴⁰ Vi kan kanskje si at symbolsk sett søkte kabbalistene å få englenes tillatelse til å spise av Livets tre. I den kabbalistiske litteraturen leser vi at Livets tre hadde

down, east, west, north, south (the dimensions of space); beginning and end (the dimensions of time); and good and evil (the moral dimension). In the Kabbalah, the *sefirot* are a series of divine emanations, spreading forth from the Godhead and comprising the divine world, which separates the created worlds – the world of angels, celestial bodies, and earth – from the hidden Godhead.” Dan (1986) s. 7-8.

I den norske oversettelsen av *Skapelsens Bok* får vi dette bekreftet: “De 10 sefirot av intet har følgende uendelige attributer: Begynnelsen er ufattelig. Slutten er ufattelig. Det gode er ufattelig. Det onde er ufattelig. Høyden er ufattelig. Dybden er ufattelig. Øst er ufattelig. Vest er ufattelig. Nord er ufattelig. Sør er ufattelig. Den eneste Herre Gud, den trofaste kongen regjerer over dem alle fra sin hellige bolig i all evighet. *Sefer Jetsira* i ”I Begynnelsen, Verdens Hellige Skrifter” s. 363.

³⁹ *Første mosebok* kapittel 2, vers 8-9.

⁴⁰ *Første mosebok* kapittel 3, vers 22-24: “Herren Gud sa: «Nå er mennesket blitt som en av oss og kjenner godt og ondt. Bare det nå ikke strekker hånden ut og tar av *livstreet* også og spiser og lever evig!» Så viste Herren Gud dem ut av hagen i Eden og satte dem til å dyrke jorden, som de var tatt av. Han jaget menneskene ut; og øst for hagen satte han kjerubene og det flammende sverd som svinget fram og tilbake. De skulle vokte veien til *livets tre*.”

røttene i *En Sof*, den skjulte Gud, og grenene strakk seg ut over skapelsen.⁴¹ Ofte fremstilles *sefirot* som fruktene på Livets tre.

Shekhinah

Selve ordet *shekhinah* kan oversettes med det norske ”tilstedeværelse” eller ”tilholdssted”, og har hatt flere ulike tolkninger innen jødedommen. Ordet i seg selv brukes ikke i *Tora*, men har talmudisk opprinnelse. Her ble *shekhinah* brukt som et synonym for Gud.⁴² Ifølge Saadia Gaons filosofi på 900-tallet var *shekhinah* separert fra Gud, og fikk plass som en egen metafysisk størrelse som Guds prakt:⁴³

All philosophers [jødiske], from Saadiah Gaon through Judah Halevi to Maimonides, unanimously agree that the *Shekhinah*, which is for them identical with the biblical concept of God's glory, is a free willed creation of God's.⁴⁴

I den middelalderske kabbalismen ble *shekhinah* igjen inkludert i guddommen og da som guddommens feminine side. I henhold til bahirisk fortolkning av begrepet knyttes hun ofte til eventyr om den tapte datteren eller prinsessen.⁴⁵ Vi får her for første gang en kjønns polaritet hos den jødiske guden, der guddommens maskuline og feminine aspekter interagerer med hverandre.

Den mest radikale nytolkningen av *shekhinah*-begrepet finner vi første gang i den kabbalistiske klassikeren *Sefer ha-Zohar*. Her inngikk hun som en sentral skikkelse i en fallmyte der store deler av den jødiske rituelle praksisen ble sentrert rundt *shekhinahs* gjenopprettelse. Scholem legger vekt på i *Shekhinah: the feminine element in divinity*, at symbolikken som benyttes i *Zohar* om hennes gjenopprettelse er eksplisitt seksuell: ”However, the *Bahir*'s restraint regarding this subject contrasts sharply with the extravagant sexual symbolism of the *Zohar*.”⁴⁶ Også vår egen tids kabbalahforsker Arthur Green diskuterer denne siden ved *Zohar* i Daniel C. Matts nyoversettelse av verket.⁴⁷ I *Zohar* finner vi eksempler på hvordan *Høysangens* bryllup ikke bare blir tolket mystisk, men som et ”hieros gamos”, hellig bryllup, der kabbalisten gjennom sin seksuelle akt er med på å opprettholde verdensordenen og restaurere *shekhinah*.⁴⁸

⁴¹ *Haqdamat Sefer ha-Zohar*, 1:1a-1:14b.

⁴² Scholem (1991) s. 148.

⁴³ Scholem (1991) s. 147.

⁴⁴ Scholem (1991) s. 154.

⁴⁵ Dan (2005) s. 45.

⁴⁶ Scholem (1991) s. 170.

⁴⁷ Green(2004b) s. xxxi og lxiii.

⁴⁸ Scholem (1991) s. 183-184.

Den Teosofiske eller Teurgiske Kabbalisten

Scholem og Idel enes om at vi i grove trekk kan dele kabbalisten inn i en teosofisk (Scholem), eller teurgisk (Idel), og en ekstatiske retning. Scholem mente at den teosofiske kabbalisten var en ren intellektuell affære, mens Idel mente at all kabbalisme var utøvende mystikk.⁴⁹ Det ser ut til at Dan var enig med Idel.⁵⁰ For å understreke at den teosofiske kabbalisten hadde en utøvende side, valgte Idel å kalle den teosofiske kabbalisten for den ”teurgiske”. Han beholdt betegnelsen ”ekstatiske”, for den andre grenen innen kabbalisten. Han var likevel enig i at den teurgiske kabbalisten var teosofisk av natur, men at den hadde en utøvende side som han kategoriserte som teurgisk. Jeg vil komme tilbake til dette senere.

Vi må spørre: Hva er teosofi? Antoine Faivre har følgende definisjon på teosofi:

Theosophy is a gnosis that has a bearing not only on the salvific relations the individual maintains with the divine world, but also on the nature of God Himself, or of divine persons [hvis vi har å gjøre med en kristen teosofi], and on the natural universe, the origin of that universe, the hidden structures that constitute it in its actual state, its relationship to mankind, and its final ends. It is in this general sense that we speak of theosophy traditionally.⁵¹

På bakgrunn av denne definisjonen forstår vi at kabbalistisk teosofi forsøkte å forklare hvordan verden ble skapt, hvordan de guddommelige prinsippene er til stede i verden, hvordan de interagerer med hverandre, samt menneskets rolle i dette kosmiske drama. Alt dette ble uttrykt gjennom en kabbalistisk tolkning av *Tora*. Den teosofiske kabbalisten så sitt høydepunkt med *Zohar*, rundt år 1280. En av de mest sentrale tankene i *Zohar* var troen på at hvert av de jødiske budene, *mitzvot*, var knyttet til en av Guds ti emanasjoner – *sefirot*. Ifølge kabbalistisk lære hadde Gud derfor pålagt det jødiske folk å følge disse budene, for gjennom dette opprettholder mennesket balansen i skapelsen. Kabbalistisk sett er ikke skapelsen noe som har skjedd en gang i fortiden, men en stadig prosess som mennesket uavbrutt deltar i. Scholem forstod denne retningen innen kabbalisten som en beskjefteigelse som utelukkende var sentrert rundt metafysiske spekulasjoner, mens Idel og Dan så det dagelige rituelle jødiske livet som den utøvende siden av denne kabbalistiske retningen.

⁴⁹ “But the evaluation of Kabbalah as predominantly theoretical rather than practical is misleading. Although the large body of printed Kabbalistical literature indeed deals with theoretical issues, an understanding of Kabbalah based primarily upon this material is highly problematic, as it cannot be aptly appreciated without taking into consideration what seems to me to be the ultimate goals of Kabbalah. According to the perceptions of the Kabbalists themselves, this lore is primarily practical and experiential, and only secondarily theoretical.” Idel (1988) s. 28. For nærmere beskrivelser av Idels inndeling i teurgisk og ekstatiske kabbalisme se siterte verk *Introduction* og *Chapter 3: Varieties of Devekut in Jewish Mysticism*, Idel (1988) s. 35-58.

⁵⁰ Dan (1986) s. 11-12.

⁵¹ Faivre (1994) s. 23. For en nærmere forklaring av begrepet Faivre (1994) s. 23 – 32.

Den Ekstatiske Kabbalisten

I *Major Trends in Jewish Mysticism* skrev Scholem at *Zohar* og Abulafias kabbalisme var to ytterpunkter innen tradisjonen:

Taken as a whole, the *Zohar* must be regarded as the complete antithesis to the now familiar system of Abulafia. That esoteric doctrine centered round a pragmatic philosophy of ecstasy for the elect, which laid exclusive emphasis on meditation as the way to the cognition of God. By contrast, the *Zohar* is chiefly concerned with the object of meditation, i.e. the mysteries of *mundus intelligibilis*.⁵²

Abraham Abulafia (1240 - ca.1292) regnes som grunnleggeren av den ekstatiske kabbalisten. Inspirert av *Sefer Yetziras* bokstavmystikk, og *merkava*-tradisjonens lære om oppstigningen gjennom Guds himmelske haller, *hekhlot*⁵³, utviklet Abulafia meditasjoner på bokstavene i det hebraiske alfabetet, og meditative pusteteknikker. Disse ble senere stemplet som både vanskelige og farlige. Målet med disse mystiske teknikkene var snarere at utøveren skulle nå en *unio mystica* (heb. *devekut*⁵⁴), enn at han skulle erverve intellektuell forståelse av *mitzvot*s relasjon til guddommen. Slik finner vi i Abulafias mystikk en antroposentrisk lære der individets oppstigning og forening med Gud var kjernen. Sammenligner vi dette med det teosentriske verdensbildet som vi finner i *Zohar*, der kabbalisten tok del i de guddommelige mysterier gjennom å følge de religiøse budene, ser vi et klart brudd.

Det er interessant å merke seg at Abulafias kabbalisme ikke var like populær som den teosofiske kabbalisten i middelalderen. Dan forteller at Abulafias innflytelse på den tidligste kristne kabbalisten ikke reflekterer denne tenkerens innflytelse på datidens jødiske kabbalisme.⁵⁵ Påvirkningen fra den ekstatiske kabbalisten er sterkere blant kristne kabbalister enn den var blant jødiske på 1400- og tidlig 1500-tallet. Både Pico i hans *Conclusiones*, og Reuchlin i *De Arte Cabalistica*, refererer til Abulafias kabbalisme som autoritativ og siterer hans verker. Det er kanskje ikke vanskelig å forstå at denne

⁵² Scholem (1995) s. 205. Se også siterte verk s. 124: "By a curious coincidence," skriver Scholem, "which is perhaps rather more than a coincidence, Abulafia's principal works and the *Zohar* were written almost simultaneously. It is no exaggeration to say that each marks the culminating point in the development of two opposing schools of thought in Spanish Kabbalism, schools which I should like to call the ecstatic [Abulafia] and the theosophic [*Zohar*]."

⁵³ *Merkavah* var en tidlig jødisk mystikk. Det er allmenn enighet blant kabbalaforskere i dag at kabbalisten ikke har vokst ut av *merkavah*. Likevel har noen kabbalister latt seg inspirere av merkavalitteraturen, derav blant andre Abulafia. Hovedtanken innen *merkavah* er at mystikeren skal forsøke å reise gjennom syv himmelriker kjent som *hekhlot*, for å stille seg fremfor Guds trone. Det går utenfor denne oppgavens rammer å komme nærmere inn på denne formen for jødisk mystikk her. Mine hovedkilder til *merkavah*mystikken er Scholem (1974), og Kaplan (1982).

⁵⁴ *Devekut* er det hebrasike begrepet som ligger nærmest opp til den kristne ekvivalenten *unio mystica*. Jeg vil komme tilbake til dette i *Del II*.

⁵⁵ Dan (2006) s. 64.

antroposentriske kabbalisten appellerte til den kristne renessansens humanister. Som kjent var et av humanismens prosjekter å sette mennesket i sentrum.

Den mest innflytelsesrike eleven til Abulafia, var den spanske jøden Rabbi Joseph Gikatilla (1248-1323). Han skrev tidlig i livet *Ginat Egoz*, et verk som behandler de tre formene for bokstav- og tallmystikk innen kabbalisten: *gematria*, *notarikon* og *temura*, noe han sannsynligvis hadde lært fra Abulafia. Gikatillas mest kjente verk *Sha'are Orach*, *Lysets Port*, er en avhandling over de ti *sefirot* og de ti guddommelige navn som hører til disse. Som vi skal komme tilbake til i *Del II: Kapittel 2* var Gikatilla Reuchlins viktigste kabbalistiske kilde under skrivningen av *De Arte Cabalistica*. Om Gikatilla skriver han at ”likevel har etter min mening inntil nå ingen noen gang skrevet om den kunsten [kabbalisten] mer kunstferdig, ingen mer klart og ingen mer tydelig enn Rabbi Joseph Bar Abraham.”⁵⁶

Oppsummering

Denne korte fremstillingen av kabbalisten har vist oss at det fantes ulike retninger innen kabbalisten allerede i middelalderen. Jeg har også vist at moderne forskning verken er enig om kabbalists opphav, eller hvordan de forskjellige retningene innen tradisjonen praktiserte kabbalisten. Vi kan gjerne driste oss til å hevde at mot slutten av 1200-tallet er det riktigere å tale om at det fantes flere kabbalister, enn å omtale kabbalisten som en enhet. Dette er viktig å ha i mente av to grunner: 1) For det første har dette ført til at også jødiske kabbalister har begitt seg ut på et synkretistisk arbeid i det de har forsøkt å samkjøre forskjellige kabbalistiske tenkere. 2) I studiet av Reuchlin ser vi hvordan også han har basert seg på motstridende kabbalistiske og jødiske tradisjoner under skrivningen av *De Arte Cabalistica*. I *Del II: Kapittel 2* skal jeg komme nærmere inn på hvilke hebraiske kilder Reuchlin la vekt på da han skrev *De Arte Cabalistica*.

⁵⁶ Mea tamen sententia nemo unquam de ista scripsit arte usque dudum artificiosius, nemo distinctius, nemo lucidiusque Rabi Ioseph Bar Abraham.” *De Arte Cabalistica* XIII.

KAPITTEL 2: PICO DELLA MIRANDOLA – SYNKRETISTEN

Høsten 1486 hadde den tre og tyve år gamle Giovanni Pico della Mirandola (1463-94) skrevet ferdig sitt mest omfattende verk *Conclusiones*. Dette var et bredt synkretistisk verk, som han arbeidet med i sin tid i Firenze. I *Conclusiones*, med forsvarstalen *Oratio de hominis dignitate*, som han skrev året etter (1487), finner vi Picos viktigste bidrag både til nyplatonismen og den kristne kabbalisten.

Conclusiones er, som tittelen tilsier, en samling teser eller konklusjoner, nærmere bestemt 900 slike. Boken er delt i to hoveddeler. Den første delen inneholder fire hundre teser som S.A. Farmer betegner som Picos historiske teser.⁵⁷ Her finner vi en samling sitater av, og parafraseringer over, filosofer fra middelalderen og bakover i tid til antikken. Andre del består av fem hundre teser *secundum proriam opinionem*, – etter egen forståelse.⁵⁸ Disse er i stor utstrekning tolkninger av de filosofene som ble presentert i første del. Da *Conclusiones* er en rekke selvstendige sitater og frittstående kommentarer, er *Oratio* i motsetning et retorisk mesterverk. I *Oratio* utdypes og diskuteres flere av idéene fra *Conclusiones*. Det er også her vi i størst grad finner det menneskesynet som senere skulle bli normgivende for den kristne kabbalisten.

Picos menneskesyn

Pico begynner sin *Oratio* med å sitere *Asclepius* på at ”mennesket er et stort mysterium”⁵⁹, og går videre til å fortelle at han nå skal forklare hvorfor mennesket er et så beundringsverdig vesen som *Asclepius* skal ha det til. Gud hadde ikke flere former igjen da han skulle skape mennesket, forteller Pico, og gav det derfor del i alle former for at mennesket selv skulle være herre til å forme seg selv.⁶⁰ Vi har her en dristig antroposentrisk filosofi, der mennesket ifølge Pico ikke er begrenset av noen lov Gud har nedfelt, men kan etter egen fri vilje velge sin plass i verdenshierarkiet. Pico utdyper dette synet slik:

⁵⁷ Farmer (1998) s. 204-205.

⁵⁸ Farmer (1998) s. 364.

⁵⁹ *Asclepius* i Scott (1993) s. 294, Pico (1487) § 1.

⁶⁰ Nec certam sedem, nec propriam faciem, nec munus ullum peculiare tibi dedimus, o Adam, ut quam sedem, quam faciem, quae munera tute optaveris, ea, pro voto, pro tua sententia, habeas et possideas. Definita caeteris natura intra praescriptas a nobis leges cohercetur. Tu, nullis angustiis cohercitus, pro tuo arbitrio, in cuius manu te posui, tibi illam prefinies. Pico (1487) § 5.

Under skapelsen plantet Gud frø, som bar i seg alle muligheter, i mennesket. Hvilket enn av disse mennesket skulle kultivere ville modnes og bære frukt i ham. Hvis det var vegetativt, ville han bli en plante, om det var sanselig ville han bli et dyr. Hvis det var rasjonelt ville han avsløre seg som en himmelsk skapning. Hvis det var intellektuelt [åndelig] ville han bli en engel og Guds sønn. Dersom han var utilfredstilt ved alle skapninger, skulle han samle seg i sitt vesens enhet. Der vil han bli en ånd med Gud i Faderens ensomme mørke som er satt over alle ting og som selv overgår alle skapninger.⁶¹

Som vi ser her var Picos menneskesyn en syntese mellom platonisme og aristotelisme. Inndelingen av universet med planteriket like over mineralriket og dyreriket over dette igjen, etterfulgt av intellektet som kroner det hele, er en ren aristotelisk tanke. Men ifølge Pico slutter det ikke her, for hinsides det intellektuelle finnes ”Faderens ensomme mørke”, som bærer tydelig preg av å være påvirket av Dionysos av Aeropagiten, og hans lære om det guddommelige mørke. Selve oppstigningen av mennesket, eller ånden, er hentet fra Plotins emanasjonslære, der alt har sin opprinnelse og kilde i ”den Enes idé”, og at alt søker å vende tilbake til dette opphavet. Pico anmoder at et *vita contemplativa* er å foretrekke, for ikke bare er det denne veien som åpner universets hemmeligheter for mennesket, det er også denne veien som gjør mennesket guddommelig.⁶² Han lener seg endelig på bibelske sitater for å underbygge sine argumenter i *Oratio* på dette punktet: ”Profeten Asaf kan ha hatt rett da han sa ’dere er alle guder og den Høyestes sønner’.”⁶³ Som vi senere skal se i *Del II*, tar Reuchlin utgangspunkt i det menneskesynet som ble utarbeidet av Pico, og knytter dette nærmere opp til den kabbalistiske tradisjonen. Det var på bakgrunn av et slikt menneskesyn av den praktiske siden av kabbalismen ble rettfærdiggjort, mente Reuchlin.

Picos kabbalisme

I *Conclusiones* finner vi to kapitler som er dedikert til kabbalismen: *Kabbalistiske teser i henhold til hebreerne*,⁶⁴ og hans *Kabbalistiske teser i henhold til egen oppfattelse*.⁶⁵ Foruten

⁶¹ Nascenti homini omnifaria semina et omnigenae vitae germina indidit Pater. Quae quisque excoluerit illa adolescent, et fructus suos ferent in illo. Si vegetalia planta fiet, si sensuality obrutescet, si rationalia caeleste evadet animal, si intellectualia angelus erit et Dei filius. Et si nulla creaturarum sorte contentus in unitatis centrum suae se receperit, unus cum Deo spiritus factus, in solitaria Patris caligine qui est super omnia constitutus omnibus antestabit. Pico (1487) § 6.

⁶² Si purum contemplatorem corporis nescium, in penetralia mentis relegatum, hic non terrenum, non caeleste animal: hic augustius est numen humana carne circumvestitum. Pico (1487) § 8.

⁶³ Sed illud potius Asaph prophetae: «Dii estis et filii Excelsi omnes. Pico (1487) § 8. Her siterer Pico *Salmenes Bok* 82:6.

⁶⁴ *Conclvsiones cabalisticae numero .XLVII. secvndvm secretam doctrinam sapientvm hebreorvm cabalistrarvm, qvorvm me / moria sit semper in bonvm*”⁴⁷ kabbalistiske konklusjoner i henhold til de vise kabbalistiske hebreernes hemmelige lære, hvis minne alltid skal æres.” Fra nå omtalt som *Kabbalistiske teser i henhold til hebreerne*. S.A. Farmer gjengir disse både i original og i engelsk oversettelse i *Syncretism in the West*, s. 344-363.

⁶⁵ *Conclvsiones cabalisticae numero .LXXI. secvndvm opinionem propriam, ex ipsis hebreorvm sapientvm fyndamentis christianam religionem maxime confirmantes* “⁷¹ kabbalistiske konklusjoner i henhold til min egen

dem inneholder også hans forsvarsskrift *Oratio de dignitate hominis*, noen kabbalistiske betraktninger. *Kabbalistiske teser i henhold til hebreerne* består hovedsakelig av en rekke sitater fra kabbalistisk kildelitteratur som Pico hadde studert, mens hans *Kabbalistiske teser i henhold til egen oppfattelse* er Picos egne tolkninger av tanker innen kabbalismen. Det er blant de sistnevnte tesene vi finner Picos viktigste bidrag til den kristne kabbalisme.

En ofte gjentatt feiloppfatning innen idéhistoriefaget er at Pico lagde et fullstendig kristent kabbalistisk system, eller i det minste så utfyllende at det gav en leser en innføring til kabbalismen. Dette er derimot ikke tilfellet, som vi snart skal se.

Jeg skal i det følgende se nærmere på tre sider ved Picos tankegodt: 1) Hvilke kabbalistiske kilder benyttet han, 2) Hva var Picos kristne perspektiv på kabbalismen, og 3) Hvilken forståelse hadde Pico av kabbalismens praktiske side – magien?

Picos kabbalistiske kilder

I 1989 skrev scholemeleven Chaim Wirszubski, i samarbeid med P.O. Kristeller, boken *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism*. Denne boken er en studie av hvilke kabbalistiske kilder Pico baserte sine *Kabbalistiske teser i henhold til hebreerne* på. Wirszubskis arbeid er av avgjørende betydning for å forstå utviklingen av den tidligste kristne kabbalismen. Som tidligere nevnt regnes Pico som grunnleggeren av den kristne kabbalismen⁶⁶, men Wirszubskis forskning har kastet nytt lys på omfanget av Picos kabbalistiske studier i tiden frem til han skrev *Conclusiones*. I *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism* blir det lagt frem to nye oppdagelser rundt Picos kabbalastudier: For det første utdypes viktigheten av Picos jødiske læremester Mithridates. Wirszubski forteller at Pico betalte Mithridates for å oversette kabbalistisk litteratur for ham i mai måned år 1486. Dersom vi har i mente at hans *Conclusiones* ble publisert november 1486, oppdager vi straks at Pico hadde beskjeftiget seg med jødisk mystikk i kun et halvt år før han skrev sitt viktigste bidrag til den kristne kabbalismen.⁶⁷ For det andre påviser Wirszubski at

oppfattelse, som i stor grad styrker den kristne religion ved hebreernes vises egne prinsipper.” Fra nå omtalt som *Kabbalistiske teser i henhold til egen oppfattelse*. Selv om Pico hevder i overskriften at det er 71 av disse tesene har han faktisk skrevet 72 teser i dette kapittelet. S.A. Farmer gjengir disse både i original og i engelsk oversettelse i *Syncretism in the West*, s. 516-553.

⁶⁶ Se J.L. Blau, G. Scholem og F.A. Yates. Blau (1944) s. 19. Scholems artikkel *The beginnings of the Christian kabbalah* (1997) handler i hovedsak om kristen kabbalisme før Pico. I denne artikkelen anerkjenner Scholem likevel Pico som grunnleggeren av den kristne kabbalismen. Tidligere kristne som hadde beskjeftiget seg med kabbalisme hadde ikke publisert sine arbeider og hadde av den grunn liten virkningshistorie. Både i hennes *Giordano Bruno and the hermetic tradition* og *Occult Philosophy in the Elizabethan Age*, har Pico og hans kabbalisme blitt gitt et eget kapittel.

⁶⁷ Wirszubski (1989) s. 15.

Pico hadde studert hebraisk fra og med sommeren 1486, noe som forteller at han kun hadde studert språket noen få måneder før hans kabbalistiske teser ble skrevet. Wirszubski mener at det er liten grunn til å tro at Pico kunne lese kabbalistisk litteratur på hebraisk etter å ha studert språket over en så kort tidsperiode.⁶⁸ Dette leder han til å slå fast at Pico var avhengig av latinske oversettelser for å kunne få tilgang til kabbalismen.⁶⁹ Denne hypotesen blir undersøkt, og resultatet er at Wirszubski oppdager at så godt som samtlige av Picos *Kabbalistiske teser i henhold til hebreerne*, er mer eller mindre direkte sitater fra Mithridates oversettelse av Recanatis *Kommentar på Mosebøkene*. Recanatis bok er en kommentar på den kabbalistiske klassikeren *Sefer ha-Zohar*. Joseph Blau legger også vekt på Recanatis innflytelse på Picos *Conclusiones*⁷⁰, men tar ikke i betraktning det faktum at Pico også benyttet andre deler av det materialet Mithridates hadde gjort tilgjengelig for ham. Wirszubski kommer frem til at Pico har benyttet seg av syv kilder da han skrev sine teser: 1) Menahem Recanatis *Kommentar på Mosebøkene*, 2) Joseph Gikatillas *Portae Iustitiae*, 3) *Comentum Sefer Isire*, som Wirszubski mener er Moses Gerundinensis' kommentar på *Sefer Yetzirah*⁷¹, 4) *Expositio Decem Numerationum*, 5) *Bahir*, 6) *Liber Combinationum*, og 7) Abraham Axelrads *Corona Nominis Boni*.⁷²

Etter Wirszubskis posthum publikasjon, har det blitt reist spørsmål rundt hans forskningsresultater. S.A. Farmer kommenterer disse i *Syncretism in the West*,⁷³ og det er Recanati som kilde han griper fatt i. Farmer mener at det usannsynlig at Mithridates kan ha klart å oversette 5500 foliosider i løpet av et halvt år, slik Wirszubski påstår.⁷⁴ På bakgrunn av dette mente Farmer at Pico kun hadde lest deler av Recanati da han skrev *Conclusiones*. Farmer understreker en annen side ved spørsmålet om hvilke kilder Pico baserte seg på: Det faktum at Pico mottok muntlige kabbalistiske instruksjoner fra sine to jødiske lærere

⁶⁸ Ibid. s. 4-5.

⁶⁹ Dette kjente ikke F.A. Yates til. Hun skriver derimot det helt motsatte i *Giordano Bruno and the hermetic tradition* (1964): "...han hadde sannsynligvis lest de hebraiske skriftene på originalspråket sammen med mange kommentarer, deriblant kabbalistiske kommentarer og verker." Norsk oversettelse *Modernitetens okkulte inspirasjon*, Yates (2001) s. 94.

⁷⁰ Blau (1944) s. 28.

⁷¹ Wirszubski skriver videre at Pico mest sannsynlig kjente *Sefer Yetzirah* kun gjennom denne kommentaren. Wirszubski (1989) s. 58.

⁷² Wirszubski (1989) s. 59.

⁷³ Farmer (1998) s. 344-345.

⁷⁴ Wirszubski henviser til et brev at Mithridates der han hevder å ha hatt en god arbeidsdag og har oversatt 40 foliosider. Hvis dette er sant er det teoretisk mulig, men heller tvilsomt at Mithridates gjennomførte et slikt omfattende arbeid på så kort tid. Videre kan det også nevnes at Mithridates oversettelser er stort sett svært bra, og er ofte kommentert i marginen for å klargjøre vanskelige passasjer (Wirszubski s. xx), noe som krever mer tid og arbeid og gjør det hele desto mindre sannsynlig. For S.A. Farmers kommentar se Farmer (1998) s. 344.

Mithridates og Elia del Medigo.⁷⁵ Dette er viktig fordi det åpner muligheten for at Pico kan ha hatt muntlige kilder til kabbalismen som er essensielle for å forstå hans kabbalistiske prosjekt.⁷⁶ Dersom denne antagelsen stemmer må vi slå fast at denne inspirasjonskilden har gått tapt. Hvis vi skal forsøke å peke på en konklusjon i Wirszubskis bok, må det være at han mener at Mithridates utviklet mesteparten av den kabbalismen som Pico skrev i *Conclusiones*.

Picos kristne kabbalisme

Det er vanskelig å danne seg et helhetlig bilde av det kabbalistiske systemet som Pico forsøkte å beskrive i *Conclusiones*. Dette fordi han ikke forklarer hvordan idéene presentert i tesene forholder seg til hverandre. Det er også mye informasjon som ikke er gitt i teksten, som Pico enten ikke visste, holdt tilbake, eller tok for gitt at leseren var i besittelse av. Det er tross dette tydelig at han hadde kjennskap til flere ulike kabbalistiske tanker og modeller. Som Chaim Wirszubskis forskning beviser, var Picos mest brukte kilde Menahem Recanati – den kjente *Zohar*-kommentatoren. Det tankemessige mangfoldet som preger *Zohar*-litteraturen er også tydelig i Picos *Conclusiones*. Det vil være utenfor denne oppgavens rammer å komme med en analyse av alle de kabbalistiske tankene som Pico berører, og jeg må derfor begrense meg til noen få. Jeg har lagt to forhold til grunn i mitt valg av hvilke av Picos kabbalistiske teser jeg ønsker å se nærmere på: 1) Teser som har å gjøre med de kabbalistiske konseptene som, ifølge Joseph Dan, er særegne for kabbalismen,⁷⁷ 2) Kabbalistiske tanker som Reuchlin bygger videre på eller bryter med i *De Arte Cabalistica*. Det første av disse to forholdene har jeg tatt med fordi det sier noe om hvordan Pico står i forhold til den tradisjonelle jødiske kabbalismen. Ved å trekke frem de kabbalistiske tankene som ble introdusert i kristendommen av Pico og videreutviklet av Reuchlin vil jeg i *Del II* kunne påvise en utvikling i Reuchlins kabbalisme, ikke bare i lys av den jødiske, men også den tidligste kristne kabbalismen.

Læren om de ti sefirot

Som jeg allerede har fortalt var læren om de ti *sefirot* som emanasjoner, en av de tre nyskapende idéene innen den jødiske kabbalismen. Når vi undersøker Pico som kabbalist er det derfor interessant å se nærmere på hvordan han fremstiller og bruker denne hjørnesteinen i kabbalah. I *Conclusiones* gis ikke en systematisk gjennomgang av de ti *sefirot*. Kjennskapen om dem skjer ved at Pico legger frem flere korrespondansetabeller der han forklarer ulike

⁷⁵ Farmer (1998) s. 345.

⁷⁶ Jeg vil understreke at jeg ikke prøver å antyde troen på at Pico kan ha stått i en lang myteomspunnen kabbalistisk overlevering. Men at vi ikke skal se bort fra at det kan ha eksistert lokale tolkninger av kabbalistisk litteratur blant Italias jøder, og at det kan se ut som om Pico hadde blitt inkludert i deler av dette.

⁷⁷ Se *Del I, Kapittel 1*.

egenskaper som knyttes til de forskjellige *sefira*. Nesten uten unntak blir et *sefira* omtalt med det tall som det har i den kabbalistiske emanasjonslæren, uten at dette blir spesifisert fra forfatterens side. En uheldig konsekvens av dette er at kun det sjette *sefira* nevnes med sitt hebraiske navn i *Conclusiones*.⁷⁸ Hovedsakelig takket være Wirszubskis forskning har vi i dag god kjennskap til hvilke kilder Pico baserte seg på, som igjen gir oss forutsetninger til å kontekstualisere hans kabbalistiske teser. Slik kan vi utlede mer av hans sefirotiske lære enn teksten i *Conclusiones* selv avslører.

Det er tydelig at Pico har forstått *sefirots* sentrale stilling i kabbalismen. Det er nemlig slik at hele *Tora*, det gamle testamentet, er en lang forklaring på de ti *sefirot*, skriver Pico: ”Det finnes ingen bokstaver i hele loven som ikke avslører hemmeligheter om de ti tallene [*sefirot*], være det gjennom deres [bokstavenes] form, sammensetning, atskillelse, buede form, retthet, feil, om de er små eller store, kronet, lukket eller åpne, eller deres orden.”⁷⁹ Denne fremstillingen av de ti *sefirot* er typisk for den zohariske tradisjonen. Kanskje lå denne tanken til grunn for samtlige av de kabbalistiske tesene i *Conclusiones*. Dersom vi antar at Pico hadde et bevisst forhold til *Tora* som en lang forklaring på *sefirot*, ville dette åpne for at de fleste tesene kunne leses som forklaringer på *sefirot*. S.A. Farmer trekker ofte slutninger med den sefirotiske læren som utgangspunkt i sine kommentarer til *Conclusiones*. Pico skrev videre at da Gud skapte verden, valgte han å ikle seg de ti *sefirot*: ”Fra den foregående tesen kan det forstås hvorfor det sies av kabbalistene at Gud ikledde seg ti kleder [*sefirot*] da han skapte verden.”⁸⁰ Dette forteller oss at Pico mente at *sefirot* ikke var egenskaper ved Gud, men snarere Guds fremtoninger.⁸¹ Han gir oss fire lister over korrespondanser til *sefirot*: 1) Himmellegemene, 2) De ti bud, 3) Sjelens ulike aspekter, eller sjelelige aktiviteter, 4) Den Hellige Treenighet.⁸² Man skulle kanskje tro at i Picos system passer budenes kronologi, og *sefirots* nummer overens, og at himmellegemene reflekterer renessansens tro på det ptolemeiske verdensbildet, slik at den planeten som beveger seg saktest er nærmest Gud, men dette er ikke tilfelle.⁸³ Pico gir ingen forklaring på hvorfor han har valgt å assosiere

⁷⁸ Det sjette *sefira* kalles *Tiferet*, som er hebraisk for ”skjønnhet”.

⁷⁹ 28.33 Nullae sunt litterae in tota lege quae in formis, coniunctionibus, separationibus, tortuositate, directione, defectu, superabundantia, minoritate, maioritate, coronatione, clausura, apertura, et ordine, decem numerationum secreta non manifestent. Farmer (1998) s. 358.

⁸⁰ 11>36 Ex praecedenti conclusione intelligi potest cur dicatur apud cabalistas quod deus induit se decem vestimentis quando creavit saeculum. Farmer (1998) s. 534.

⁸¹ Jeg vil komme nærmere inn på dette når jeg tar for meg hvordan Pico forente den kristne treenighetslæren med kabbalismen.

⁸² Jeg har gjengitt disse skjematisk i *Appendiks 1*, bakerst i denne avhandlingen.

⁸³ Yates gjengir Picos attribusjoner mellom de ti *sefirot* og planetene feil. Hun skriver at Pico følger den ptolemeiske rekkefølgen på planetene, noe han ikke gjør. Se *Appendiks 1*.

himmellegemene og budene med *sefirot* som han gjorde, og slik brøt med det mønsteret som var vanligst innen den jødisk kabbalisten.

Treenigheten

Det er tydelig fra *Conclusiones*, at Picos forståelse av Gud ikke begrenser seg til den hellige treenighet alene. Det finnes en skjult Gud hinsides de ti *sefirot*, mente Pico: ”*En-Sof* [Heb. uten ende, uendelighet] skal ikke telles blant de øvrige numrene, fordi det er tallenes abstrakte og ukommuniserbare enhet, ikke deres sideordnede enhet.”⁸⁴ Pico kombinerer videre den kristne treenighetslæren med den kabbalistiske læren om Guds ti emanasjoner. Pico forteller “at navnet *Ehyeh* er Faderens, navnet *YHVH* er Sønnens, og navnet *Adonai* er den Hellige Ånds.”⁸⁵ Disse er alle navn som svarer til ulike *sefirot*, altså guddommelige emanasjoner. Dersom vi trekker sammen disse utsagnene ser vi at Pico for det første hevder at Gud er *En-Sof*, den uendelige, og at han ikledde seg de ti emanasjonene ved skapelsen, derav også av logisk nødvendighet de tre *sefirot* han relaterer til den hellige treenighet. Basert på argumentasjonen over er det etter min mening rimelig å anta at Pico mente at Gud og treenigheten ikke nødvendigvis er en og den samme, selv om de er av samme essens. Vi skal senere se at Reuchlin bygger videre på denne tanken da han selv utvikler sin treenighetslære. Blau mener at denne særegne kabbalistiske måten å forstå treenigheten på var svært gunstig. Fordi ved hjelp av en slik retorikk unngikk man den tradisjonelle motsigelsen at Gud var både én og tre på samme tid, og kunne i stedet si at Gud var én i tre.⁸⁶ Underforstått betyr dette at Picos *En-Sof* gir seg til kjenne gjennom emanasjonene Faderen (det første *sefira* kronen, *keter*), Sønnen (det sjette *sefira* skjønnhet, *tiferet*) og den hellige Ånd (det tiende *sefira* kongeriket, *malkuth*).

Pico var også den første som forsøkte å analysere, og omskrive, navnet “Jesus” kabbalistisk. I *Conclusiones* leser vi følgende kommentarer på Jesu navn:

Gjennom bokstaven *shin*, som medierer i Jesu navn, vises vi kabbalistisk at verden da hvilte fullkomment, som om den var i sin fullkommenhet, da *Yod* ble forent med *Vau*, slik som skjedde med Kristus, som var i sannhet Guds sønn og menneske. Ved navnet *Yod He Vau He*, som er det utsigelige navn kabbalistene forteller skal bli messias’, er det tydelig at han vil

⁸⁴ 11>4 *Ensoph* non est aliis numerationibus connumeranda, quia est illarum numerationum unitas abstracta et incommunicata, non unitas coordinate. Farmer (1998) s. 521. *En -Sof* er *Sefer Ha-Zohars* og Recantis navn på den høyeste Gud.

⁸⁵ 11>6 Ut nomen *Ehyeh* sit patris, nomen *YHVH* sit filius, nomen *Adonai* sit spiritus sanctui. Farmer (1998) s. 523.

⁸⁶ Blau (1944) s. 15.

være Gud, sønn av Gud, gjort til menneske gjennom den Hellige Ånd, og etter ham vil ånden nedstige over menneskene for å perfektionere menneskeheten.⁸⁷

Her gjentar Pico gudenavnet *YHVH* som knytter Kristus til det sjette *sefira*, men viktigere er at han legger grunnen for det kabbalistiske ordet som senere skulle bli kjennemerket for den kristne kabbalisten – *YHShVH*. I Reuchlins første kabbalistiske verk *De Verbo Mirifico* bygger han videre på Picos kabbalistiske analyse av Jesu navn, og konkluderer med at det mektigste av alle navn var navnet Jesus skrevet kabbalistisk ved å sette bokstaven for ånden, *Shin*, i jødernes helligste navn på Gud *Jahve* – *YHVH*, og fikk slik navnet *YHShVH*. I *De Arte Cabalistica* gjentar Reuchlin at navnet Jesus skrives *YHShVH* kabbalistisk, men her får ikke navnet samme særskilte behandling som det hadde i *De Verbo Mirifico*.

Shekhinah

Begrepet *shekhinah* nevnes kun én gang av Pico, og dette er i *Oratio*. Her i en noe annen form enn den som er særegen for kabbalisten: ”selv hebreernes hemmelige teologi sier at den hellige Enok ble forvandlet til en Guds engel som tidvis kalles *malakh-ha-shekhinah*.”⁸⁸ Da dette er den eneste referansen Pico har til konseptet i sitt forfatterskap, må vi, basert på denne strofen alene, undersøke Picos forhold til idéen. Går vi filologisk til verks ser vi straks at til det feminine substantivet ”*shekhinah*” er det benyttet den maskuline bøyningen av ”*mlk*”, som betyr engel. Dersom vi skulle anta at *malakh-ha-shekhinah* her viser til en tittel gitt til *shekhinah*, forstår vi fra bøyningen at den her fremstilles maskulint, og ikke feminint, som er retningsgivende innen kabbalisten. Basert på dette kan vi slå fast at det ikke finnes grunnlag for å hevde at det er en kabbalistisk tolkning av *shekhinah* i Picos kabbalisme. På den annen siden kunne vi driste oss til å tolke sitatet over til at Enok ble forvandlet til *Shekhinahs* make, og at utsagnet fra Picos side derfor refererer til en zoharisk bryllupsmystikk. Flere av Picos teser kan leses som uttrykk for denne formen for mystisk forståelse, noe som igjen støtter denne teorien. Personlig mener jeg likevel at det er for lite informasjon om emnet i Picos forfatterskap til at vi kan slå fast hvilken av de to tolkningene som er den riktige.

⁸⁷ 11>14-15 Per litteram Shin, id est, scin, quae mediat in nomine Iesu, significatur nobis cabalistiche quod tum perfecte quievit, tanquam in sua perfectione, mundus cum Iod coniunctus est cum Vau, quod factum est in Christo, qui fuit verus dei filius et homo. Per nomen Iod he vahu he, quod est nomen ineffabile, quod dicunt Cabaliste futurum esse nomen messiae, evidenter cognoscitur futurum eum deum dei filium per spiritum sanctum homine factum, et post eum ad perfectionem humani generis super homines paraclitum descensurum. Farmer (1998) s. 526.

⁸⁸ Nam et Hebreorum theologia secretior nunc Enoch sanctum in angelum divinitatis, quem vocant *malakh-ha-shekhinah* nunc in alia alios numina reformant. Pico (1487) § 8.

Picos syn på magi

Pico deler kabbalismen inn i en teoretisk og en praktisk disiplin: ”hva enn andre kabbalister sier, så deler jeg først den kabbalistiske vitenskap i vitenskapene om *sefirot* og *semot*, som om det var en praktisk og spekulativ vitenskap.”⁸⁹ For Pico er den utøvende siden av kabbalismen en form for rituell magi. Det er to kapitler i *Conclusiones* som handler om magi: *Magiske teser* og *Orfiske teser*.⁹⁰ De magiske tesene er langt mer oversiktlige og tilgjengelige enn hans kabbalistiske teser. Ifølge F.A. Yates snakker han her om en guddommelig kabbalistisk magi på den ene siden, og en orfisk naturmagi på den annen.⁹¹ Picos magiske teser er filosofiske analyser av magiens natur snarere enn praktiske magiske instruksjoner. De forteller om en holdning til magien og dennes plass i en kristen religiøs kontekst. Jeg skal i det følgende forsøke å danne et bilde av den magien Pico forkynner i sine *Conclusiones*.

Renessansehumanistenes magi var, i henhold til deres egen oppfatning, en rettroende kristen affære. Felles for dem som forfektet at magien var til det gode, var at de forsøkte å definere seg bort fra den magien som kirken hadde bannlyst. Her er Pico intet unntak. Hans første magiske tese lyder som følger:

All magi som er i bruk av dagens magikere, og som kirken rettmessig fordømmer, har ingen fasthet, intet grunnlag og har ingen sannhet i seg, fordi den avhenger av den første sannhetens fiender. Hvis mørke krefter senker løgnaktighetens mørke over dårlig utrustede intellekt.⁹²

Det finnes altså en magi som ikke er i tråd med den kristne lære, hevder Pico. Ifølge F.A. Yates refererer Pico her til er den såkalte middelaldermagien, der det mest kjente verket er *Clavicula Salomonis*.⁹³ Som vi skal se i *Del II*, fordømte også Reuchlin i *De Arte Cabalistica* den magiske tradisjonen som var tilskrevet Salomon. Dersom vi sammenligner den salomonske magilitteraturen med Picos magi, oppdager vi at det her er snakk om ganske ulike magidisipliner. Den salomonske magien har ikke det samme uttalte filosofiske overbygget som Picos har. Den er utelukkende praktisk rettet og har utførlige beskrivelser av rituelt utstyr

⁸⁹ 11>1 Quicquid dicant caeteri Cabaliste, ego primo divisione scientiam Cabalae in scientiam sephiroth et semot, tanquam in practicam et speculatiuam, distinguerem. Farmer (1998) s. 519.

⁹⁰ *Conclvsiones magicae nymero .XXVI. secvndvm opinionem propriam*. Disse er gjengitt i original og engelsk oversettelse i Farmers (1998) s. 494-503. *Conclvsiones nymero .XXXI. secvndvm propriam opinionem de mode intelligendi hymnos orphei secvndvm magiam, id est, secretam divinarvm rervm natvralivmqve sapientiam a me primvm in eis repertam*. Disse er gjengitt i original og engelsk oversettelse i Farmer (1998) s. 504-515.

⁹¹ Yates (2001a) s. 89-91.

⁹² 9>1 Tota Magia quae in usu est apud modernos, et quam merito exterminate ecclesia, nullam habet firmitatem, nullum fundamentum, nullum veritatem, quia pendet ex manu hostium primae veritatis, potestatum harum tenebrarum, quae tenebras falsitatis male dispositis intellectibus obfundunt.” Farmer (1998) s. 494.

⁹³ Yates (2001a) s. 103.

og lister over ånder som kan påkalles.⁹⁴ Vi finner intet av dette i Picos magi. Den magien Pico snakker om er en teurgisk magi. Ordet *teurgi* ble første gang brukt av Iamblichus for å beskrive en magisk omgang med guddommen. Det kan gjerne oversettes med ”gudearbeid”, og viser slik til at magikeren gjennom denne formen for magi interagerer med de guddommelige kreftene direkte. I Picos tilfelle betyr dette at magikeren, gjennom sine magiske operasjoner, får et intimt forhold til den kristne sannhet: “Det finnes ingen vitenskap som forsikrer oss i større grad om Kristi guddommelighet enn magi og kabbalah.”⁹⁵ Gjennom magien får vi bevist Kristi guddommelighet og derfor også kristendommens sannhet. Hvordan vi får dette gudsbeviset ved hjelp av magi fortelles det lite om, men kanskje er dette kommentert i en senere tese der det sies at: ”Kristi mirakler kunne ikke ha blitt utført ved hjelp av magi eller kabbalah.”⁹⁶ Dette kan leses som at for Pico var magien en mystisk disiplin hvorigjennom magikeren kunne forenes med Gud, fremfor en mirakelkunst der magikeren kunne forårsake forandringer i den synlige verden. Underforstått betyr dette at kun Kristus kan interagere med verden og forandre denne ved sine mirakler, ikke mennesket. Hvis vi tar utgangspunkt i denne hypotesen kan vi si at det Pico så i magien var et verktøy for å etterprøve teologien og filosofien empirisk. Selv sier han at ”magien er den praktiske delen av naturvitenskapen”, noe som tvinger oss til å sette spørsmålstegn ved tesen om at magien utelukkende var en mystisk affære for Pico.⁹⁷

Forfølger vi denne tanken om at Picos magi var en mystisk magi, og ikke et middel for å forårsake mirakler, finner vi flere teser som får mening når de leses med disse brillene: ”Å utføre magi er intet annet enn å gifte seg med verden.”⁹⁸ Som med de fleste av tesene i *Conclusiones* så henger også denne svevende i luften. Hva kan Pico ha ment med å gifte seg med verden? Kan dette være en referanse til den erotiske symbolikken funnet i zohartradisjonen, der mennesket skal forenes med *shekhinah* – Guds tilstedeværelse i verden? Eller er det slik at Pico snakker om en naturmystikk der mennesket skal se inn i naturens kjerne for der å finne guddommen, slik vi leser hos den senere mystikeren Jacob Böhme? Her må vi igjen bare gjette, og nøye oss med gode eller dårlige hypoteser. Kanskje kan vi se dette mystiske bryllupet i sammenheng med en annen av Picos teser: ”Det finnes ingen kraft i himmelen eller på jorden, spredt og atskilt, som ikke magikeren både kan aktualisere og

⁹⁴ *Clavicula Salomonis* foreligger i flere utgaver. Til engelsk for første gang under tittelen *The greater key of Solomon the king*, oversatt og utgitt av S.L. MacGregor Mathers (1888).

⁹⁵ 9>9 Nulla est scientia quae nos magis certificet de divinitate Christi quam magia et cabala. Farmer (1998) s. 496.

⁹⁶ 9>7 Non potuerunt opera Christi uel per uiam magiae uel per uiam cabalae fieri. Farmer (1998) s. 496.

⁹⁷ 9>3 Magia est pars practica scientiae naturalis. Farmer (1998) s. 494.

⁹⁸ 9>13 Magicam operari non est sliud quam maritare mundum. Farmer (1998) s. 498.

forene.”⁹⁹ Dersom vi tolker denne tesen som en videre utbrodering av bryllupsmystikken til Pico, er det nærliggende å tolke dette dit hen at da Pico snakket om at vi må gifte oss med verden, mente han ikke bare det fysiske univers, men også det himmelske. Hvis jeg skal driste meg til å trekke en konklusjon basert på disse tesene, vil jeg foreslå at den magien Pico tenkte på da han skrev sine magiske teser, var en mystisk og teurgisk magi, der magikeren skulle forene både essensen fra det himmelske så vel som det jordiske i sitt sinn. Gjennom denne foreningen skulle magikeren få en erfaring som for Pico var et gudsbevis, som talte til fordel for den kristne lære.

Som sagt har det av tidligere forskere blitt foreslått at Pico delte magien inn i en orfisk og en kabbalistisk magi. Tross denne inndelingen ser det ut til at den orfiske magien var avhengig av den kabbalistiske for å kunne virke: ”Ingen magisk operasjon kan ha noen effekt hvis den ikke har knyttet til seg kabbalistisk arbeid eksplisitt eller implisitt.”¹⁰⁰ Mente Pico at dersom man skulle utføre orfisk magi, måtte man også blande inn elementer fra kabbalismen, for at den i det hele tatt skulle virke? Vil dette også si at den onde magien, som han fordømte allerede i første tese, også var kabbalistisk, og at det derfor også fantes en ond kabbalisme? Jeg har ikke funnet noe beviselig svar på sistnevnte spørsmål i Picos forfatterskap, men dersom vi studerer den salomonske magien, som Yates mente at Pico tok avstand fra, ser vi at det var flere kabbalistiske konsepter som ble brukt innen denne tradisjonen.¹⁰¹

Blant de *Orfiske tesene* er det noen som kan leses som bevis for at Pico mente at det var en vesensforskjell mellom den orfiske og den kabbalistiske magien. Det er likevel grunnleggende likheter mellom disse to magiformene, også der Pico forklarer at det finnes en forskjell: “På samme vis som Davids salmer på mirakuløst vis tjener kabbalismens arbeid, slik tjener Orfeus’ hymner den sanne, tillatte naturmagiens verk.”¹⁰² Både den kabbalistiske og den orfiske magien benytter seg altså av sang som teknikk i de magiske ritualene. Her ser vi at Pico selv deler magien inn i en ”sann og tillatt naturmagi” og i et ”kabbalismens arbeid”. Det er altså to ulike systemer som baserer seg grunnleggende på samme teknikk – rituell sang.

⁹⁹ 9>5 Nulla est virtus in caelo aut in terra seminaliter et separata quam et actucare et unire magus non possit. Farmer (1998) s. 496.

¹⁰⁰ 9>15 Nulla potest esse operatio magica alicuius efficaciae nisi annexum habeat opus cabalae, explicitum vel implicitum. Farmer (1998) s. 498.

¹⁰¹ Det foreligger få gode publikasjoner av den tidligste salomonske magien. S.L. MacGregor Mathers *The key of Solomon the king (Clavicula Salomonis)* (1888), gir et visst inntrykk av denne tradisjonen. Et annet eksempel på denne magitradisjonen er *Heptameron* av Piedro de Albano, skrevet på midten av 1400-tallet. Reuchlin fordømmer bruken av den salomonske magien i *De Arte Cabalistica* s. XIII.

¹⁰² 10>4 Sicut hymni David operi Cabalae mirabiliter deserviunt, ita hymni Orphei operi verae, licitae, et naturalis magiae. Farmer (1998) s. 506.

Pico fortsetter med flere teser som bygger opp under tanken om at orfismen og kabbalismen er vesensforskjellige. Under visse omstendigheter skal den orfiske magien være avhengig av kabbalismen. Han skriver at "Orfeus' voktere og Dionysos' krefter er de samme."¹⁰³ Denne tesen kan ved første øyekast leses som et argument for at orfismen og Dionysos av Aeropagitens lære er i utgangspunktet kompatible, men Pico utdyper dette i den neste tesen: "De som forsøker seg på arbeid med den foregående tesen, må legge til et kabbalistisk arbeid i henhold til de ting som er tilskrevet Isaks frykt."¹⁰⁴ Her forklarer Pico at broen som forener det orfiske og dionysiske systemet er kabbalismen, ergo kan vi utlede fra denne tesen at orfismen og kabbalismen ikke er identiske. Hva som menes med "Isaks frykt" er ikke forklart i *Conclusiones*. S.A. Farmer leste dette som om Pico mente at Dionysos' krefter og Orfeus' voktere er det samme som det femte sefirah *gevurah*, som kabbalistene ofte mente korresponderte med Isaks frykt for Gud.¹⁰⁵ Jeg mener dette er en feillesning fra Farmers side. Dette fordi jeg mener at disse tesene skal leses som at Dionysos' krefter og Orfeus' voktere korresponderer med *gevurah*, ikke at de er identiske med *gevurah*. Det er likevel vanskelig for oss å si noe sikkert om hva Pico kan ha ment med denne tesen. Sammen viser disse to tesene at ikke-kabbalistisk magi avhenger under visse omstendigheter av kabbalismen.

Som vi nå skal se opprettholder ikke Pico alltid skillet mellom orfismen og kabbalismen som eksempelet over. I *Conclusiones* finner vi også teser som kan tyde på at Pico mente at orfismen og kabbalismen i bunn og grunn formidler den samme magiske og mystiske sannheten. Vi har allerede sett indisier på at Pico ønsker å sette et skille mellom orfismen som naturmagi og kabbalismen som en høyere og sann kristen magi. Er dette skille imidlertid så klart fremstilt som Pico innledningsvis ville ha det til? I tese 10>13 og 10>15 leser vi at noen av de mest sentrale begrepene innen kabbalismen har sine ekvivalenter i orfismen: "Tyfon hos Orfeus og kabbalismens Samael er den samme. Orfeus' natt og kabbalismens *En-Sof* er det samme."¹⁰⁶ Disse to tesene er gode eksempler på Picos synkretisme. Her setter han et likhetstegn mellom begreper som kommer fra forskjellige kulturer og mytologier. Hele

¹⁰³ 10>9 Idem sunt curetes apud Orpheum, et potestates apud Dionysium. Farmer (1998) s. 508.

¹⁰⁴ 10>10 Qui praecedentis conclusionis opus attentauerit, adhibeat opus cabalae secundum apropiata timori Isaac. Farmer (1998) s. 508.

¹⁰⁵ "Combining this with the previous thesis, we find that "guardians" in Orpheus, "powers" in Dionysius, and *Gevurah* in the Kabbalah are the same. Farmer (1998) s. 509. Kabbalistiske sett korresponderer patriarkene til hvert sitt *sefirah* som uttrykker deres individuelle gudsforhold. En av de mest sentrale egenskapene som kabbalistisk sett knyttes til Isak er den frykten han visselig skal ha erfart da Abraham skulle ofre ham. Når Gud fremstilles som straffende og streng tilskrives dette *sefira gevurah*, derav har også Isak fått sin kabbalistiske *gevurah* korrespondanse.

¹⁰⁶ 10>13 Idem est Typhon apud Orpheum, et Zamael in Cabala. 10>15 Idem est nox apud Orpheum et ensoph in Cabala. Farmer (1998) s. 510.

konteksten der disse navnene er hentet fra er fjernet, og de blir fremstilt som frittstående metafysiske størrelser som i bunn og grunn er identiske. Er det tilfeldig at Pico har valgt nettopp Tyfon/Samael og Orfeus' natt/*En-Sof*, for å vise en likhet mellom de ulike magisystemene? Samael er det kabbalistiske symbolet for ondskapen, og *En-Sof* er symbolet for den skjulte Gud. Pico har altså valgt å vise at den viktigste dualiteten i den kristne mytologi, Gud og Satan, har sine motsvareheter i orfismen og kabbalismen. Når Pico har uttrykket at de to motstridende metafysiske prinsippene (ekvivalenter for Gud og Satan) også finnes i den hedenske litteraturen, kan vi slå fast at skillet mellom det operasjonsfeltet som dekkes av den orfiske og den kabbalistiske magien ikke er så forskjellige som Pico kanskje ville ha det til. Vi må i det minste slå fast at Pico ikke alltid er like konsekvent.

Det er ikke mye Pico sier om selve utførelsen av magi, men noen av tesene mener jeg kan leses som en forklaring av den praktiske siden av magien. Jeg har allerede nevnt at han oppfordret til bruken av sang i den magiske praksisen. Hva mener så Pico med sang, eller hvordan skal magikeren synge? "Ingenting er mer effektivt i naturmagi enn Orfeus' hymner dersom de følges av riktig musikk, sjelelig intensjon og andre omstendigheter som den vise kjenner til."¹⁰⁷ Det er altså ikke nok å bare synge de orfiske hymnene. De må akkompagneres med riktig musikk og sjelelig intensjon. Dette kan bety at de orfiske hymnene ikke er magiske i seg selv, da resitering av dem ikke vil ha den ønskede effekt såfremt magikeren ikke først også har satt seg i den riktige mentale tilstanden.

Bruken av stemmen er også essensiell i magien:

Stemmer og ord er kraftfulle i magisk arbeid fordi stemmen i den første magiske operasjonen som naturen foretok var Guds. Enhver stemme har magisk kraft såfremt den er formet av Guds stemme. Stemmer [lyder] som ikke har betydning har mer kraft i magi enn stemmer [lyder] som har betydning. Enhver som har en dyp forståelse vil se fornuften i denne tesen ut fra den foregående.¹⁰⁸

Det later til at magikeren må la sin stemme bli formet av Guds stemme, slik at Guds kraft kan virke gjennom ham. Når Pico skriver at "stemmer som ikke har betydning er mer effektive i magi enn stemmer som har betydning", tror jeg dette må sees i lys av bruken av såkalte barbariske navn som var utbredt i middelaldermagien, men også i en rekke av de antikke

¹⁰⁷ 10>2 Nihil efficacius hymnis Orphei in naturali magia, si debita musica, animi intentio, et caeterae circumstantiae quas norunt sapientes, fuerint adhibitae. Farmer (1998) s. 504.

¹⁰⁸ 9>19-21 Ideo voces et verba in magico opere efficiam habent, quia illud in quo primum magicam exercet natura, vox est dei. Quaelibet vox virtutem habet in magia, inquantum dei voce formatur. Non significativae voces plus possunt in magia quam significative; et rationem conclusionis intelligere potest qui est profundius ex praecedenti conclusione. Farmer (1998) s. 500.

kildene som Pico hadde tilgang til. Disse barbariske navnene var ofte forvrengte utgaver av greske eller hebraiske navn og ble resitert i antikkens trylleformularer.¹⁰⁹

Da de orfiske hymnene ikke hadde magiske kraft i seg selv kan vi til gjengjeld ikke si at dette også var tilfellet når det kommer til den kabbalistiske magien. Det hebraiske språket var i seg selv magisk, mente Pico. Derfor må alle magiske formularer være hebraiske eller utledet fra hebraisk: "Ingen navn, i den grad de har betydning, og i den grad navnene er mottatt enkeltvis og i seg selv, kan ha kraft i magisk arbeid hvis de ikke er hebraiske navn eller er nært utledet fra hebraisk."¹¹⁰ Gud snakket hebraisk, ifølge kabbalistene, derfor hadde også språket en særegen magisk kraft som kabbalistene kunne ta del i gjennom ritualer og meditasjoner. Pico utdyper ikke hvordan de magiske operasjonene skal utføres, men han beskriver en filosofisk ramme, som han mener magien opererer innenfor. Ved sine magiske og orfiske teser åpnet Pico for studiet av en filosofisk fundert magi for kommende generasjoner med kristne mystikere og magikere. Johannes Reuchlin er en av dem som tok opp arven etter Pico og bygget videre på hans kabbalistiske og magiske system.

Oppsummering

Pico var den som først introduserte mange av de viktigste kabbalistiske ideene til kristendommen, og regnes derfor som den kristne kabbalismens far. Pico beskrev kabbalismen hovedsakelig i *Conclusiones*. Her presenterte han en rekke selvstendige kabbalistiske teser. Disse tesene var hovedsakelig sitater fra eller parafraaser over Mithridates latinske oversettelse av Menahem Recanatis *Kommentarer på mosebøkene*.

¹⁰⁹ En samling slike antikke greske magiske tekster foreligger i engelsk oversettelse *Greek magical papyri* redigert av Hans Dieter Benz. Vi vet også at Pico hadde tilgang til en nå tapt utgave av *Zoroasters kaldeiske orakler*. I den utgaven av dette verket som har overlevd til vår tid, finner vi eksempler på magiske barbariske navn og en filosofi knyttet rundt disse som stemmer overens med Picos teser 10>19-21. "Change not the barbarous Names of Evocation for there are sacred Names in every language which are given by God, having in the Sacred Rites a Power Ineffable." *Chaldæan Oracles of Zoroaster* §155 s. 47, utgitt i *Collectanea Hermetica* red. W.W.Westcott (1998). I *Conclusiones* har Pico et kapittel som heter *Conclusiones numero XV secundum propriam opinionem de intelligentia dictorum Zoroastris et expositorum eius chaldeorum*. Her er femten teser basert på en utgave av *Zoroasters kaldeiske orakler* som ikke har blitt overlevert til vår tid. Blant disse tesene nevner Pico ingenting som har med barbariske navn å gjøre, noe som kan bety at han enten ikke hadde latt seg inspirere av denne teksten slik som jeg har foreslått over, at Picos utgave av *Zoroasters kaldeiske orakler* ikke inneholdt sitatet gjengitt oven, eller at Pico følte at det var overflødig å repetere dette budskapet i både hans magiske og zoroastriske teser. Jeg har ikke funnet videre argumenter for noen av disse hypotesene i Picos forfatterskap, og spørsmålet forblir ubesvart.

¹¹⁰ 9>22 Nulla nomina ut significativa, et in quantum nomina sunt singula et per se sumpta, in magico opere virtutem habere possunt, nisi sint hebraica, vel inde proxime derivata. Farmer (1998) s. 500.

Pico mente at magien kunne deles inn i en orfisk naturmagi på den ene siden, og en kabbalistisk magi på den annen. Hans fremstilling av magien er hovedsakelig filosofisk og ikke praktisk rettet.

DEL II

DE ARTE CABALISTICA

VERKET

INNLEDNING TIL DEL II: *DE ARTE CABALISTICA* – EN PRESENTASJON

De Arte Cabalistica er den første boken skrevet av en kristen som beskriver kabbalismens historie, menneskesyn og verdenssyn. Dette stiller boken i en særstilling innen sjangeren kristen kabbalisme. Verket behandler, som vi snart skal se, både de teoretiske og praktiske sidene av kabbalah, samt forener kabbalismen med gresk filosofi. Det ville ikke være feil å si at dette var den første kristne læreboken i kabbalisme. Reuchlin skrev denne boken etter å ha studert kabbalisme i mer enn 25 år. Han var på den tiden hebraiskkyndig, og hadde noen år tidligere skrevet en hebraisk grammatikk som var datiden mest omfattende arbeidet gjort på det hebraiske språket.¹¹¹ Dette er kanskje grunnen til at *De Arte Cabalistica* senere skulle få autoriteten som ”den kristne kabbalismens Bibel”, slik F.A. Yates ordla seg.¹¹²

De Arte Cabalistica ble skrevet år 1516, og publisert 1517 i Pforzheim av Thomas Anshelm, som var Reuchlins forlegger gjennom mange år. Da boken ble skrevet hadde Reuchlin nylig mottatt en tilsynelatende frikjennelse av paven. Han hadde lenge vært i strid med dominikanerne i Köln. De hadde stilt ham for den pavelige domstol, fordi de mente Reuchlin var skyldig i ”jødisme” i forsvarsskriftet for den jødiske litteraturen, *Augenspiegel* (1511).¹¹³ Kampen mellom Reuchlin og dominikanerne i Köln blir trukket frem flere ganger i *De Arte Cabalistica*, og det er tydelig at Reuchlin hadde de siste årenes uenighet med skolastikken i minne da han skrev boken. Det er uvisst hvorfor Reuchlin skrev *De Arte Cabalistica*. Det er imidlertid nærliggende å lese verket som et bidrag i debatten rundt spørsmålet om den jødiske litteraturen var til nytte eller skade for kristendommen. Reuchlin hadde dedisert *De Arte Cabalistica* til Pave Leo X, noe som indikerer at han var opptatt av å få boken godkjent fra høyeste hold. Jeg tror disse ytre faktorene har hatt innvirkning på hvilke emner Reuchlin diskuterte i *De Arte Cabalistica*, og hvilke som uteble. Selv kommer Reuchlin med følgende forklaring på hvorfor han skrev boken:

Fordi du tenker at bare Pythagoras' verk har blitt oversett av de lærde med unntatt av det som spredt skjuler seg i det laurentianske akademi, trodde jeg at det slett ikke ville være uvelkomment for deg [pave Leo X] hvis jeg også brakte deg det som de sier at Pythagoras og de edle pytagoreerne har ment. For Italia har Marsilio utgitt Platon. Faber Stapulensis har gjenreist Aristoteles for gallerne, jeg skal fylle rekken, og jeg, Capnion, skal vise germanerne Pythagoras viet ditt navn idet han gjenfødes ved meg. Men det kunne ikke skje uten hebreernes

¹¹¹ *De Rudimentis Hebraicis* ble trykket 1506.

¹¹² “The *De Arte Cabalistica* was to become the bible of Christian Cabalists”. Yates (2001b) s. 29.

¹¹³ ”Jødisme” ble forstått som å forsvare jødisk tenkning på bekostning av kristendommen.

kabbalah, fordi Pythagoras' filosofi stammer fra kabbalistenes lære, og den, i det den kommer bort fra forfedrenes minne, kom atter tilbake i kabbalistenes skrifter fra Italia.¹¹⁴

Vi ser fra dette sitatet at ikke bare stod Reuchlin i den humanistiske *ad fontes*-tradisjonen, men han mente også at det fantes en direkte forbindelse mellom kabbalismen og pythagoreismen. Det var dette som var hans uttalte intensjon med å skrive verket: Han ønsket å gi sitt bidrag til det humanistiske prosjektet ved å bringe for dagen atter en av de velkjente *prisci theologi*, Pythagoras.¹¹⁵ Det finnes i dag ikke noe belegg som støtter opp under Reuchlins antagelse om at pythagoreismen hadde sin opprinnelse i kabbalistisk, eller i det hele tatt i jødisk, tenkning. Ei heller var Reuchlin den første til å se en likhet mellom pythagoreisme og kabbalisme. Pico hadde formulert tanken i *Oratio* allerede i 1487. Fra et akademisk ståsted kan vi derfor skille mellom Reuchlins kabbalistiske og pythagoreiske prosjekt i *De Arte Cabalistica*. Det er førstnevnte jeg skal ta for meg i *Del II* av denne avhandlingen. Konsekvensen av å hovedsakelig fokusere på de rent kabbalistiske sidene ved verket er at en slik undersøkelse av *De Arte Cabalistica* ikke kan gjengi det helhetsbildet av kabbalismen som forfatteren mente han hadde beskrevet.

De Arte Cabalistica er skrevet i form av en dialog etter Platons stil. Den er delt i tre bøker der dialogens handling utspiller seg over tre dager. *Liber Primus* gir en innføring i hva kabbalismen er, og her blir tradisjonens mytiske så vel som litterære historie, samt en rekke sentrale kabbalistiske emner, diskutert. I *Liber Secundus* behandler Reuchlin det kabbalistiske tankegodset han presenterte i bokens første del i lys av sin samtids forståelse av pythagoreisme og nyplatonisme. Også arabisk filosofi blir berørt. Ifølge Joseph Dan er det her vi finner det mest nyskapende ved verket.¹¹⁶ I *Liber Tertius* utdypes en rekke kabbalistiske idéer, og det blir lagt frem instruksjoner om hvordan disse kan brukes innen praktiserende kabbalisme – rituell magi.

Handlingen utspilles mellom en læremester som er bevandret innen kabbalismen, og to utenforstående som representerer hvert sitt filosofiske ståsted. Reuchlin skriver innledningsvis at ”jeg bekrefter intet av alt dette. Jeg forteller min historie som en utenforstående.”¹¹⁷ Han

¹¹⁴ Quare cogitas sola studiosis Pythagorica defuisse, q tn sparsim i academia lauretiana delitescut, credidi haud igratu tibi futuro si & ea soro afferre q Pythagoras nobilesq Pythagorei sensisse dicut, ut tuo sælici numie legeret latinis hacten ignota. Italie Marsili Platone edidit, Galliis Aristotele la.Faber Stapulesis restaurauit, Implebo numer & Capnion ego germanis p me renascete Pythagora tuo noi dicatu exhibebo. Id tn absq hebreoru Cabala fieri no potuit, eo q Pythagore philosophia de Cabalæoru pceptis initia duxit, qpatru memoria discedens e magna Grecia rursus in Cabalistarum uoliumia incubuit. *De Arte Cabalistica* s. I.

¹¹⁵ In qbus oibus nihil affirmo, Tm utut opinat infideles recito. *De Arte Cabalistica* s. I.

¹¹⁶ Dan (1997) s. 74-75.

¹¹⁷ In qbus oibus nihil affirmo, Tm utut opinat infideles recito. *De Arte Cabalistica* s. I.

har lagt ordene i munnen på en jøde ved navn Simon ben Eleazar. De to andre deltagerne er pythagoreeren Philolaus og den kristne araberer Marranus. Navnet på den jødiske læremesteren i verket, Simon ben Eleazar, er ikke tilfeldig valgt fra Reuchlins side. I introduksjonen til den engelske oversettelsen av *De Arte Cabalistica* skriver Moshe Idel: "the name of the Kabbalist Simon is fictitious though relevant; there can be no doubt that the name of the fictitious author of the book of the *Zohar*, Rabbi Shimeon bar Yohai, inspired Reuchlin. Nevertheless, despite the fact that the *Zohar* has been mentioned in Reuchlin's book, actual quotes from this classic of Kabbalah cannot be detected in it. Therefore, the Kabbalist Simeon represents a cultural image, whose more precise identity is not elaborated."¹¹⁸ Reuchlin forteller at Philolaus hadde hørt om Simon etter at jødene hadde blitt forvist fra Spania mer enn tyve år tidligere.¹¹⁹ Idel foreslår at "the nexus between Simon and the book of the *Zohar*, implicit in his name, also strengthens the possibility that Reuchlin had in mind a Spanish Kabbalist."¹²⁰ Denne antagelsen styrkes dersom vi tar med i betraktning at kabbalismen kom til Italia fra Spania, og at Reuchlin ble introdusert til kabbalisten i Italia av Pico, mener Idel. Selv om mange av Reuchlins kilder er av spansk opprinnelse, er det etter min mening å trekke det for langt å si at Reuchlin hadde et særegent spansk fokus på sin kabbalisme. Jeg tror snarere at han har valgt å kalle sin læremester Simon for å binde seg nærmere til *Sefer ha-Zohar*, som på den tiden var det mest autoritative verket innen kabbalisten. Reuchlin siterer som sagt ikke dette verket og hadde mest sannsynlig ikke tilgang til det, og representerer heller bokens autoritet via Simons nærværelse i dialogen.

Navnet Philolaus later også til å ha tilsvarende symbolsk mening i dialogen som Simons. En Philolaus fra Croton levde rundt år 470-390 f.Kr. Han var elev av pythagoreeren Lysis, som hadde tilhørt den pythagoreiske skolen i Croton. Denne Philolaus var den første som skrev en bok som inneholdt deler av Pythagoras' lære. Ifølge Diogenes Laertius skrev Platon sin *Timaeus* inspirert av Philolaus' bok.¹²¹ To av Philolaus' elever Simmias og Kebes spiller to av rollene i Platons dialog *Faidon*.¹²² Også Aristoteles' redegjørelse av pythagoreismen er basert på Philolaus' verk.¹²³ Det var altså Philolaus som første gang gjorde Pythagoras' tanker

¹¹⁸ Idel (1993) s. Viii.

¹¹⁹ *De Arte Cabalistica*. s. I.

¹²⁰ Idel (1993) s. ix.

¹²¹ Diogenes Laertius, *The Life of Philolaus*, i Fidler (1988) s. 167. Det finnes noen fragmenter av Philolaus' forfatterskap. Disse er oversatt til engelsk under tittelen *The Fragments of Philolaus*, i Fidler (1988) s. 168-175.

¹²² Fidler (1988) s. 38.

¹²³ *The Penguin Dictionary of Philosophy*, (2000) s. 462. Her nevnes det også at Platons *Philebus* også er inspirert av Philolaus. En kuriositet som nevnes i Penguins leksikon om Philolaus tanker er at han var den første som skrev at jorden var en planet på lik linje som de øvrige. Videre også at jorden gikk i bane sammen med månen, solen og de øvrige fem planetene rundt en ild som fantes i sentrum.

tilgjengelig for dem som ikke tilhørte en pythagoreisk skole. I Ficinos *prisca theologia*-rekke skriver han Philolaus inn mellom Pythagoras og Platon, som om han var bindeleddet mellom de to.¹²⁴ Det er mulig at dette var med å inspirere Reuchlin til å velge nettopp dette navnet på sin pythagoreer, for å vise til dette uunnværlige leddet i Ficinos rekke. Slik står Reuchlins Philolaus som et symbol for formidlingen av pythagoreismen.

Marranus er den tredje deltaker i dialogen. Hans rolle er mer tilbaketrukket enn de to nevnt tidligere, men han er likevel en viktig diskusjonspartner i verket. Jeg har lett lenge etter en symbolsk analyse av Marranus' navn, men det later til at dette så langt har blitt oversett av tidligere Reuchlinforskere. Så langt har jeg funnet indikasjoner på at Marranus henspiller på vårt "maurer". Dette stemmer godt overens med at han symbolsk sett representerer den arabiske filosofien i *De Arte Cabalistica*. Simon og Philolaus er ifølge Reuchlin på hvert sitt vis kabbalister, mens Marranus er derimot den ikke-dømmende og ikke-dogmatiske araber som interesserer seg for enhver lære som faller ham i smak.¹²⁵

¹²⁴ Fidler (1988) s. 13.

¹²⁵ *De Arte Cabalistica* s.I.

KAPITTEL 1: REUHLINS JØDISKE KILDER

Det har flere ganger blitt reist spørsmål om hvilke kabbalistiske, og øvrige jødiske kilder, Reuchlin baserte seg på under skrivningen av *De Arte Cabalistica*. I *Liber Primus* skriver han en liste over hebraiske bøker. I alt presenteres åtteogtyve skrifter av tyve forskjellige forfattere.¹²⁶ Ut over denne listen siteres også *Talmud Sanhedrin* i *De Arte Cabalistica*. Dette leder oss til å stille spørsmålet: hadde Reuchlin tilgang til den litteraturen han refererer til her? Kartleggingen av Reuchlins kildemateriale ble satt i gang allerede i 1924 av Karl Christ i artikkelen *Die Bibliothek Reuchlins in Pforzheim*. Her beskriver Christ de ulike hebraiske og greske manuskriptene som fantes i Reuchlins bibliotek. Sammenligner vi resultatene fra Christs forskning med listen over jødiske bøker i *De Arte Cabalistica*, oppdager vi at disse ikke stemmer overens. Det eneste kabbalistiske dokumentet som var i Reuchlins private bibliotek fra listen i *Liber Primus* var Moses Nachman Gerundensis *Kommentar på Mosebøkene*. ”Han var en av de viktigste kildene til *De Arte Cabalistica*”, skrev Christ om Gerundensis.¹²⁷ Det er riktig at Gerundensis siteres flere ganger i *De Arte Cabalistica*, og jeg må si meg enig i at innflytelsen fra ham er tydelig i verket. Foruten Gerundensis vet vi også at han var i besittelse av Paul Ricius’ *Isagoge* (1510) og hans oversettelse av Gikatillas *Shaarey Orah* under tittelen *Portae Lucis* (1516), samt Picos *Conclusiones*. Selv om Christ hadde rett i at Reuchlin brukte Gerundensis som kilde, viser han mindre diskresjon når han diskuterer den øvrige litteraturen som lå til grunn for Reuchlins kabbalistiske studier. Karl Christ går ukritisk ut fra at Reuchlin var i besittelse av alle skrifterne på listen over kabbalistisk litteratur som nevnes i *Liber Primus*. Som vi snart skal se er ikke denne antagelsen helt presis.

Noen år senere skrev Joseph L. Blau sin oversikt over kristne kabbalister i renessansen – *The Christian Interpretation of the Cabala in the Renaissance* (1944). Her peker han ut Joseph Gikatillas skrifter som de viktigste kildene til Reuchlins kabbalisme.¹²⁸ Gikatilla var utvilsomt en av de mest sentrale inspirasjonskildene til Reuchlin, noe som også bekreftes av ham selv: ”likevel har etter min mening inntil nå ingen noen gang skrevet om den kunsten [kabbalismen] mer kunstferdig, ingen mer klart og ingen mer tydelig enn Rabbi Joseph Bar Abraham.”¹²⁹ Tre verk av Gikatilla siteres i *De Arte Cabalistica*, også på hebraisk. Dette

¹²⁶ *De Arte Cabalistica* s. XIII – XIII.

¹²⁷ Er ist eine der wichtigsten Quellen der Ars cabalistica. Karl Christ (1924) s. 47.

¹²⁸ Blau (1944) s. 49.

¹²⁹ Mea tamen sententia nemo unquam de ista scripsit arte usque dudum artificiosius, nemo distinctius, nemo lucidiusque Rabi Joseph Bar Abraham.” *De Arte Cabalistica* XIII.

forteller oss at Reuchlin kjente til Gikatillas skrifter ikke bare gjennom Riccius' oversettelse *Portae Lucis*, men også gjennom andre kilder.

Først ved Gershom Scholems forskning i 1968 fikk vi en ny ledetråd i jakten på Reuchlins kilder. Hans studier ledet ham til å tro at det var det såkalte *Codex Halberstamm* som var Reuchlins viktigste kabbalistiske kilde.¹³⁰ *Codex Halberstamm* er en samling kabbalistiske traktater av flere forfattere. Materialet er usystematisk fremstilt, uten et forsøk på å forsone motstridende tanker. Dette er det eneste manuskriptet vi kjenner til i dag som tilskriver det ellers kjente dokumentet *Sefer Yihud* til den ukjente Rabbi Asse, noe som også Reuchlin gjentar i *De Arte Cabalistica*. I øvrige overleverte manuskript av den angitt teksten er forfatteren anonym. Det later også til at de fleste kabbalistiske sitater som finnes i *De Arte Cabalistica* også forekommer i *Codex Halberstamm*. Moshe Idel tok opp arbeidet etter Scholem, gikk ham nærmere i sømmene, og oppdaget noen avvik mellom Reuchlins fremstilling av kildene og det materialet som er presentert i *Codex Halberstamm*.¹³¹ Et eksempel på slike avvik er at Reuchlin snakker om en kabbalist ved navn Tedacus Levi, mens det samme navnet er gjengitt som Todros ha-Levi i *Codex Halberstamm*. Ved en annen anledning siterer Reuchlin en passasje fra Rabbi Jacob ben Jacob ha-Kohen, som er å finne i *Codex Halberstamm*, men tilskriver sitatet Rabbi Azriel. Andre steder finner vi små forskjeller mellom *De Arte Cabalistica* og det angitte skriftsted i kodeksen. Basert på dette foreslår Moshe Idel at Reuchlin kan ha benyttet et manuskript som var beslektet med, men ikke identisk med, *Codex Haberstamm*.¹³²

Det er ikke bare spørsmålet om hvilke kilder Reuchlin hadde tilgang til som gjør det vanskelig å bestemme hvilket materiale han baserte sine kabbalistiske studier på, men også hvordan kabbalismen som sådan er fremstilt i verket. Undersøker vi de kabbalistiske sitatene i *De Arte Cabalistica*, ser vi at samtlige kilder som nevnes i listen i *Liber Primus* blir sitert, med ett unntak: *Sefer ha-Zohar*, kabbalismens mest sentrale verk. De fleste av verkene siteres bare en eller to ganger, og da ofte angående emner som ikke i essens er kabbalistiske. En annen faktor som gjør det vanskelig å slå fast hvilke kilder som kan ha vært viktigst i skrivningen av *De Arte Cabalistica*, er Reuchlins stadige tendens til å parafrasere. Utsagnet ”kabbalistene mente at...” forekommer hyppig i *De Arte Cabalistica*. Ved første øyekast kan dette se ut til å være lite problematisk, men vi vet at Reuchlin satte et likhetstegn mellom pythagoreisme og

¹³⁰ Scholem (1968) *Judaica* 3.

¹³¹ Idel (1993) s. xvi-xix.

¹³² Idel (1993) s. xvi-xviii.

kabbalisme. Det kommer ikke alltid frem av sammenhengen hvilken av de to tradisjonene Reuchlin refererer til. Vi som lesere i dag står altså ofte i uvisshet om Reuchlin henviser til en jødisk eller gresk tenker når han parafraserer en angivelig kabbalistisk kilde.

Som vist i *Del I: Kapittel 1*, mente Joseph Dan at den tidligste kabbalismen oppstod som en reaksjon mot en aristotelisk tendens innen jødisk filosofi. Fremst av disse var Saadia Gaon, Maimonides og Judah Halevi, alle er å finne i Reuchlins liste over kabbalistisk litteratur. Dette er interessant fordi det viser Reuchlins manglende evne til å differensiere mellom kabbalistisk tenkning og øvrig jødisk filosofi i middelalderen. Av de jødiske filosofene nevnt over, er Maimonides den Reuchlin siterer oftest. Han henviser til og med til Maimonides som en stor autoritet innen kabbalismen.¹³³ Ikke bare levde Maimonides før kabbalismens fødsel, men ifølge Joseph Dan var det også særlig hans tanker som fremprovoserte kabbalismen i utgangspunktet. Dan forteller at det er et ganske vanlig fenomen innen kristen kabbalisme å tro at ordinært jødisk tankegods er kabbalistisk.¹³⁴ Dette er det mange eksempler på i *De Arte Cabalistica*. Reuchlins bruk av Maimonides skiller seg noe fra de fleste jødiske kabbalisters. Forskjellen består i at Reuchlin siterer Maimonides som om han var en kabbalist, mens hos f.eks. Abulafia ser vi at han tolker Maimonides' skrifter kabbalistisk. Med andre ord så bruker Reuchlin Maimonides ord slik han selv skrev dem ned, mens Abulafia tilskriver Maimonides skrifter en kabbalistisk dybde som historisk sett ikke var der opprinnelig.

Derimot setter Reuchlin et skille mellom talmudisme og kabbalisme. Reuchlins syn på *Talmud* har klart forandret seg i tiden fra han skrev *De Verbo Mirifico* frem til *De Arte Cabalistica*. I *De Verbo Mirifico* lar Reuchlin læremesteren Capnion fortelle at dersom han skal lære Baruch og Sidonius kabbalismens hemmeligheter, krever han at Sidonius skal gi avkall på epikureismen og Baruch på *Talmud*.¹³⁵ I *De Arte Cabalistica* er han derimot svært positivt innstilt til *Talmud*, og siterer den gjennom hele boken. Det kan se ut som om at Reuchlins kamp mot dominikanerne i Köln har endret hans syn på *Talmud*. I *Augenspiegel* skriver han at han ennå ikke har lest *Talmud* og oppfordrer sine motstandere til å vente med å dømme verket før de selv har studert det.¹³⁶ I *De Arte Cabalistica* siteres *Talmud* som en kilde til jødernes visdomstradisjon.

¹³³ *De Arte Cabalistica* s. XIII.

¹³⁴ Dan (1997) s. 63.

¹³⁵ Reuchlin i Zika (1976) s. 113.

¹³⁶ Reuchlin (1511) s. III.

Når vi sammenligner listen over litteratur Pico brukte under skrivningen av *Conclusiones*, med de kildene Reuchlin henviser til i *De Arte Cabalistica*, ser vi at Reuchlin refererer til flere av de samme kildene. *Bahir*, Rabbi Azriel, Abraham Abulafia, Gikatilla og Menahem Recanati er felles inspirasjonskilder. Utover dette kjente de begge *Sefer Yetzirah* gjennom sekundærlitteratur, men det er uvisst om de hadde tilgang til selve boken. Da Recanati var Picos viktigste kilde, var Gikatilla Reuchlins. I *De Arte Cabalistica* henvises det til Recanati åtte ganger. Til sammenligning kan et antall mellom femogtyve til syvogtredve av Picos 47 *teser i henhold til hebreerne* ha hatt Recanati som eneste kilde, hvis vi går ut fra at Wirszubskis observasjoner er riktige.¹³⁷ Derimot oppgir Reuchlin Gikatilla som kilde treogtyve ganger, mens Pico har brukt ham én gang.¹³⁸ Foruten Gikatilla er Reuchlins mest refererte jødiske tenker Maimonides, dernest Nachman Gerundensis.¹³⁹ Denne sammenligningen viser at selv om de to hadde tilgang til mye av det samme materialet, så la de vekten på ulike deler av disse kildene. Dette gir seg utslag i at Picos kabbalisme har en større dreining mot zoharisk kabbalisme via Recanati, mens Reuchlins kabbalisme står nærmere den ekstatiske tradisjonen etter Abraham Abulafia via Joseph Gikatilla.

Ikke bare hvilke kilder som blir prioritert skiller dem ad, men også den formelle formen i Picos *Conclusiones* og Reuchlins *De Arte Cabalistica*. I *Conclusiones* finner vi løsrevne latinske sitater eller parafraaser. Her er arbeidet med å knytte de ulike sitatene overlatt ene og alene til leserens egen dømmekraft. I *De Arte Cabalistica* er sitater og parafraaser vevd inn i en lengre filosofisk avhandling der hver påstand blir forklart og kontekstualisert. Det er også et annet moment som er nytt hos Reuchlin i forhold til hos Pico: i *Conclusiones* finner vi ingen hebraiske sitater, men det gjør vi i *De Arte Cabalistica*. Alle sitater gis først på hebraisk, deretter i latinsk oversettelse.

Hva forteller disse observasjonene oss om Reuchlins kabbalisme, eller om hans forståelse av kabbalisten som tradisjon? For det første ser vi at Reuchlin kjente til de viktigste tenkerne innen den tidlige kabbalistiske litteraturen. For det første baserte han seg på skrifter fra den tidlige Provenceskolen så som Azriel, Ezra og den spanske Nachman Gerundensis. Også representert er de to retningene innen kabbalisten: den teosofiske og ekstatiske kabbalisten. Førstnevnte er representert ved Menahem Recanati, og ekstatiske ved Abraham Abulafia og

¹³⁷ Wirszubski (1989) s. 55.

¹³⁸ Wirszubski (1989) s. 53-54. Wirszubski forteller at det er mulig at Pico benyttet Gikatilla som kilde i ytterligere fire teser, men at dette er uvisst.

¹³⁹ Reuchlin henviser til Maimonides hele 16 ganger i *De Arte Cabalistica*, og 14 ganger til Nachman Gerundensis.

Joseph Gikatilla. Uavhengig om Reuchlin kjente disse gjennom et manuskript, som er beslektet med *Codex Haberstamm*, eller gjennom en rekke mindre, og i dag ukjente, manuskripter, viser han liten eller ingen forståelse for at hans kabbalistiske kildematerial består av to ulike kabbalistiske tradisjoner.¹⁴⁰ Foruten Maimonides tolkes også Saadia Gaon og den spanske filosofipoeten Judah Halevi, kabbalistisk av Reuchlin. For ham ser det ut til at den jødiske tenkningen består av to retninger som utfyller hverandre: På den ene siden står talmudistene som studerte *Loven* og de etiske retningslinjene, og på den annen side er alt annet plassert under paraplybetegnelsen *kabbalisme*.

I *De Arte Cabalistica* forekommer det ingen kritisk diskusjon av hvorvidt et kabbalistisk verk besitter en høyere sannhetsgehalt enn et annet. Reuchlin tar det simpelthen for gitt at forfatterne av hans kilder i bunn og grunn er enige. Som vi så i *Del I: kapittel 1*, er denne synkretistiske holdningen vanlig også blant jødiske kabbalister. Sammenblendingen av aristotelisk filosofi og kabbalisme, eller Maimonides og kabbalistisk litteratur, har vært mest vanlig innen den ekstatiske kabbalismen. De mange siteringene av Maimonides på den ene siden, og Gikatilla og andre av Abulafias etterfølgere på den annen, styrker hypotesen om at Reuchlins kabbalisme var dreid i retning av den ekstatiske kabbalismen.

I finner vi *De Arte Cabalistica* en tilstedeværelse av Abulafias og Gikatillas tenkning som er utypisk for 1400-tallets og tidlige 1500-tallets kabbalisme. Også Reuchlins forståelse av kabbalistiske systemer så som *gematria*, *notarikon* og *temura*, står i gjeld til Abulafia og Gikatilla.¹⁴¹

Oppsummering

I dette kapittelet har vi sett at Reuchlin brukte et vidt spekter av hebraisk litteratur da han skrev *De Arte Cabalistica*. Reuchlinforskningen har ennå ikke slått fast nøyaktig hvilke manuskripter Reuchlin baserte seg på, men vi har i dag en god pekepinn på hvilke kilder som hadde størst innflytelse på ham. Viktigst var den kabbalistiske litteraturen som assosieres med den ekstatiske kabbalismen og aristotelisk jødisk filosofi, som Reuchlin feilaktig trodde var kabbalistisk. Til sammenligning har vi sett at Reuchlin og Pico hadde lest flere av de samme kildene, men at de lot seg inspirere av ulike deler av dette materialet. Picos

¹⁴⁰ Det kan nevnes at inndelingen av kabbalismen i en teosofisk og en ekstatisk retning er en kategorisering som kabbalister selv aldri har brukt, men merkelapper som akademikere har laget i det tyvende århundre. Vi har også flere eksempler på at teosofisk og ekstatisk kabbalisme har blitt kombinert innen den jødiske kabbalismen. Her er Rabbi Isaac Luria (1534-72) det mest kjente eksempelet.

¹⁴¹ Jeg vil komme tilbake til disse tre desiplinene i neste kapittel.

hovedinspirasjonskilde var Menahem Recanati, som står i den teosofiske kabbalistiske tradisjonen, mens Reuchlin som sagt sto nærmere den ekstatiske kabbalismen.

KAPITTEL 2: KABBALISTISKE TEORIER I *DE ARTE CABALISTICA*

Da jeg begynte å arbeide med denne masteroppgaven forsøkte jeg å lese Reuchlins kabbalisme som et koherent teologisk system. Dette studiet ledet meg til konklusjonen at det ikke finnes et helhetlig kabbalistisk system i *De Arte Cabalistica*. Det kan også se ut som at Reuchlin heller ikke forsøkte å forklare hvorfor motstridende tanker innen tradisjonen var forenelige. En konsekvens av dette er at det derfor ikke blir mulig å gi en analyse av en enhetlig kristen-kabbalistisk verdensanskuelse i Reuchlins verker. Jeg har arbeidet med å finne et svar på denne tilsynelatende mangelen og har kommet frem til to teorier som kan være plausible forklaringer: 1) Min første teori er at Reuchlin skrev *De Arte Cabalistica* i all hast før han hadde mottatt pavelig frikjennelse fra anklagene som hadde blitt rettet mot ham av dominikanerne i Köln. Denne teorien støttes av ytterligere to forhold. For det første kom *De Verbo Mirifico* ut i et andre opplag år 1514. Det faktum at Reuchlin gikk tilbake på flere av de mest sentrale teoriene han tidligere hadde beskrevet i *De Verbo Mirifico* i *De Arte Cabalistica*, gir en indikasjon på at arbeidet med *De Arte Cabalistica* var ennå ikke påbegynt da *De Verbo Mirifico* så sitt andre opplag. Den keiserlige godkjennelsen som Reuchlins forlegger Thomas Anshelm mottok til å trykke *De Arte Cabalistica* var signert 21. April 1516.¹⁴² Altså forelå *De Arte Cabalistica* allerede som manuskript våren 1516, omtrent et år før boken ble trykket.¹⁴³ Undersøker vi dette i lys av Reuchlins brevvekslinger i tidsrommet 1514–1516, ser vi at brevene skrevet år 1514 domineres av diskusjoner over Reuchlins *Augenspiegel*. I brevene fra 1515 leser vi derimot flere ganger at Reuchlin hadde en økt interesse for kabbalistiske verker i den perioden.¹⁴⁴ Min teori er at Reuchlins kabbalistiske studier ble nedprioritert i perioden mellom *De Verbo Mirifico* ble trykket første gang i 1494 til andre opplag i 1514. Basert på innholdet av Reuchlins brev mener jeg det er grunnlag for å anta at det var de kabbalistiske studiene han foretok i år 1515 som var grunnen til at han skrev en ny kabbalistisk bok. Dette stemmer godt overens med at han godtok publiseringen av *De Verbo Mirifico* i 1514, og gikk imot flere av de viktigste tankene fra *De Verbo Mirifico* i *De Arte Cabalistica*. 2) Den andre hypotesen som kan forklare hvorfor det kabbalistiske

¹⁴² Dat. In Terzolas die XXI. Mensis Aprilis. Anno M.D.XVI. *De Arte Cabalistica* s. I.

¹⁴³ En annen faktor som er med på å tidfeste når boken ble skrevet, er de mange referansene vi finner i *De Arte Cabalistica* til striden mellom Reuchlin og dominikanerne i Köln, og Reuchlins tendens til å adressere paven for å få støtte i denne striden. Det er usannsynlig at Reuchlin ville ha inkludert et så stort antall forsvarstaler i boken dersom den var skrevet etter han hadde mottatt pavens frikjennelse.

¹⁴⁴ For brevene fra 1514-15 se Geiger (1875) s. 209-48. Se særlig brev nr. ccxiii-ccxv.

tankegodset i *De Arte Cabalistica* ikke er fremstilt som et helhetlig system, er at Reuchlin ikke anså det som sin oppgave å veve sammen de ulike teoriene i et koherent system. Det kan finnes flere grunner til dette. Det er mulig at Reuchlin ikke så noen motsetninger i de forskjellige kabbalistenes tekster. Hvis så var tilfellet bygger denne hypotesen på tanken om at Reuchlin ønsket å kjempe for å etablere kabbalismens forfattere i rekken av *prisci theologi*. Dette var utvilsomt en av intensjonene bak skrivningen av verket, men om det var grunnen til at Reuchlin ikke forsøkte å gi leserne et helhetlig kabbalistsme, kan ikke besvares på bakgrunn av dette. En annen mulighet er at Reuchlin var fullt klar over at kabbalisterne hadde divergerende oppfatninger av kabbalismens natur. Tar vi utgangspunkt i sistnevnte teori må *De Arte Cabalistica* leses som en presentasjon av kabbalismens mangfold snarere enn som et forsøk på å gi leseren en kabbalistisk forklaring på hvordan skapelsen er konstituert. I *De Arte Cabalistica* finner vi eksempler der Reuchlin forklarer hvordan ulike kabbalistiske forfattere har hatt ulike forståelser av et kabbalistisk emne. Et eksempel på dette finner vi i det avsnittet der Reuchlin forteller hvordan kabbalisten inndeles. Han skriver først at Rabbi Hamai delte kabbalisten i fem disipliner, mens Pico forholder seg til en todeling og mener kabbalisten skal forstås som en teoretisk og en praktisk disiplin. Rabbi Joseph bar Abraham hevdet på sin side at kabbalisten var en tredelt disiplin.¹⁴⁵ Etter å ha fortalt om disse tre perspektivene går han videre til å diskutere et annet emne, og gir ikke selv en konklusjon eller svar på hvordan han mente kabbalisten burde systematiseres.

Personlig mener jeg at samtlige av disse faktorene har spilt en rolle i skrivningen av *De Arte Cabalistica*. Siden vi er i uvisshet om hvordan Reuchlin tenkte at verket skulle forstås som en koherent teologi har jeg valgt å drøfte hva Reuchlin faktisk presenterte for sine lesere i *De Arte Cabalistica*. Slik lar jeg spørsmålet om Reuchlins intensjoner bak verket ligge til nye skriftfunn som kan kaste nytt lys på emnet er gjort. Felles for de ulike kabbalistiske teoriene som er beskrevet i *De Arte Cabalistica* er at de alle ga leseren kabbalistisk-hermeneutiske verktøy til lesning av Bibelen. Jeg har valgt å legge vekt på fire av disse: 1) En kristen-kabbalistisk tolkning av GT som en profeti for Jesu komme, 2) En kabbalistisk tolkning av den hellige Treenighet, 3) Læren om de ti *sefirot* som uttrykk for guddommen, 4) Bokstav- og tallmystikk for å tolke hebraiske navn og ord i lys av kabbalistisk teori. Et av kriteriene for å velge nettopp disse fire kabbalistiske emnene er for å kunne se hvordan Reuchlin forholdt seg til de tre tankene som var særegne for kabbalisten.¹⁴⁶ For det andre gir disse et grunnlag for å

¹⁴⁵ *De Arte Cabalistica* s. LXIII.

¹⁴⁶ Se *Del I kap. 1, Hva er kabbalistsme?*

undersøke hva Reuchlin gjorde nytt innen disse feltene i forhold til sin forgjenger Pico. Det tredje kriteriet er at et studium av Reuchlins bruk av disse emnene vil gi eksempler på at han var inspirert av både den teosofiske så vel som den ekstatiske kabbalismen. En rød tråd i denne undersøkelsen er å se på hvordan Reuchlin forsto disse kabbalistiske idéene i forhold til kristendommen. For at dette skal være mulig må vi først se nærmere på noen sentrale trekk ved Reuchlins kristendomsforståelse.

Reuchlins kristendomssyn

Jeg har tidligere nevnt at det var på bakgrunn av et liberalt kristendomssyn foreningen mellom kabbalisme og kristendom i det hele tatt var mulig. Vi har hovedsakelig to kilder til å undersøke Reuchlins kristendomssyn. På den ene siden kan vi finne noe informasjon ved å studere *De Arte Cabalistica* i lys av bokbrennerstriden. På den annen side kan vi av hans filologiske studier finne interessant informasjon om hvilke elementer av kristen tro og tanke som i størst grad inspirerte forfatteren av *De Arte Cabalistica*.

Det er ikke rom for en dyptgående lesning av *De Arte Cabalistica* som et bidrag i kampen mot Pfefferkorn og dominikanerne i Köln her, men det er nødvendig å trekke frem ett element fra *De Arte Cabalistica* som utvilsomt er ment som bidrag i diskursen med dominikanerne: Kritikken rettet mot skolastikken slik Reuchlin legger den frem i *De Arte Cabalistica* gir oss indikasjoner på Reuchlins forståelse av rettroende kristendom.

Det er velkjent at skolastikken dominerte den før-reformatoriske kristendommen mer enn noe, og thomismen holdt en nærmest hegemonisk posisjon i denne perioden. Innen denne teologiske tradisjonen stod den aristoteliske logikken sentralt. Aquinas' prosjekt var å forene fornuft og tro for å vise hvordan de begge resulterte i samme konklusjon: Å bevise Guds eksistens. Den svært systematiske og logiske retorikken vi finner i Aquinas' skrifter var også retningsgivende innen dominikanerordenen på Reuchlins tid. Kritikken av den thomistiske foreningen av tro og fornuft går igjen i *De Arte Cabalistica*, og er en kampsak. Særlig hyppig finner vi dette i bokens andre del, *Liber Secundus*. Reuchlin forteller at de guddommelige mysterier ikke kan behandles av intellektet, men må lene seg på troen og åpenbaringen:

Å tro og å vite er svært atskilt, hvor aldri noen gang konklusjonen til en syllogisme kan ikke være klarere enn premissene, selv om bevis skapes sikkert gjennom premissene, følger likevel konklusjonen den svakeste delen. Altså bekrefter vi med rette dette at, i det samme emne og

respekten for den samme sannhet, kan ikke tilstanden av tilegnet tro og tilstanden av viten oppstått gjennom bevis, stå samtidig.¹⁴⁷

Slik slår Reuchlin fast at fornuft og tro ikke er to sider av samme sak, slik som thomistene skulle ha det til. Denne anti-intellektualismen finner vi også igjen tidligere i verket, der vi blir fortalt at kabbalismen er en *philosophia symbolica*, en symbolsk filosofi.¹⁴⁸ Kabbalismen formidler nemlig sin lære gjennom historier, lignelser og symboler, snarere enn gjennom logiske syllogisme.

Selv om Reuchlin ikke nevner Thomas Aquinas med navn i *De Arte Cabalistica*, er det nærliggende å lese det slik at deler av verket bevisst ble skrevet i opposisjon til skolastisk retorikk. I *De Arte Cabalistica* er det skriften, troen og åpenbaringen som er kilden til kunnskap om Gud, ikke intellektet eller menneskets teologi:

Den som altså motsier den hellige skrift, han motsier troen og er forbannet. Men han som motsier en konklusjon som man har samlet og sluttet seg til gjennom menneskelig intellekt, opphøyde små oppfinnelser, Aristoteliske logikk, eleatisk lære, [...] eller Chryssipus' snarer eller sofistenes syllogisme fra åpenbaringer av den hellige skrift, han motsier ikke lenger troen, men avviser den menneskelige vitenskap. I dette er han slett ikke forbannet, men tar feil, eller stundom er han skarpsindig, men han avslår ikke uanstendig det guddommelige lys, men et menneskelig virke. Hvem har altså våget å hevde at man skal tro på guddommelig åpenbaring og menneskelige oppdagelser med lik verdighet?¹⁴⁹

Det er rimelig å anta at dette utsagnet ble mottatt som skrap kritikk av dominikanerne i Köln på begynnelsen av 1500-tallet. Her forsøker Reuchlin å umyndiggjøre den thomistiske tradisjonens retorikk for slik å revaske både seg selv, øvrige humanister og de jødiske tenkerne hvis verker han var interessert i å formidle. Så lenge en person har sin lit til skriften, er man stilt like fremfor Gud, og ingen kirkelig lære eller tolkningstradisjon har autoritet til å fortelle hva som er den rette tolkningen av skriften.

I den delen av *De Arte Cabalistica* der kritikken mot skolastikken er kraftigst, trekker Reuchlin frem en rekke kirkefedre som støtte for sine uttalelser. Blant dem som siteres finner vi Athanasius, Gregor av Nazians og Dionysos fra Aeropagiten. Ingen teologer eller

¹⁴⁷ Credere & scire sunt maxime disparata, ubi nunq conclusio syllogisimi sore potest euidetior ex pmissis, etiam si pmissis euidetia certe miscreatur, tn semp conclusion, partem sequitnr infirmioem. Recte igitur uel hoc affirmamus q in eodem subiecto & respectu eiusdem ueritatis, non potest simul stare habitus fidei acquisitæ & habitus scientiæ per demonstrationem genite. *De Arte Cabalistica* s. XXVI.

¹⁴⁸ *De Arte Cabalistica* s. I.

¹⁴⁹ Qui ergo contradicit sacris oraculis, is execrabiliter contradicit fidei. At uero qui alicui conclusioni humano ingenio subtilibus inuetiunculis, Aristotelicis technis, Eleaticaq disciplina, [...], sive Chrysippi tendiculis aut sophistarum syllogisimis ex sacrorum oraculorum reuelatis collectæ atq illatæ contradicit, is iam non fidei contradicit, sed scientiæ humanæ repugnat, non diuinam illuminationem, sed mortalem industriam abnuens haud execrabiliter, sed erranter forte, aut quandoq perspicaciter, non aut tur piter. Quonam modo igitur affirmare quis ausit. Diuinitus reuelato & humanitus inuento pari dignitate credendum esse. *De Arte Cabalistica* s. XXVI.

mystikere som er særegne for den katolske kirken nevnes i denne sammenheng. Av dem han henviser til regnes Athanasius og Gregor som to av de viktigste tenkere innen østkirken. Også Dionysos fra Aeropagiten har alltid stått sterkere i østkirken enn i den katolske kirke. Basert på dette er det kanskje å trekke det langt hvis vi påstår at Reuchlin forfekter en østkirkelig teologi, men det er klart at hans katolisisme er dreid i retning av østkirken.

Et kort blikk på filologen Reuchlin kan si oss noe mer om hans forståelse av kristendom. På den ene siden har vi hans oversettelser, og på den annen hans *De rudimentis hebraicis*. I år 1515 oversatte Reuchlin St. Athanasius' verk om salmene til latin under tittelen *S. Athanasius In Librum Psalmorum, nuper a Joanne Reuchlin integre translatus*, og fire år senere i 1519 et annet verk av Athanasius' *Liber S. Athanasii de variis quaestionibus nuber e graeco in latinum traductus, Johanne Reuchlin interprete*.¹⁵⁰ I hele hans karriere er dette de eneste teologiske verkene Reuchlin oversatte. Det faktum at Reuchlin oversetter to tekster skrevet av grunnleggeren av den østkirkelige mystikken, og ikke selv benytter mystikere fra vestkirken, er interessant. Athanasius var den første som sa at Gud ble menneske for at mennesket skulle kunne bli Gud. Dette er en påstand som ikke bare ble hjørnesteinen for østkirkens mystikk, men passer også godt med det menneskesynet vi har sett Pico forkynte, og som vi skal se Reuchlins versjon av i neste kapittel. En grunnleggende forskjell vi gjerne finner mellom østkirkelig og vestkirkelig mystikk er at innen vestkirken er mystikken ofte underlagt teologien, mens i østkirken er den gjerne retningsgivende for, eller simpelthen hevet over, teologien. Denne grunnleggende forskjellen kan ha vært inspirerende for en mann som Reuchlin som i den tiden han oversatte disse tekstene, var i strid med en svært dogmatisk gren av dominikanerordenen.

Tidlig i bokbrennerstriden, nærmere bestemt i år 1512 kom Reuchlin med en nyoversettelse av *In septem psalmos penitentiales hebraicos*. De syv botssalmene var allerede oversatt i *Vulgata*, men Reuchlin anså det som viktig å få disse, fremfor noe annet i Bibelen, i en ny latinsk oversettelse. Botssalmenes sedvanlige bruksområde var å bekjenne sin synd ovenfor Gud for å søke forsoning. Det at Reuchlin valgte å oversette nettopp disse salmene leder meg til å tro at han anså dem som en sentral del av den religiøse praksis, eller kanskje til og med som den viktigste praksis. Som vi kan lese i *De rudimentis hebraicis* (1506) var det ikke bare oversettelsen av botssalmenes i *Vulgata* Reuchlin var misfornøyd med. G. Lloyd Jones

¹⁵⁰ Sammenligner vi årstallene ser vi at den første av disse oversettelsene ble gjort parallelt med at han gjennomgikk de kabbalistiske studiene som var avgjørende for skrivningen av *De Arte Cabalistica*. Dette beviser selvfølgelig ingenting, men kan være en indikator på at Reuchlin så et tankemessig likhet mellom Athanasius og kabbalismen. Denne hypotesen støttes av at Athanasius siteres flere ganger i *De Arte Cabalistica*.

foreller at han har funnet mer enn 200 passasjer i *De rudimentis hebraicis* der Reuchlin retter oversettelsesfeil han har funnet i den tidligere latinske oversettelsen.¹⁵¹ Videre reiser Reuchlin spørsmålet om ikke leserne kan skjenke også ham den samme godvilje de har vist St.Hieronymus, *Vulgatas* oversetter, tidligere. Som filolog og humanist var Reuchlin av den oppfatning at ingen oversettelse av Bibelen var presis. Man skulle forholde seg til Bibelen på originalspråket når man utledet teologien, mente Reuchlin, for å unngå å videreføre feil som lå i oversettelsen.¹⁵² Det å reise spørsmål ved *Vulgata* som religiøst vitnesbyrd var et tydelig brudd med datidens katolske kirke, som så på *Vulgata* som den riktige utgaven av Bibelen. Noen gikk til og med så langt at de påstod at dersom det fantes avvik mellom den latinske Bibel og den hebraiske, var dette fordi jødene hadde redigert den hebraiske teksten til sin fordel.

For Reuchlin var kristendommen et mysterium som ble åpenbart like mye gjennom de førkristne tenkerne som den ble åpenbart av kabbalisten eller kirken for den del. Denne stadige oppfordringen til å selv stille seg fremfor Gud uten hensyn til kirke, teologi eller sakramentene, kan lede oss til å tro at kristendommen var å regne nærmest som en mysteriereligion for Reuchlin, en *prisca theologia*, eller en *symbolica philosophia*. Avslutningsvis må det fortelles at i hans dødsår 1522 gikk Reuchlin inn i augustinerordenen og lot seg ordinere til prest. Dette forteller oss at uavhengig av hvor stort språk vi i dag mener det var mellom hans kristendom og den vi ellers finner i hans samtids, så anså han seg selv som en rettroende katolikk hele livet gjennom.

En kristen-kabbalistisk forståelse av bibelsk historie

Å lese GT som en kabbalistisk historie som leder frem til Messias' komme, er en av de kabbalistiske emnene Reuchlin ikke hentet fra Picos kabbalistiske skrifter, men fra tidlig teosofisk kabbalisme. Pico overså dette aspektet ved den kabbalistiske tradisjonen i sine bøker. Blant forfatterne som Reuchlin siterer i *De Arte Cabalistica* finner vi Rabbi Ezra ben Salomon fra Gerona. Ezra tilhørte den tidligste kabbalistiske skolen i Provence og var en av dem som innførte kabbalisten til det området som er dagens Spania. I Ezras kommentarer på *Høysangen* finner vi en av de tidligste versjonene av en kabbalistisk lesning av bibelsk historie.¹⁵³ Vi vet ikke med sikkerhet om Reuchlin hadde lest dette verket av Ezra, men

¹⁵¹ Reuchlin (1993) s. 12.

¹⁵² I *Augenspiegel* finner vi flere ganger henvisninger til at den hebraiske originalen er et sterkere vitnesbyrd enn en oversettelse.

¹⁵³ Ezra (1999) s. 7-24.

likheten mellom Reuchlins fremstilling av historien og den vi finner hos Ezra er slående. I Ezras skrifter finner vi ingen messianisme. Den tidligste kabbalistiske læren om Messias som verdens frelser finner vi i Isaac ha-Kohens verk *Avhandling om den venstre emanasjon*. Det foreligger intet belegg som taler for at Reuchlin hadde kjennskap til dette verket.¹⁵⁴ Mest sannsynlig hadde Reuchlin latt seg inspirere av den zohariske tradisjonen via Recanati når det gjelder kabbalistisk forståelse av Messias.¹⁵⁵ I sin redegjørelse for den bibelske historien siterer Reuchlin ikke bare Recanati, men også teosofen Nahmanides og ekstatikeren Gikatilla.

Den tradisjonelle kabbalistiske tolkningen av GT er som en beskrivelse av hvordan Gud emanerte de ti *sefirot*. Viktige bibelske personligheter som Abraham, Isak, Moses osv, tilskrives hvert sitt *sefira*. Slik demonstrerer disse personenes forhold til Gud aspekter ved hvert sitt *sefira*. Hele denne manifestasjonsrekken ender med kong David som var den første israeltiske kongen innsatt at Gud. David symboliserer slik kabbalistisk *sefira malkut* – kongedømmet, som er det tiende og siste *sefira*.¹⁵⁶

Reuchlin behandler bibelske personligheter kabbalistisk to steder i *De Arte Cabalistica*, en gang i *Liber primus* og senere i *Liber tertius*. Den sistnevnte er kun en oppramsing av hvilke bibelske referanser som svarer til de ulike *sefirot*, mens den første er en kabbalistisk nytolkning av bibelsk historie særegen for Reuchlin. I den jødiske kabbalismen blir viktige bibelske personer fremstilt i en nærmest episk stil, der vi får inntrykk av at hver av disse representerer noe avsluttet hver for seg. Dette er derimot ikke tilfellet i *De Arte Cabalistica*. Reuchlin forteller at Adam etter fallet holdt fast ved hva hans engel Raziel hadde fortalt ham – at fra hans ætt skulle verdens frelser bli født og gjennom denne skulle fallet i Edens hage bli opphevet.¹⁵⁷ Istedenfor å fremstille patriarkenes og profetenes storhet, slik den jødiske kabbalismen gjorde, fortalte Reuchlin historien som om den handlet om mennesker som ikke helt strakk til. I hans utgave av historien leser vi at før hver av de store bibelske personenes fødsel trodde man at nå skulle Messias endelig komme. Men hver gang viser Reuchlin personens svakhet og utilstrekkelighet som menneske, og konkluderer for hvert tilfelle at heller ikke dette var Messias. Kong Salomon er den siste av GTs karakterer Reuchlin inkluderer i sin fremstilling av historien. Men da David så at Salomon hadde en for stor interesse i kvinner forstod han at frelseren heller ikke var Salomon, skrev Reuchlin. Det fantes

¹⁵⁴ Reuchlin siterer Isaac ha-Kohens bror Jacob ben Jacob ha Kohen kommentarer på *Sefer Yetzira* i *De Arte Cabalistica*. Etter hva meg bekjent inneholder ingen utgave av denne kommentaren Isaacs messianske lære.

¹⁵⁵ Ifølge Joseph Dan hadde forfatteren(e) av *Zohar* hentet inspirasjon til sin kabbalistiske messianske lære fra Isaac ha-Kohen. Dan (1986) s. 37.

¹⁵⁶ Se *Appendiks 3* bak for Reuchlins attribusjoner av bibelske personer til *sefirot*.

¹⁵⁷ *De Arte Cabalistica* s. IX-X.

noen kabbalister som mente at Salomon var Messias, og til dette svarer Reuchlin at ” Uansett hvor mange av kabbalistene det er som har tilskrevet den universelle frelse til Salomon, mener de en annen Salomon enn Batsabas sønn, og også et annet tempel enn Salomos, templet som han underkastet ødeleggelsens makt da det var bygget av ham.”¹⁵⁸ I dette sitatet kan vi ane innflytelsen fra en kristen og en kabbalistisk kilde. For det første er det nærliggende å trekke frem en fortelling fra *Johannes evangelium* i denne forbindelse. I *Johannes evangelium* kap.2 utfordres Jesus til å bevise sin makt, og svarer “Riv ned dette tempelet [Salomos tempel], og jeg skal reise det opp igjen på tre dager.” I et senere vers får vi høre at disiplene etter oppstandelsen forsto at det var sitt eget legeme Jesus hadde snakket om her. Den andre referansen er fra *Zohar*. I den zohariske litteraturen finner vi flere referanser til at det virkelige tempelet ikke er et fysisk tempel, men et åndelig tempel som fantes før fallet, og som skal komme tilbake med Messias.¹⁵⁹ Ved dette retoriske grepet leder Reuchlin leseren til at hver av det gamle testamentets store personligheter får mening, eller blir konkludert, i Messias, som for ham var Jesus fra Nasaret.

Skrivestilen Reuchlin brukte da han beskrev sin versjon av den gammeltestamentlige historien, er også interessant. Det har blitt hevdet at Reuchlin også hadde en misjonerende intensjon med å skrive om kabbalismen. Kabbalismen som misjonerende verktøy er noe han la frem første gang i *Augenspiegel*. Her reiste han spørsmålet om det var noe som var bedre enn å omvende jødene ved å bruke deres egne skrifter.¹⁶⁰ Slik forstått kan vi lese *De Arte Cabalisticas* tolkning av bibelsk historie som et middel i et misjonerende prosjekt. Derimot er det også mulig å se dette avsnittet fra den motsatte side, og lese verket som en forsvarstale for kabbalismen. I redegjørelsen for tidlig bibelsk historie viser Reuchlin hvordan kabbalismen kan tilby kristendommen et nytt verktøy til å finne flere beviser på Jesu guddommelighet enn hva hans samtid for øvrig kunne lese ut av GT. I henhold til Reuchlins lesning kunne han nå gi nye argumenter for hvorfor patriarkene og profetene forespeilet at Jesus var Messias.

Reuchlins kabbalistiske treenighetslære

Som Pico før ham mente også Reuchlin at Guds sanne natur best ble fremstilt ved *Zohars* betegnelse på Gud, *En Sof*. Det er likevel essensielle forskjeller mellom hvordan de to løser utfordringen med å forene den kristne treenighetslæren med kabbalismen. *En Sof* blir

¹⁵⁸ Quotquot igitur Cabalistarum sunt qui universam salutem in Salomonem retorserunt, alium quendam Salomonem in tendunt q filium Bathsabæ, & aliud quoq templum q eius Salomonis q templum a se constructu diruptionis iuri subiecit. *De Arte Cabalistica* XII.

¹⁵⁹ *Zohar* 26a og 30b.

¹⁶⁰ Reuchlin (1511) s. XVIII.

beskrevet i *Liber primus* på en måte som minner sterkt om Dionysos av Aeropagiten guddommelige mørke og *via negativa*. Dette er den nakne guddommen forteller Reuchlin, og “han er værende og ikke værende, liksom en atskilt og fri enhet som svært enkelt binder sammen alt som for vår fornuft synes motsatt av hverandre og motstridende.”¹⁶¹ Denne skjulte Guden ikledde seg en drakt av lys, og ut av denne kledning skapte han verden.¹⁶² Dette er et mytologisk motiv vi tidligere har sett at Pico også benyttet. Reuchlin forklarer videre at *En Sof* også er Alfa og Omega.¹⁶³ Denne forklaringen av *En Sof* stemmer godt overens med den vi finner i de fleste tidlige teosofiske kabbalistiske kildene, der *En Sof* gjerne fremstilles som en væren som omslutter alt og inneholder alle potensialer. Som et bidrag til den kristne kabbalismen reiser denne beskrivelsen av *En Sof* flere spørsmål enn den besvarer. I kristen tradisjon er Alfa og Omega som kjent en betegnelse på Kristus, og er et religiøst motiv som er hentet fra *Johannes Åpenbaring*.¹⁶⁴ I en annen sammenheng leser vi i *De Arte Cabalistica* at Kristus svarer til det andre *sefira chokmah*, visdommen. Reuchlin gir altså to motstridende forklaringer på hvordan vi skal forstå Kristi natur kabbalistisk.¹⁶⁵ Denne doble kabbalistiske forklaringen av Messias’ natur gir flere assosiasjoner som kan kaste lys over hvordan vi kan forstå Reuchlins fremstilling av Kristus. For det første gir to motstridende kabbalistiske forklaringer på Kristi natur grunnlag for å forstå det katolske dogmet om at Jesus både var fullt ut menneske og fullt ut Gud. Selv kommenterte han ikke på dette, så vi vet ikke om dette er den riktige tolkningen, men denne uvissheten endrer ikke konklusjonen at vi i *De Arte Cabalistica* har å gjøre med to ulike kabbalistiske forklaringer på Kristi natur, enten det var intendert fra forfatterens side eller ei. Det er etter min mening en viktig grunn til at Reuchlin har valgt å trekke frem symbolet Alfa og Omega da han presenterte *En Sof*: Symbolet Livets tre nevnes fire ganger i NT, og alle gangene i *Johannes Åpenbaring*.¹⁶⁶ I to av disse

¹⁶¹ Ens & no ens, & oia q rationi nre uidetur inter se contraria & contradictoria, ut segregata & libera unitas simplicissime implicas. *De Arte Cabalistica* s. XXI.

¹⁶² *De Arte Cabalistica* s. LIII.

¹⁶³ Affirmantes q En Soph sit Alpha & Omega, qui dixit, Ego primus & ego nouissim. *De Arte Cabalistica* s. LXII.

¹⁶⁴ *Johannes Åpenbaring* kap. 1 v. 8, kap. 21 v. 6 og kap. 22 v. 13.

¹⁶⁵ Reuchlin har flere kabbalitiske forklaringer enn disse to i *De Arte Cabalistica*, men de øvrige gir ikke nødvendigvis motstridende forklaringer på Kristi natur. Vi har allerede sett hvordan Reuchlin tolket Kristus i en historisk ramme som et eksempel på dette. Grunnen til at det å attribuere Kristus til både *En Sof* og et *sefira* er paradoksalt er at disse betegner ulike eksistenser innen samme kabbalistiske system. *Sefirot* har emanert ut fra *En Sof* ifølge kabbalismen, og er derfor på ingen måte identisk med denne. Det gjøres også ofte et poeng av at det er en artsforskjell mellom *En Sof* og *sefirot*. Jeg mener at det ikke er usannsynlig at Reuchlin kan ha hatt de innledende versene fra *Johannes evangelium* i sinnet da han attribuerte Alfa og Omega til *En Sof*. Vi leser i *Johannes evangelium* kap. 1 v. 3 at ”Alt er blitt til ved ham [Ordet/Kristus], uten ham er ikke noe blitt til.” Denne beskrivelsen av Kristus minner i stor grad om hvordan *En Sof* ofte blir fremstilt i jødisk kabbalisme.

¹⁶⁶ *Johannes Åpenbaring* kap. 2. V. 7, kap. 22 v. 2, 14 og 19.

referansene er Livets tre satt i forbindelse med Alfa og Omega. Det er Kristus som Alfa og Omega som forteller hva som skal til for at mennesket skal få spise av Livets tre:

Jeg er Alfa og Omega, den første og den siste, begynnelsen og enden. Salige er de som vasker sine kapper. De skal få rett til å spise av Livets tre og gå gjennom portene inn i byen [det nye Jerusalem]. Men utenfor er hundene og de som driver med trolldom, og de som driver hor, morderne, avgudsdyrkerne og alle som elsker løgn og taler løgn.¹⁶⁷

Kristus kan altså gi mennesket rett til å spise av Livets tre, og forteller at de som gjør dette skal få komme inn i det nye Jerusalem, mens blant annet dem som driver med trolldom forblir utenfor. Ved å trekke frem Alfa og Omega her viser Reuchlin at det å ta del i Livets tre er en rettroende kristen tanke som Frelseren selv har innstiftet.

Etter å ha konstatert Alfa og Omega som *En Sof* går Reuchlin i gang med å behandle treenigheten som helhet. Her tilskriver han Faderen det første *sefira keter*, kronen, Sønnen det andre *sefira chokmah*, visdommen, og den Hellige Ånd *sefira binah*, forståelsen.¹⁶⁸ Sammenligner vi denne rekken med kabbalistiske korrespondanser med den vi tidligere så hos Pico, ser vi at de kun enes om attribusjonen av Faderen, som de begge tilskriver det første *sefira*. Reuchlin var dog ikke den første som knyttet treenigheten til de tre første *sefirot*. Dette er en tanke som først ble formulert av den konverterte jøden Paulus Ricius i *In cabalistarum seu allegorizantium eruditionem isagogae* (1510). Ricius skrev her en rekke aforismer som minner om Picos teser i *Conclusiones*. Den store forskjellen mellom deres verker er at i Ricius' *Isagoge* bygger hver aforisme på den foregående, noe som gir en mer systematisk fremstilling enn den vi har sett i Picos frittstående teser. Ricius skrev at: "Det første *sefira* er *Eheieh*, den høyeste kronen, fraværet, faderen og bevisstheten. Det andre er *Iah*, visdommen, den førstefødte, essensen og den uformede. Den tredje er *YHVH Elohim*, Guds ånd, feiringen, den store basun, kvinnen som former, forsamlingen av dem som angrep, verdens frelse, livet til den verden som skal komme."¹⁶⁹ Reuchlin forteller oss at selv om Gud i ytterste konsekvens er utilgjengelig for mennesket i sin essens som *En Sof*, så kan mennesket "gjennom frykt for Gud og tilbedelsen av ham, ved frykt [*pachad*] og nåde [*chesed*] som strømmer fra ham, kan mennesket fatte Gud i hans enkelhet gjennom disse tre: kronen [*keter*],

¹⁶⁷ *Johannes Åpenbaring* kap. 22 v. 13-15.

¹⁶⁸ *De Arte Cabalistica* s. LXII.

¹⁶⁹ Prima sephira eheie, diadem supremu, priuatio, pater, mens. Secunda iah, sapientia, primogenitus, essential, informe. Tertia tetragramaton prolatum elohim, spiritus dei, iubileus, tuba magna, formatrix, pænientialis conuersio, redeptio mundi, vita venientis sæculi. Ricius (1510) Aforisme 39-41, s. 11.

Se også: Altiores tres (quaru prima patre, secunda primogenitu, tertia dei spiritu vocant) simplice, coæqualec (vt diuinæ ordinationis copilator loquit) essentiæ vnitate constituere diffiniunt. Ricius (1510) Aforisme 50, s. 12.

visdommen [*chokhmah*] og forståelsen [*binah*].”¹⁷⁰ Vi ser her igjen at den bakenforliggende tanken til Reuchlin ligner på det vi har sett hos Pico. Nemlig det at Gud er hinsides hva mennesket kan fatte og at han gjøres kjent gjennom sine manifestasjoner som Faderen, Sønnen og den Hellige Ånd. Reuchlin demonstrerer, ved hjelp av kabbalistisk bokstav- og tallmystikk, at det er et naturlig forhold mellom de tre første *sefirot* og treenigheten. Den bokstav- og tallmystikken Reuchlin brukte da han argumenterte for at treenigheten attribueres til de tre første *sefirot*, krever en for omfattende forklaring til at det er hensiktsmessig å gjenta den her. Jeg vil senere i dette kapittelet komme tilbake til hvilke kabbalistiske metoder han benytter i sine bokstav- og tallekseger.

I *Liber tertius* ser Reuchlin treenigheten i lys av et annet kabbalistisk konsept – Guds førtitodelte navn. I tradisjonell jødisk kabbalisme brukes betegnelsen ”det førtitodelte navn” om de første 42 bokstavene i *1. Mosebok*. Dette navnet tolkes innen den jødiske kabbalisen som en bibelpassasje som sier noe særegent om skapelsesprosessen, men i *De Arte Cabalistica* har betegnelsen fått et helt annet innhold. Etter først å ha gjengitt den tradisjonelle jødiske forståelsen av dette ”navnet”, skriver Reuchlin at:

I *Boken med de hemmelige brev*, hvor Rabbi Hakados svarer til Antoninus Romanus’ spørsmål om de hellige navn, at fra Tetragrammaton stammer navnet på 12 bokstaver. [...] Det vil si *Av Ben veRuah hakadosh* som betyr ”Faderen, Sønnen, den hellige ånd”. Og fra dette avledes navnet på 42 bokstaver *Av Elohim, Ben Elohim, Ruah hakadosh Elohim. Shaloshah behead, ehad besheloshah*, det vil si ”Gud Fader, Gud Sønnen, Gud den Hellige Ånd, tre i en og en i tre.”¹⁷¹

I Blaus gjengivelse av dette får vi inntrykk av at Reuchlin hadde utarbeidet denne tanken selv da han skrev *De Arte Cabalistica*.¹⁷² I *Zur Geschichte der Anfänge der christlichen Kabbala* (1954) forteller Scholem derimot at passasjen sitert over var direkte kopiert fra *Epistola de secretis*, som var skrevet av en tidlig konvertert jødisk kabbalist kjent som Paulus fra Heredia.¹⁷³ Selv om han ikke konstruerte den kristne tolkningen av det førtitodelte navnet, så bidro Reuchlin til å kontekstualisere den kristne tolkningen i forhold til den opprinnelige jødiske. Vi har her et eksempel på at Reuchlin tok utgangspunkt i den jødiske forståelse av et

¹⁷⁰ Timore autem dei & sanctificatione per (*pachad, chesed*) quæsupra eum expanditur, trium simplicissimæ deitatis notionem (*kether, chokhmah, binah*) pro suo captu apprehensuum. *De Arte Cabalistica* s. II-III.

¹⁷¹ In libro epistolæ secretorum, ubi ad quæstione Antonini Romani de sacrosanctis noibus rñdit Rab Hakados q ex tetragrammato fluit nome xii. Literar [...] .i. pater filius & spus sanct. Ex q deriuat nome quadragita duaru litera ru qd ita pnuciat [...] .i. Pater deus, filius deus, spirit sanctus deus, tres in uno & unus in tres. *De Arte Cabalistica* s. LXXV.

¹⁷² Blau (1944) s. 59.

¹⁷³ Scholem (1997) s. 33.

kabbalistisk konsept, og forsøkte så å vise hvordan også dette beviste gyldigheten til kristendommens grunnvoller.

Over har jeg vist flere tilfeller der Reuchlin har tolket enten treenigheten generelt, eller Kristus spesielt, i lys av kabbalistisk teori. Som vi husker fra tidligere, konstruerte Reuchlin i sitt første kabbalistiske verk *De Verbo Mirifico* en kabbalistisk utgave av navnet Jesus – *YHShVH*. *De Verbo Mirifico* ender med konklusjonen at dette er det mektigste av alle navn og at Jesus er selve det ”mirakelgjørende ordet” som verket er oppkalt etter. I *De Arte Cabalistica* har derimot ikke *YHShVH* fått samme viktige posisjon. Navnet nevnes kun én gang, og da er det dialogens araber, Marranus, som forklarer at de kristne har funnet den riktige måte å uttale Guds utsigelige navn *YHVH*.¹⁷⁴ Det finnes ingen indikasjoner på hvorfor Reuchlin har gitt *YHShVH* så lite oppmerksomhet i *De Arte Cabalistica*. Kanskje mente han at han hadde behandlet dette navnet tilstrekkelig i *De Verbo Mirifico* og at det derfor ikke var behov for å gjenta dette i *De Arte Cabalistica*, eller kanskje mente han at hans øvrige kabbalistiske argumenter for Kristi guddommelighet var tilstrekkelige.

De ti Sefirot

Tidligere i denne avhandlingen fortalte jeg at professor Joseph Dan mente det var tre tanker som var særegne for kabbalismen: 1) Læren om at *sefirot* var emanasjoner av guddommen, 2) At de ti *sefirot* ble fremstilt ved hjelp av symbolet ”Livets tre”, 3) Tanken om at det tiende og siste *sefira malkuth* var det samme som *shekhinah* – guddommens feminine side. Disse tre punktene har alle å gjøre med læren om Guds emanasjoner – *sefirot*. Over har jeg allerede diskuterte hvordan Reuchlin forsto forholdet mellom *sefirot* og den kristne treenigheten, og at ved å trekke frem Kristus som Alfa og Omega, viste han at det var en forbindelse mellom Kristus og Livets tre. Reuchlin refererer gjennom hele boken til Livets tre som et sinnbilde for å forstå *sefirot*. Han reflekterer ikke over dette symbolet i verket, men bruker det indirekte hele tiden på samme måte som vi finner i den jødiske kabbalismen. Siden det verken er noe nytt eller mangelfullt ved hans bruk av dette symbolet vil jeg la dette emnet ligge. Jeg vil heller konsentrere meg om hvordan han videreførte den jødiske kabbalismens bruk av begrepet *sefirot* og *shekhinah*.

¹⁷⁴ *De Arte Cabalistica* s. LXVIII.

Det er særlig i *Liber tertius* læren om *sefirot* blir behandlet, men vi finner referanser til det sefirotiske systemet gjennom hele verket.¹⁷⁵ Reuchlins behandling av *sefirot* er her systematisk, men kortfattet. Han lar dialogens læremester Simon oppfordre Philolaus og Marranus til å lese Paulus Ricius' *Portae Lucis* og *Isagoge* for å lære mer om *sefirot*. Ut over disse refererte han også til et variert utvalg av kabbalismens klassikere da han forklarte *sefirots* egenart.¹⁷⁶ Den forfatteren han siterer hyppigst i *Liber primus* angående *sefirots* natur, var Menahem Recanati – *zohar*-kommentatoren. Reuchlins behandling av *sefirot* er typisk for den teosofiske kabbalisten, og dette er også reflektert i den litteraturen han baserte seg på. Det er tydelig at Reuchlin forstod *sefirot* som emanasjoner. Om dette skriver han: ”Slik lot Gud alle ting emanere fra dypet av sin kilde og flyte tilbake til den uendelige avgrunn.”¹⁷⁷ Dette dypet som *sefirot* emanerte ut fra er *En Sof*. Her viser han også den nyplatoniske tanken om at alt har sitt opphav i den Enes idé, og at alt en gang skal vende tilbake til dette opphavet. Denne forklaringen på emanasjonene finner vi også igjen i tradisjonell jødisk kabbalisme.

I motsetning til Picos *Conclusiones*, og Reuchlins tidligere *De Verbo Mirifico*, finner vi en korrekt liste over *sefirots* hebraiske navn og rekkefølgen på disse i *De Arte Cabalistica*. Picos redegjørelse av *sefirot* har jeg behandlet i *Del I kap. 2*. I *De Verbo Mirifico* nummererer og navngir Reuchlin de ti *sefirot* som følgende: 1. *Keter*, 2. *Chokmah*, 3. *Binah*, 4. *Netzach*, 5. *Hod*, 6. *Tiferet*, 7. *Geburah*, 8. *Malkuth*, 9. *Chesed*, 10. *Pachad*.¹⁷⁸ Her er kun de tre første og det sjette *sefirot* riktig attribuert. I *De Arte Cabalistica* serverte Reuchlin sine lesere følgende tradisjonelt riktige forklaring:

Dette er de ti guddommelige navn som danner de dødeliges forståelse av Gud, uavhengig av om de er deler av hans essens eller er spesielt knyttet til ham, uavhengig om de er konsepter eller reelle. Disse navn er: *Keter*, kronen, *Chokmah*, visdommen, *Binah*, forståelse eller intelligens, *Chesed*, mildhetens godhet, *Geburah*, tyngde eller strenghet, *Tiferet*, skjønnhet, *Netzach*, seier, *Hod*, prakt, *Yesod*, fundamentet, og *Malkut*, kongeriket. Over kronen ligger *En Sof*, uendeligheten som er avgrunnen.¹⁷⁹

¹⁷⁵ *De Arte Cabalistica* s. LXI-LXIII.

¹⁷⁶ Han henviser til Isak den blindes *Kommentar til Sefer Yetzirah*, Gikatillas *Shaarey tzedek*, Tedacus Levis *Avhandling over de ti sefirot*, Nachmanides fra Gerona, *Bahir*, og Menahem Recanatis *Kommentarer på mosebøkene*.

¹⁷⁷ Ita de fontis sui abyssu emanare fecit deus cunctas res & ad infinitam uoraginem refluere. *De Arte Cabalistica* s. LXXIII.

¹⁷⁸ Reuchlin (1996) s. 226-232.

¹⁷⁹ Eæ sut dece diuina noia q nos mortales de deo cocipim, uel essentialia, uel psonalia, uel notionalia, uel coia, & noiantur sic (kether) .i. corona, (chomah) .i. sapietia (binah) .i. prudential siue intelligentia (chesed) .i. clementia seu bonitas (geburah) .i. grauitas ul seueritas (tiferet) .i. or nat (netzach) .i. triumph (hod) .i. confession laudis (yesod) .i. fundamentu (malkut) .i. regnu. Supra corona uero point (en sof) .i. infinitude, & est abyss. *De Arte Cabalistica* s. LXI-LXII.

Disse er de ti trinnene mennesket kan bestige for å lære å kjenne all sannhet, forteller Reuchlin.¹⁸⁰

I *Del I: kap. 1* fortalte jeg at en av de mest karakteristiske trekkene ved den zohariske litteraturen var at den tolket hele *Tora* som en lang beskrivelse av *sefirot*. Denne tanken finner vi også igjen i *De Arte Cabalistica*:

Mange kommentatorer, som klargjør dette innviklede emnet, har skrevet mye om treet med de ti tall, og nesten hele den gamle hellige skrift bringer de tilbake til og fører tilbake til disse ti tall, og gjennom disse til Guds ti navn, og gjennom dem til det ene tetragrammaton [YHVH].¹⁸¹

Senere oppgir han flere bibelske motiver som hører til hvert *sefira*, og slik gis leseren en nøkkel til å forstå GT som et teosofisk bilde av Guds emanasjoner. I *Appendiks 3* har jeg skjematisk fremstilt relasjonen mellom noen av de viktigste attribusjonene Reuchlin tilskrev de ti *sefirot*.

Som vi nå har sett skrev Reuchlin en fullstendig introduksjon til læren om de ti *sefirot*, og vi skal nå rette oppmerksomheten mot *shekhinah*, eller snarere fraværet av denne, i *De Arte Cabalistica*. Begrepet *shekhinah* nevnes to ganger i *De Arte Cabalistica*, begge gangene i hebraiske sitater.¹⁸² Jeg har tidligere fortalt at Reuchlin gjengir alle hebraiske sitater i *De Arte Cabalistica* i latinsk oversettelse. Da han oversatte ordet *shekhinah* til latin gjengir han det i det første tilfellet med det latinske *ab ore dei*, og i det andre tilfellet som *divina cohabitatio*.¹⁸³ *Ab ore dei* svarer til det norske ”fra Guds ansikt/munn”, mens *divina cohabitatio* kan oversettes med ”guddommelig samboerskap/bolig”. Når Reuchlin behandler kabbalistiske konsepter han mener er av betydning gjengir han oftest først den hebraiske original, etterfulgt av den latinske oversettelsen. I de tilfellene der *shekhinah* blir nevnt inngår begrepet i et lengre sitat, og det isoleres ikke fra resten av teksten når det forklares. I tillegg til dette benytter Reuchlin to forskjellige latinske oversettelser av ordet. Dersom vi ser

¹⁸⁰ *De Arte Cabalistica* s. III.

¹⁸¹ Scribesere comentatores circa arborem dece numerationu multi multa, q causam hanc inuolta euoluut, & tota fere sacra scriptura uetere in has dece numerations, & per cas in decem ipsa dei noia, & p ea in unu Tetragrammati nomen. *De Arte Cabalistica* s. LXII.

¹⁸² *De Arte Cabalistica* s. VI og XII. Ved første tilfellet siteres Rabbi Azariel bar Salomon fra Gerona, og i det andre siteres Joseph Gikatillas *Lysets porter*. Reuchlin oppgav ikke hvilken tekst av Azariel som han siterte her.

¹⁸³ Reuchlin oversatte sitatet fra Azariel til: “Non quidem prophet oes fuerunt potentes audire sermonem ab ore dei [*shekhinah*], nisi Moyses.” *De Arte Cabalistica* s. VI.

Reuchlin oversatte Gikatillas hebraiske original til: ”Initio creationis mundi diuina cohabitatio [*shekhinah*] erat descendens in inferior, & cum esset diuina cohabitatio [*shekhinah*] inferius, reperti sunt cæli, & terra uniti, & errant fonts & cannales actiui in perfection, & trahebant a superior ad inferius, & inueniebatur dues complens superne & inferne. Venit Adam primus & peccauit & diruti sunt descensus, & confractæ cannales, & desiit aquæductus, & cessauit diuina cohabitatio [*shekhinah*], & diuisa est societas. Postea uenit Solomon & exædificauit domum, & tunc reuersæ sunt cannales ac deriuationes seu ductus, atque reliqua.” *De Arte Cabalistica* s. XII.

nærmere på listen over de kabbalistiske korrespondansene Reuchlin tilskriver det tiende *sefira malkut* i *Liber tertius*, finner vi ikke *shekhinah* blant dem han nevner. Flere av de symbolene Reuchlin tillegger *malkut* blir innen tradisjonell kabbalisme knyttet til *shekhinah*. De to viktigste symbolene som kommer inn under denne kategorien er *Høysangens* brud og Israels forsamling, *Kenesset Israel*, som begge har blitt assosiert med *shekhinah* innen den jødiske kabbalismen.¹⁸⁴ Dette forteller oss at det finnes en påvirkning fra *shekhinah*-teologi i *De Arte Cabalistica*, men at Reuchlin ikke tok emnet opp til drøftning.

Det er nærmest uforståelig at Reuchlin ikke har klart å gjengi en kabbalistisk *shekhinah*-teologi i *De Arte Cabalistica* når vi vet at han hadde lest et variert utvalg av både jødiske filosofer og kabbalister som var opptatt av dette konseptet. Foruten *Talmud* og *Bahir*, siterer Reuchlin filosofene Saadia Gaon, Judah Halevi og Maimonides, og kabbalistene Recanati, Gikatilla, Azriel, Nachmanides, m.fl., som alle hadde en *shekhinah*-teologi. Med det kildematerialet vi har tilgjengelig i dag kan vi bare komme med gjetninger når vi leter etter svar på spørsmålet om hvorfor Reuchlin overså *shekhinah*-begrepet i *De Arte Cabalistica*.

Reuchlin og jødisk talleksege

Jeg bruker betegnelsen jødisk, fremfor kabbalistisk, og talleksege fremfor tallmystikk, med hensikt her. Tidligere i oppgaven har jeg omtalt fenomenet som tallmystikk eller bokstavmystikk for å vise til hvordan disse teknikkene ble brukt av noen av Reuchlins viktigste inspirasjonskilder. Jødisk talleksege har ikke sin opprinnelse i kabbalismen, men i *midrash*. I tradisjonell jødedom har ikke denne talleksegesen vært knyttet til mystikk, men til hermeneutikk: "These methodologies have nothing to do with the kabbalah or mysticism: they are part of midrashic exegesis, which is based on the belief in language as a divine instrument by which God created the world."¹⁸⁵ Det at jødisk talleksege ikke opprinnelig var kabbalistisk betyr ikke at den ikke har blitt integrert av kabbalister i deres verker. Men ikke alle kabbalister var opptatt av tallære i sine kabbalistiske prosjekter. Som eksempler på viktige kabbalistiske verker der tallæren spiller liten eller ingen rolle, nevner Dan *Bahir* og *Zohar*.¹⁸⁶ Derimot var den ekstatiske kabbalismens far, Abraham Abulafia, svært opptatt av å se den midrashiske tallæren med kabbalistiske øyne. På bakgrunn av dette mener jeg Dan var upresis da han skrev at "There is nothing "kabbalistic" in the use of *gematria* [en jødisk talleksegetisk metode], and the identification of kabbalah with numerology is totally

¹⁸⁴ Scholem (1991) s. 172.

¹⁸⁵ Dan (1998) s. 71.

¹⁸⁶ Faivre og Hanegraaff (1998) s. 127.

erroneous.”¹⁸⁷ Dan hadde rett i at den jødiske tallæren opprinnelig ikke var kabbalistisk, men jeg mener det er feil å påstå at den ikke har fått en betydningsfull posisjon innen kabbalismen fra senmiddelalderen og fremover.

Abulafias kabbalisme var en viktig inspirasjonskilde for Reuchlin, og i *De Arte Cabalistica* henviser han også til flere av Abulafias etterfølgere. Reuchlin viet flere sider til å behandle jødisk tallære i *De Arte Cabalistica* enn han brukte på å forklare *sefirot*. For ham var den jødiske tallæren en vesentlig del av kabbalismen, noe også Abulafia hadde ment. Dan forklarer de tidlige kristne kabbalistenes fascinasjon for talleksege slik:

The Hebrew concept of language as an expression of infinite divine wisdom contrasted with the intensely semantic Christian attitude towards scriptures, which was the result of their being translations, and this disparity is essential to the understanding of the Christian kabbalists. In many cases, like that of “numerology,” it was the methodologies of the midrash that became the core of their understanding of the ‘kabbalah’.¹⁸⁸

Reuchlins viktigste kilde til emnet var Joseph Gikatillas *Ginnath Egoz – Nøttehagen*. Ordet *Ginnath* består av de tre hebraiske bokstavene *G*, *N* og *Th* som Reuchlin forklarer oss har følgende betydning: ”*G* viser til *gematria*, *N* til *notarikon*, og *Th* henspiller på *temura*. Disse er således delene som utgjør kunsten: *gematria* er aritmetikk, *notarikon* er hurtigskrivning, og *temura* er ombytting av bokstaver.”¹⁸⁹ Grunntanken i *gematria* er at hver bokstav i det hebraiske alfabetet også svarer til et tall. Ved å legge sammen tallene som representeres av bokstavene i et ord vil man få en tallmessig fremstilling av ordet. Ord med samme tallverdi har en forbindelse med hverandre. I bruk av *gematria* kan også antall bokstaver legges til summen av bokstavenes tallverdi, ellers kan tall multipliseres, divideres eller subtraheres med eller fra hverandre. Selve den aritmetiske prosessen viser også noe om forholdet mellom to ord. Et eksempel på hvordan Reuchlin benytter denne formen for talleksege finner vi i forbindelse med hans argument for at det første *sefira keter* svarer til Faderen i den kristne treenigheten. Det hebraiske gudenavnet som svarer til det første *sefira* er *EHYH*, forteller Reuchlin. *EHYH* har den gematriske verdien 21 (E=1, H=5, Y=10, H=5) og dersom vi multipliserer 21 med seg selv får vi 441 som har den samme numerologiske verdien som *Emeth* (E=1, M=40, Th=400), som betyr sannhet på hebraisk, og *Adonai Shalom* (A=1, D=4,

¹⁸⁷ Ibid. s. 127.

¹⁸⁸ Dan (2005) s. 64.

¹⁸⁹ Na gimel [G] significat GIMTRIA [*gematria*] Nun [N] NUTRIQUN [*notarikon*] Thau [Th] ThMURH [*temura*]. Vt sint partes toti artificii hæ GMTRIA .i. Arithmetica NUTRIQUN .i. Notariacu quasi notatoriu, & ThMURH .i. Comutatio elementoru. *De Arte Cabalistica* s. LXV.

N=50, I=10, Sh=300, L=30, U= 6, M=40), som betyr ”fredens Herre”.¹⁹⁰ Reuchlin mener at begrepet ”fredens Herre” er forbundet med Faderen i treenigheten, og bruker dette regnestykket som et argument for at Gud Faderen svarer til det første *sefira keter*.¹⁹¹ *Notarikon* er en metode der man bruker initialene til ordene i en setning for å danne et nytt ord. Dette nye ordet blir ofte tolket i lys av gematrisk teori, men ikke alltid. Ved å lage et ord bestående av initialer vil man ifølge denne metoden få et ord som holder i seg kraften til setningen den er utledet fra. Reuchlin beskriver et slikt formular som uttrykker Guds enhet. Notarikonet *ARARITA* er dannet av initialene til ordene i setningen *AchD RESh AChDO RASh YYHODO ThMORThO AChD*, som kan oversettes til norsk med: ”En, begynnelsen på hans enhet, begynnelsen på hans egenart, hans form er en.”¹⁹² Ifølge Reuchlin har dette ordet, og andre ord som har blitt konstruert ved *notarikon* magisk kraft, og oppmuntrer til å bruke slike ord på talismaner.¹⁹³ *Temura* er kunsten å systematisk bytte ut bokstavene i et ord med andre via en konverteringstabell, for å forandre den gematriske verdien av ordet eller for å produsere et annet ord og undersøke hvordan dette nye ordet har blitt brukt i *Tora*. Dette vil igjen kaste lys tilbake på det opprinnelige ordet, mente Reuchlin. Som eksempel på *temura* trekker han frem en av Picos teser, der Pico forteller om gudenavnet *MTzPTz*.¹⁹⁴ Reuchlin forteller hvordan dette ordet er utledet fra tetragrammet *YHVH* ved bruk av en teknikk innen *temura* som kalles *albath*. Konverteringssystemet *albath* består av en tabell som dannes av å skrive det hebraiske alfabetet i to rader med elleve bokstaver i hver. Metoden er så å bytte ut alle bokstavene i et hebraisk ord med den bokstaven som står over eller under i tabellen. Reuchlin gir ingen forklaring på hvorfor denne tallutbytting gir kabbalisten ny innsikt i det opprinnelige ordet, men beskriver metoden inngående.¹⁹⁵

Disse tre metodene for tall- og bokstaveksegesene kan virke fremmede for vår vestlige moderne tankegang. Det kan se ut som at ved å gi et så stort rom for å manipulere et ords betydning som disse teknikkene åpner for, kan vi i utgangspunktet få et hvilket som helst ord

¹⁹⁰ Reuchlin forteller hvilken tallverdi hver bokstav har i *De Arte Cabalistica* s. LXIX. Måten han attribuerer tallene til bokstavene er den samme som vi finner innen tradisjonell jødedom.

¹⁹¹ *De Arte Cabalistica* s. LXII.

¹⁹² Vnum, principium unitatis sue, principium singularitatis suæ, uicissitudo sua, unum. *De Arte Cabalistica* s. LXXVIII.

¹⁹³ Ibid.

¹⁹⁴ 28.29 Nomen dei quatuor litterarum, quod est ex mem, sade, pe, et sa/de [sic], regno Daudis debet appropriari. Farmer (1998) s. 356.

¹⁹⁵ *De Arte Cabalistica* s. LXIII. En annen teknikk som Reuchlin beskriver i *De Arte Cabalistica* er *metatase*. Dette er opprinnelig et hebraisk grammatisk fenomen som i *midrash* og kabbalismen ble brukt ut over det grammatikken i utgangspunktet tillot. *Metatase* er kunsten å bytte om på rekkefølgen av bokstavene i et ord. Opprinnelig var dette en grammatikalsk nødvendighet for å lette uttalen på en del ord etter bøyning, mens i *midrash* og kabbalismen ble denne teknikken brukt for å forandre et ord til et annet uten å endre på den gematriske verdien av ordet.

til å bety hva som helst. Dette var et problem Reuchlin var klar over. Han forteller at dette må unngås ved å bruke disse teknikkene i henhold til tradisjonen.¹⁹⁶ Han forklarer på den annen side ikke hva denne tradisjonen innebærer. Vi finner eksempler på bruk av spesielt *gematria* gjennom hele boken, og Reuchlin lar flere ganger hovedargumentene sine hvile på en talleksege. Som hermeneutisk lesenøkkel gir *GNTh* den kristne kabbalisten mulighet til å se sammenhenger mellom bibelpassasjer som narrativt sett ikke har noe med hverandre å gjøre.

Oppsummering

I dette kapitlet har vi sett at Reuchlin behandlet en rekke ulike, og tidvis motstridende, kabbalistiske tanker i *De Arte Cabalistica*. Det er ingenting som tyder på at Reuchlin forsøkte å lage et filosofisk eller teologisk overbygg som forente motstridende tanker innen det materialet han presenterte i boken. En konsekvens av dette er at *De Arte Cabalistica* kan oppfattes som en encyklopedi over jødisk tenkning. De jødiske ideene som blir presentert i boken blir nesten alltid sammenlignet med enten kristne eller greske tenkere av hensyn til leseren. Vi har sett at Reuchlin forsto kristendommen som en *prisca theologia*, og at dette liberale kristendomssynet gjorde det mulig for ham å forene kabbalismen (som for ham var en kilde til *prisca theologia*) og kristendommen. I Reuchlins kabbalistiske prosjekt viste han hvordan alle kabbalistiske modeller konkluderte i at Jesus fra Nasaret var Messias.

Sammenligner vi Picos kabbalistiske prosjekt med Reuchlins, ser vi straks at det er en hovedforskjell i litterær form. Pico skrev kun løsrevne teser som hovedsakelig var sitater fra, eller parafrauseringer over, Menahem Recanatis *Kommentarer på mosebøkene*, mens i *De Arte Cabalistica* blir all kabbalistisk tenkning kontekstualisert og forklart. Reuchlin tok ofte utgangspunkt i tanker som Pico hadde introdusert til kristendommen, for så å utbrodere disse. Kanskje det viktigste eksempelet her er forskjellen i hvordan de to forfatterne behandlet en av kabbalismens viktigste konsepter: Læren om Guds emanasjoner – de ti *sefirot*. I Picos *Conclusiones* blir kun det sjette *sefira* navngitt, mens i *De Arte Cabalistica* blir leseren gitt en fullstendig liste over *sefirot* både på hebraisk og i latinsk oversettelse.

¹⁹⁶ Reuchlin bruker begrepet *atechna* om tradisjonsbundenheten i denne sammenhengen, og forteller at dette er en fundamental forutsetning for bruk av tall- og bokstaveksege. *De Arte Cabalistica* s. LXIII.

KAPITTEL 3: PRAKTISK KABBALISME I *DE ARTE CABALISTICA*

I *De Arte Cabalistica* finner vi utførlige beskrivelser av hvordan man kan anvende kabbalismen i en religiøs praksis. Denne praktiserende siden av kabbalismen er i stor utstrekning en videreutvikling av Picos magiske teser, der Reuchlin knytter praksisen enda nærmere opp til kabbalistiske tanker enn det Pico hadde gjort. Som vi så i *Del I: kap. 2*, var Picos magiske prosjekt hovedsakelig av en filosofisk natur. Reuchlin behandlet i større utstrekning de rent tekniske sidene av kabbalistisk praksis. I dette kapittelet har jeg satt meg fore å undersøke de praktiske aspektene av Reuchlins kabbalisme. Jeg vil ta for meg to emner. For det første vil jeg undersøke Reuchlins menneskesyn, en forutsetning for hans praktiske kabbalisme. Dernest vil jeg behandle hans mystiske og magiske kabbalistiske prosjekt.

Det guddommelige mennesket

Jeg har tidligere fortalt at det var Reuchlins positive syn på mennesket som gjorde det mulig for ham å forene den praktiske siden av kabbalismen med kristendommen. Jeg vil her drøfte noen av de mest essensielle sidene av hans menneskesyn. Som vi så i *Del I: kapittel 2* mente Pico at mennesket var gitt friheten til å velge sin plass i verdenshierarkiet. Reuchlin legger ikke like mye vekt på dette, men tok opp tråden om guddommeliggjørelsen av mennesket, slik Pico hadde beskrevet den før ham. I *De Arte Cabalistica* finner vi en beskrivelse av hvordan ulike sjelsegenskaper blir dominerende etter hvert som mennesket utvikler seg åndelig:

For i det første stadiet stopper kroppen, og sjelen begynner, dettes kalles animalsk. I det andre stopper sjelen, og fornuften begynner, hvorfra mennesket har fått sitt navn. I det tredje stopper fornuften, og sinnet begynner. Det er sinnet alene, uten restriksjon, som kan komme ut [forlate kroppen]. Dette er Gud, i samsvar med profetien 'jeg har sagt: dere er guder'.¹⁹⁷

Reuchlin siterer her et vers fra *Salmenes bok*.¹⁹⁸ De samme ordene finner vi igjen i *Johannes' evangelium* i en fortelling der jødene ville steine Jesus fordi han hevdet å være ett med Gud.¹⁹⁹ Det er ikke tilfeldig at det er nettopp dette verset fra Bibelen som blir sitert. Ved å lene seg på Bibelen som viktigste autoritet renvasket ikke bare Reuchlin seg selv, han

¹⁹⁷ In primo em cessat corpus, & incipit aia, vn noiatu aial. In secundo, cessat aia, & incipit ratio, unde nominator homo. In tertio, cessat intellectua potentia, & incipit mens, q sola sine controuersia deforis aduenit, unde noiatu Deus, iuxta oraculum, Ego dixi dii estis. *De Arte Cabalistica* s. III.

¹⁹⁸ *Salmenes bok* 82:6: "Jeg har sagt: Dere er guder, dere er alle Den Høyestes sønner."

¹⁹⁹ *Johannes' evangelium* 10:33-34 "Jødene svarte ham: For noen god gjerning steiner vi deg ikke, men for gudsbespottelse, fordi du som er et menneske, gjør deg selv til Gud. Jesus svarte dem: Står det ikke skrevet i deres lov: Jeg har sagt: Dere er guder?"

demonstrerte også at tanken om menneskets guddommelighet er å finne i både det gamle og nye testamentet. Det er guddommeliggjørelsen av mennesket som er kabbalistens mål, ifølge Reuchlin.²⁰⁰ Til sammenligning så vi at Pico ikke fortalte hva som var den rette plassen for mennesket i verden, men at dette er opp til hver enkelt å velge. Derimot er guddommeliggjørelsen av mennesket det ene riktige målet for Reuchlins kabbalisme. Reuchlin strekker det faktisk så langt at han påstår at ethvert tenkende menneske har et ønske om gudelighet og at dette er et begjær som er nedfelt i mennesket: “hvis mennesket ikke kunne guddommeliggjøres, hadde naturen forgjeves gitt ham begjæret etter dette. For enhver virksom og egnet mann vil ikke bli tilfredsstilt av det kroppslige og materielle.”²⁰¹ Vi blir også fortalt at mennesket ble skapt for å stå oppreist med bena på jorden og hodet hevet mot himmelen. For mennesket tar del i to verdener samtidig, både den himmelske med sin bevissthet (*nous*, som ifølge Reuchlin svarer til det første *sefira keter*), og den jordlige, ved sitt fysiske legeme. Denne tanken kan han ha hentet fra den hermetiske litteraturen. Særlig finner vi snakk om menneskets todelte natur i *Asclepius*, som var et hermetisk skrift Reuchlin kjente til.²⁰² Leser vi nøye hva Reuchlin skriver om menneskets guddommeliggjørelse, oppdager vi at han ikke forkynte den samme totale foreningen med Gud som Pico hadde gjort i *Oratio*, men at det snarere er snakk om at mennesket skal bli som en av antikkens guder eller kristendommens engler. Reuchlin henviser både til *Asclepius* og til Pythagoras’ *Gylne vers* i denne forbindelse.²⁰³ Kanskje er det Pythagoras som var den viktigste kilden her, i alle fall er det fra ham Reuchlin henter sin eneste henvisning til livet etter døden: “Men etter en manns død, hvis han har dødd som en rettferdig, stiger hans sjel til den rene luften, og han vil der leve med de salige, liksom en gud blant gudene.”²⁰⁴ For Reuchlin var altså kabbalismen og dens praktiske side en vei til faktisk å bli en guddom i det kommende liv.

Former for kabbalistisk praksis i *De Arte Cabalistica*

Jeg har valg å bruke Idels terminologi for å kategorisere Reuchlins kabbalistisk praksis. Grunnen til dette valget er at Idels begrepsapparat demonstrerer den synkretistiske tenkningen

²⁰⁰ Quo congruetur nature mens humana propinquus ad deificationem ascendat, hoc est ad beatitudinis summum. *De Arte Cabalistica* s. II.

²⁰¹ Si enim captus ille diuinitatis non esset homini possibilis, frustra de syderio eius natura ingenuisset, homo nanq̄ agilis & idoneus haud unq̄ corporeorum sensu & rudi cæmetorum tactu satiatur. *De Arte Cabalistica* s. III.

²⁰² Walter Scott (1993) s. 299.

²⁰³ Propter haec, o Aesclepi, magnum miraculum est homo, animal adorandum atque honorandum. Hoc enim in naturam dei transit, quasi ipse sit deus. Walter Scott (1993) s. 294.

²⁰⁴ Post hinc uero mortem si iustus decesserit aiama eius transcendere purum æthera, & æuum degere cum beatis, tanquam deum cum diis. *De Arte Cabalistica* s. XXXIII.

som dominerer *De Arte Cabalistica*. Før jeg går i gang med å diskutere Reuchlins praktiske kabbalisme, vil jeg kort definere den metodologiske terminologien jeg benytter.

Ordet *magi*, eller et synonym til dette, brukes ikke opprinnelig innen kabbalismen. Ei heller finner vi en ekvivalent til begrepet *unio mystica* innen tradisjonell jødisk esoterikk. Det nærmeste vi kommer et slikt begrep er *devekut*. Idel viser i *Kabbalah: New Perspectives* hvordan begrepet *devekut* har blitt benyttet i forskjellige sammenhenger innen jødedommen. *Devekut* kan oversettes til det norske ”holde fast”, som i ”å holde seg fast til Gud”.²⁰⁵ Idel mener å ha funnet tre ulike teoretiske plattformer som kabbalismens mystikk baserer seg på, og at all kabbalisme dekkes av en av disse kategoriene: ”One can distinguish three main types of *devekut* terminology: Aristotelian, Neoplatonic, and Hermetic, according to the specific bodies of speculative literatures that generated the various themes.”²⁰⁶ Med den aristoteliske tilnærmingen mener Idel her at den tenkende forenes med tanken og tankens objekt, og at det er dette som er mystikerens mål og metode. Det som tilskrives den nyplatoniske tradisjonen er at mystikeren streber etter å stige opp gjennom de guddommelige emanasjonene for så å la seg oppsluke i verdenssjelen eller Gud. Idels noe uaktsomme bruk av begrepet hermetisk,²⁰⁷ viser til en magisk og teurgisk²⁰⁸ praksis der magikeren trekker ned åndelige vesener til dette plan, i motsetning til en oppstigning som er utgangspunktet for den nyplatoniske mystikken.²⁰⁹ Idel avslutter denne presentasjonen av de ulike formene for kabbalistisk praksis med å fortelle at: “although the various types of terminology referred to above reflect different metaphysical assumptions and entered Jewish texts from varied sources, in more than one instance their influences merged.”²¹⁰ Vi skal se at denne siste bemerkningen også gjelder for *De Arte Cabalistica*.

Aristotelisk *devekut*

Da jeg tidligere diskuterte Reuchlins hebraiske kilder så vi at flere av disse stod i en aristotelisk tradisjon. Det er altså ikke tvil om at Reuchlin var påvirket av litteratur som ifølge Idel, kommer under kategorien aristotelisk *devekut*. Jeg vil undersøke om det også er

²⁰⁵ Idel (1988) s. 38.

²⁰⁶ Idel (1988) s. 39.

²⁰⁷ Det er tydelig at Idel begrenser det nyplatoniske til å gjelde Plotin, for under den hermetiske modellen nevner han både Iamblicus og Proclus, som begge egentlig tilhører den nyplatoniske tradisjonen.

²⁰⁸ *Teurgi* er et begrep som først ble benyttet av Iamblicus. *Teurgi* kan oversettes til norsk som ”gudearbeid”, og viser i Iamblicus til en magisk praksis som trekker ned gudenes innflytelse i verden.

²⁰⁹ The contact between the magician and the higher beings was therefore achieved not by his ascent to them but by drawing them down into a lower realm. This “descent” magic gradually changed into a mysticism of descent, in which supernal spirits – commonly designated as *ruhaniut*, spirirtual beings – were drawn by the mystics upon themselves, the latter thereby attaining a mystical union. Idel (1988) s. 41.

²¹⁰ Ibid.

hensiktsmessig å plassere deler av Reuchlins praktiske kabbalisme i en aristotelisk kabbalistisk tradisjon.

I *Liber primus* definerer Reuchlin kabbalismen slik: ”kabbalah er guddommelig åpenbaring overlevert for å fremme kontemplasjon av Gud og formene. Kontemplasjon leder til frelsen. Kabbalah er mottakelsen av dette gjennom symboler.”²¹¹ Dette utsagnet har slående likheter med et vi tidligere har sett fra Picos *Oratio*. Pico beskrev hvordan mennesket gjennom kontemplasjon kan forenes med Gud, og slik bli ett med Gud. Kontemplasjonen var, ifølge Reuchlin, metoden hvorigjennom mystikeren skulle behandle kabbalismens symboler, og kontemplasjonen av disse ledet til frelsen. Det kommer ikke frem av denne passasjen hvordan vi i denne sammenhengen skal forstå begrepet ”kontemplasjon”. Det kan enten forstås som intellektuell resonering eller en mer emosjonell betraktning av symbolene. I *Liber secundus* finner vi en forklaring som kan kaste nytt lys på saken:

Det som Aristoteles kalte ’frelsen’ i bok 14 av *Metafysikken*, kalte Simon *Yeshua* på hebraisk. Slik det står skrevet i *Salmenes bok*: ’Frelsen er Herrens.’ Dette er menneskeslektens frelse. For de er de høyeste, til hvilke en passende forklaring ikke finnes. Når det gjelder det himmelske og guddommelige er ingenting før dem, derfor kan de heller ikke bevises. Av samme grunn sier Platon i *Timaeus* at å forklare disse tingene er mer enn våre krefter er i stand til, men han ber oss tro på dem som tidligere har fortalt oss om dette, selv om de ikke gir noe bevis.²¹²

“Kontemplasjon” skal altså ikke forstås som intellektuell resonering, men som tro. Vi kan kanskje si at tro er grunnleggende sett en emosjonell betraktning eller tilnærming.

Aristotelisk *devekut* kjennetegnes som sagt med at mystikeren søker å forene tanken med tankens objekt. Hva er så tankens objekt i Reuchlins system? I *De Verbo Mirifico* beskrev Reuchlin flere kabbalistiske navn på Gud som kabbalisten skulle meditere over. Kun et slikt navn er utførlig behandlet i *De Arte Cabalistica – YHVH*. I *De Arte Cabalistica* er det snarere kabbalistiske symboler og kabbalistisk lesning av *Tora* som er tankens objekt. Denne kontemplative siden av kabbalismen kommer best til uttrykk i Reuchlins forklaring på bruken av *GNTh – gematria, notarikon og themurah*, og en kabbalistisk lesning av narrativet i *Tora*. I forrige kapittel så vi hvordan Reuchlin foreslo å bruke disse to kabbalistiske teoriene som hermeneutiske verktøy i lesningen av Bibelen. For Reuchlin var en av kabbalismens viktigste

²¹¹ Est enim Cabala diuine reuelationis, ad salutiferam dei & forma separatarum contemplatione traditæ, symbolica reception. *De Arte Cabalistica* s. VI.

²¹² Quid Aristoteles i xiiii libro eoru q post naturalia scripsit , id qd est [...] Sibi sufficiens & salus esse dixit, & Simon hebraice *Yeshua* noiauit. Sicut & regius Psaltes ait. Dni est salus, & sup hanc generis humani salutem, nectillectus disciplina,, summa em sunt, & qrum causa nequeat adæquata reperiri [...] De supernis em & diuinis qbus nihil est prius, undenam queso posset demonstrationis aliqd mediu sumis. Quare Plato ait in Timæo, q illa explicare plus est q nostræ uires sufficient, credi aut iis iubet qui ante dixerunt quanq nulla demonstrationis necessitate loquant. *De Arte Cabalistica* s. XXIII.

funksjoner å bevise at kristendommens sannhet er til stede gjentatte ganger i det gamle testamentet. Det kan se ut som Reuchlin mente at jo flere ganger vi kan lese inn argumenterer for Jesu guddommelighet i Bibelen, desto mer øker vår tro. Ved bruk av *GNTh* fikk kabbalistene en rekke nye muligheter til å tolke ut en kristen sannhet fra Bibelen, og slik ville også Bibelens mysterier og kabbalistens bevissthet forenes gjennom kontemplasjon. Resonnementet går da som følgende: kabbalistisk kontemplasjon over Bibelen leder til en økt tro på kristendommens grunnprinsipper, og troen på Jesu guddommelighet leder til frelsen.

Nyplatonisk *devekut*

I *De Arte Cabalistica* refereres det til mange av de mest innflytelsesrike nyplatoniske tenkerne. Blant andre refererer Reuchlin til Plotin, Iamblicus, Porfyrios, Proklos, Dionysos av Aeropagiten og Boethius.²¹³ Det er tydelig at *De Arte Cabalistica* er betydelig inspirert av en nyplatonisk tenkning. En av de viktigste ideene innen nyplatonismen er tanken om at alt som eksisterer har emanert ut fra den Ene idé, og at en gang skal alt vende tilbake til opphavet. Her er det ikke snakk om at mystikeren skal søke å forene seg med emanasjonene som ligger mellom ham og den Ene, men at mystikeren skal transcendere alle former, for så å utslukkes i guddommen. Som tidligere fortalt beskrev Reuchlin oppstigningen som en trinnvis prosess der kabbalisten går fra det sanselige til det sjelelige, og så til det åndelige (*nous*) som leder til guddommeliggjørelsen av mennesket. Denne beskrivelsen av trinnene fra det fysiske sanseintrykket til foreningen med Gud er en omskrivning av en passasje fra Picos *Oratio*, som jeg har gjengitt tidligere. Forskjellen er at Pico legger dette frem som om det var opp til menneskets frie vilje å velge sin plass i verdenshierarkiet, mens i Reuchlins fremstilling er oppstigningen mer å forstå som en erkjennelsesvei. Om Reuchlin mente at disse tre erkjennelsestrinnene gjelder for all esoterisk og filosofisk praksis eller ikke, svarer han ikke på. Ser vi nærmere på denne oppstigningsprosessen oppdager vi at Reuchlin legger føringer for at enhver sanselig erfaring kan gå igjennom disse tre stadiene av erkjennelse. Et sanseintrykk blir først vurdert av de dyriske instinktene, deretter av menneskelig dømmekraft og fornuften. Fra intellektet går det over til bevisstheten, *nous* eller Gud, og slik blir mennesket guddommeliggjort. Ifølge denne teorien kan altså enhver erfaring, og ethvert objekt, føres tilbake til den guddommelige bevisstheten, eller for å bruke den nyplatoniske betegnelsen: tilbake til den Ene. Som vi snart skal se viser Reuchlin i *Liber tertius* hvordan

²¹³ Moshe Idel mener at den innflytelsen Iamblicos og Proklos har på kabbalismen faller inn under begrepet hermetisk *devekut* og ikke den nyplatoniske. Vanligvis anerkjennes disse to tenkerne som erketypiske for nyplatonismen. I sin bok *The mystical theology of the eastern church* (1976) argumenterer Vladimir Lossky for at Dionysos av Aeropagiten ikke er en nyplatonisk tenker. Men også når det gjelder Dionysos er tankesettet så nært opp til det nyplatoniske at vi vanligvis regner ham som en nyplatonisk tenker.

denne oppstigningsmystikken har sin plass også innen magien. Det er viktig for oss å huske at skillet mellom magi og mystikk ikke var like tydelig for Reuchlin som det er for oss fra et akademisk ståsted. Dette leder oss til følgende spørsmål: skal den nyplatoniske oppstigningen forstås som en selvstendig vei til erkjennelse, eller kun som et filosofisk rammeverk for magien? Å svare på dette spørsmålet vil forbli spekulasjon, men dersom jeg drister meg til en forklaring kommer jeg frem til følgende: Som renessansehumanist stod tanken om *prisca theologia* sterkt hos Reuchlin. Han mente selv at alle hans kilder hadde et og samme opphav, nemlig Guds åpenbaring til mennesket. Av denne grunn kan vi anta at han anså problemstillingen om den nyplatoniske forklaringsmodellen enten skulle forstås som en selvstendig tilnærming til guddommen, eller som en filosofisk forklaring på hva som skjer under et magisk ritual, i seg selv som irrelevant. Både magien og filosofien er to uttrykk for den samme åpenbaringen, og å skille mellom disse ville ikke være hensiktsmessig.

Hermetisk *devekut*

Den hermetiske *devekut* skilles fra den nyplatoniske mer med hensyn til metode enn med hensyn til forståelse av verden. Ofte har den tidlige hermetiske litteraturen blitt kategorisert av forskere som et nyplatonisk uttrykk, snarere enn som en selvstendig tradisjon. Da den nyplatoniske *devekut* er en mystisk tilnærming til mysteriene, har den hermetiske *devekut* en magisk eller teurgisk tilnærming. Av uttalt kabbalistisk praksis er det magien som har fått størst oppmerksomhet i *De Arte Cabalistica*.

Sentralt i det magisystemet som er beskrevet i *De Arte Cabalistica* står menneskets forhold til englene. Vi leser allerede i *Liber Primus* om hvordan patriarkene ble undervist i de himmelske mysteriene av englene: ”Og fedrenes lærere var berømte engler, Raziel var nemlig læreren til selve Adam. Denne viste ham veien til forsoning med den høye Guds vilje, og ga ham en guddommelig tale som skulle tolkes allegorisk på kabbalismens vis.”²¹⁴ Et annet sted leser vi: ”Den mannen [Abraham] hadde en familiær engel, Zadkiel, slik skriver de edle kabbalistene: Zadkiel var Abrahams lærer, som overleverte til ham, i det han mottok den, den samme kabbalisten som Raziel ga til Adam, det første menneske.”²¹⁵ Vi får også høre at Isaacs lærer var engelen Raphael og Moses’ var engelen Metatron.²¹⁶ I Reuchlins

²¹⁴ Q patru præceptores fuerut angeli noti, uidelicet præceptor ipsius Adam Raziel. Hic aut summi dei nutu expiationis ei uiam ostendit, & diuinum sermone per allegoriam recipiendum, more Cabalistico. *De Arte Cabalistica* s.VIII.

²¹⁵ Ei uiro erat angel quidam familiaris Zadkiel, sic .n. scribunt Cabalistæ: Præceptor Abrahæ fuit Zadkiel, qui eandem ei Cabalam tradidit recipienti, quam Ade protoplasmati Raziel. *De Arte Cabalistica* s. X.

²¹⁶ *De Arte Cabalistica* s. XI.

kabbalistiske magi fantes det et forbilledlig forhold mellom de rettskafne mennesker og Guds engler i patriarkenenes tid.²¹⁷ Et intimt forhold til englene var også målet for dem som ønsket å begi seg ut på den kristne kabbalismens vei. Vi må først undersøke hvilken rolle disse englene fyller i Reuchlins verdensbilde, før vi kan forstå hvordan de kan brukes i en magisk praksis.

Herskerne [englene] skal på samme måte trenge inn i vår verden og vår verden skal igjen gjennomstrømme dem. La meg bruke til det deres Plotins utsagn i boken om intellektet, ideene og det værende. Han sier: 'Den sanselige verden befinner seg ett sted. Men den åndelige verden er overalt,' som om han sier at den åndelige verden kommer til vår og befaler, kultiverer og gjennomstrømmer denne.²¹⁸

Englene er med andre ord alltid tilstede i denne verden, og vår verden er fylt av kreftene fra den åndelige. Denne panenteismen forteller at englene er selve bindeleddet mellom den sanselige og den transcendenten verden. Det er her snakk om en toveiskommunikasjon der englene er formidlerne som opprettholder forbindelsen mellom materien og det åndelige. I en verdensanskuelse der åndelige vesener og materien har et så nært forhold til hverandre som vi finner i *De Arte Cabalistica*, har vi også et unikt grunnlag for å konstruere en magisk orientert religion. Hvis alt er besjelet av englene, kan også magikeren gjennom englene forenes med verden som i en mystisk union. På dette punktet refererer ikke Reuchlin til Pico, men som vi husker fra tidligere, forfektet også Pico en slik bryllupsmystikk. Det er på bakgrunn av denne hypotesen at Reuchlin trekker frem likheten mellom de antikke greske gudene og de kabbalistiske englene. Det er kun et spørsmål om semantikk hvorvidt vi omtaler englene som guder eller engler, forteller Reuchlin:

Men ofte bruker vi et navn for et annet, slik at vi bruker guder og engler i daglig samtale uten forskjell. Porphyrius hadde skrevet i *Isagogene* at både vi og englene er rasjonelle, og Boethius, i det han oversatte dette til latin, sier at både vi og gudene er rasjonelle. Lignende tilfeller finner vi også i flere andre bøker.²¹⁹

Her lener han seg på antikke autoriteter for å argumentere for at det ikke er noen essensiell forskjell mellom kabbalismens engler og antikkens guder. Dette retoriske grepet har tre umiddelbare konsekvenser: 1) For det første forteller han at grekernes religion er en utvannet utgave av kabbalisme, som han igjen tidligere har bevist er grunnleggende kristen. Altså var

²¹⁷ I kabbalismen benyttes ofte betegnelsen *tzadik*, rettskaffen, om en hellig mann.

²¹⁸ Eius cemudi magistratus pariter sunt concessi, ut penetret nostra, & a nostris uicissim penetretur, Ad id utar Plotini uestri assertionem I libro de Intellectu & Ideis & ente q ait. Mudus iste sensibilis uno tm loco determinat. Mudus aut intelligibilis est ubiq, pinde ac si dicatq ille huc nostrum & ambiat & ordiet & colueret & penetret. *De Arte Cabalistica* s. LVIII-LIX.

²¹⁹ Crebro aut alteru pro altero usurpam, no co syderatis officii, ita ut promiscue diis et angelis in coisermoe utamur. Cuem Porphyrius in Isagogis scripsisset cp & nos simus rationales & angeli Boethius latine uertens, sumus inquit & nos rationales & dii, hoc modo replit in libris aliorum qplurimis. *De Arte Cabalistica* s. XL.

grekerne egentlig kristne. Vi ser her tydelige likheter til Ficinos forsvar av Hermes Trismegistos og Platon som kristne autoriteter.²²⁰ 2) Han slipper å ta stilling til Picos inndeling av magien i en orfisk naturmagi og en kabbalistisk englemagi, fordi begge disse systemene påkaller de samme åndevesener, dog under forskjellige navn. 3) På bakgrunn av dette kan man nå lese all antikk litteratur som et uttrykk for en førkristen kristendom, eller som profetier om Kristi komme.

Mange av navnene på englene som nevnes i *De Arte Cabalistica* kommer ikke opprinnelig fra Bibelen, men fra kabbalistisk eller tidligere jødisk mystikk. Reuchlin forklarer utførlig hvordan kabbalistene har konstruert nye englenavn:

Vi regner Gud selv som opphavsmannen til den kunsten. For vi har lest i *Andre mosebok* 23: ”se, jeg sender min engel foran deg for å vokte deg på veien, og for å lede deg til stedet som jeg har bestemt, pass deg for hans åsyn, og hør stemmen hans for at du ikke skal hisse ham opp, fordi han ikke kommer til å tilgi deres forbrytelser, når mitt navn er i ham.” Og gjennom dette erkjenner vi at en engels navn i følge denne skikk bør inneholde Guds navn. Derfor var det slik at når kabbalistene ikke fant mening i en engels navn, pleide de å ta utgangspunkt i et av Guds navn og utlede engelens fra dette. Slik som disse tre, *MICH*, *GABRI*, eller *RAFI*, ville være upassende for å angi englenes navn, hvis ikke Guds navn *El* blir lagt til. Slik sier de Raziel, Iophiel, Zadkiel, Peliel, Malthiel, Uriel, og andre på lignende måte i det de forsøker å etterligne den hellige skrift i andre englers navn.²²¹

Englene har fått sine navn etter hvilke krefter de besitter. Rafael ble engelen for medisin, fordi *RaF* på hebraisk betyr helbredelse, Gabriel for mandighet fordi *GaBR* betyr styrke på hebraisk, og så videre.²²² Slik har altså de kabbalistiske englene fått sine navn. Som eksempler er Zadkiel utledet fra det hebraiske *ZaDK* som betyr rettferdighet, derav er han blitt engelen for Guds rettferdighet, Uriel fra det hebraiske ordet for lys *Or*. Det kan se ut som om Reuchlin har latt seg inspirere av Pico da han forklarte hvordan englenavnene har blitt konstruert. Pico fortalte i *Conclusiones* at ord og lyder har magisk kraft, såfremt de har blitt formet av Guds ord eller stemme.²²³ Vi kan altså si at et ord ikke har magisk kraft hvis det ikke bærer i seg Guds navn. Dette gjelder også for englers navn.

²²⁰ Yates (2001a) s. 45-47.

²²¹ Eius artis deo ipsum habemus autore. Legimus nanq in xxiii.Exodi. Ecce ego mitto angelu meum ante te ad custodiendum te in uia, & ad ducendu te in locu que destinaui, Sis cautus a conspectu eius, & audi uoce eius ne exacerbaueris eu, qa non ignoscet sceleribus uestris, qm nomen meum est in illo. Per qd cognoscimus nomen angeli optimo ritu comprehendere nome dei qnq debere. Ideoq Cabalei cum angeli cuiusuis nomen significatiue pronunciare nequerint, subsidio alicuius nois dei qd illi adiungut, totu simul proferre consueuerunt. Sicut em tris hos characters MICH aut GABRI vel RAPHI ad significadu angeli nome improprie uider usurparti, nisi addatur nome dei El, ut Michael Gabriel Raphael. Ita ipsa qq in aliis angelicis noibus sacram scriptura conates imitari dicunt Raziel, Iophiel, Zadkiel, Peliel, Malthiel, Vriel, & simili more cætera. *De Arte Cabalistica* s. LVIII.

²²² *De Arte Cabalistica* s. LVII.

²²³ 9>19-20 Ideo voces et verba in magico opere efficaciam habent, quia illud in quo primum magicam exercet natura, vox est dei. Quaelibet vox virtutem habet inmagia, inquantum dei voce formatur. Farmer (1998) s. 500.

Det kan virke som om de mest kjente englene, som Rafael og Gabriel, var forbeholdt patriarkene og profetene, og at den allminnelige magiker skulle påkalle en annen type engler. Ved hjelp av *gematria* demonstrerer Reuchlin hvordan man utleder forholdet mellom gudenavnet *YHVH* og de syttito englene som knyttes til *shemhamforash* – det kabbalistiske syttitodelte navnet på Gud.²²⁴ Fra dette konkluderer Reuchlin at englene som er knyttet til det syttitofoldige navnet på Gud bærer i seg kraften til navnet *YHVH*. Det er nemlig slik at Gud delte verden inn etter disse englene, fortalte Reuchlin. Vi leser også at *shemhamforash*-englene regjerer over Dionysos av Aeropagitens englekor. Hvert englekor ledes av åtte slike engler, men nøyaktig hvordan dette hierarkiet ser ut, blir ikke forklart. Navnene på disse englene kommer av en kabbalistisk tolkning av *Andre mosebok* kap. 14 v.19-21. Tradisjonelt utledes disse navnene ved å skrive disse bibelversene over hverandre slik at de danner tre rader med syttito kolonner. Under hver kolonne legges det til enten gudenavnet *EL* eller *JaH*.²²⁵ Til hver av disse englene er det knyttet forskjellige egenskaper og krefter som kabbalisten kan komme i kontakt med gjennom bønn og påkallelser. Læren om det syttitodelte navnet på Gud, og englene som utledes fra det, var en tanke Reuchlin hadde beskrevet i *De Verbo Mirifico*, og som han gjenfortalte i *De Arte Cabalistica*.²²⁶ Hver av dem er koblet til et vers fra *Salmenes bok* som sier noe om engelens kraft.²²⁷ For å komme med et par eksempler: Til engelen *Vehuiah* hører bønnen: ”Og Herre, du er min beskytter og min ære, og du løfter opp mitt hodet.” Engelen *Sitael* har følgende bønn: ”Jeg skal si igjen: ’du er min beskytter, og mitt tilfluktssted.’ Jeg skal håpe ved Ham.”²²⁸ Ved å påkalle og forene seg med disse englene blir magikeren, ifølge Reuchlin, velsignet av de egenskaper som nevnes i bønnen. I eksemplene over vil det i det første tilfellet være å motta Guds beskyttelse og ta del i Guds ære for at Gud skal heve magikerens sinn til det høyere. Det andre eksemplet har på samme vis til hensikt å fremkalle Guds beskyttelse, og er en bønn om å søke tilflukt i Gud. Vi ser i begge disse eksemplene at det her er snakk om et rent mystisk mål, og hva bønnen angår er det kun nyanser som skiller dem fra hverandre. De øvrige englene gir også slike

²²⁴ Reuchlin gjengir to ulike måter å regne seg frem til de syttito englene: 1) Hvis vi staver *YHVH* bokstav for bokstav på følgende vis: *Y, YH, YHV, YHVH*, og summerer tallene som disse bokstavene representerer får vi: $(10) + (10+5) + (10+5+6) + (10+5+6+5) = 72$. *De Arte Cabalistica* s. LVII. 2) Den andre metoden er at dersom vi adderer kabbalismens ”femti forståelsens porter” med det hebraiske alfabetets toogtyve bokstaver får vi også syttito. *De Arte Cabalistica* s. LV.

²²⁵ I *De Arte Cabalistica* forklares ikke hele prosedyren for hvordan navnene konstrueres, men leseren blir gitt en liste over dem og *Andre mosebok* blir oppført som kilde. Se *De Arte Cabalistica* s. LVIII for Reuchlins redegjørelse av hvordan navnene blir konstruert.

²²⁶ Reuchlin (1996) s. 250-260.

²²⁷ *Shemhamforash* forbindes til salmenes bok både i *De Verbo Mirifico* og *De Arte Cabalistica*.

²²⁸ Et tu domine susceptor meus es gloria mea & exaltans caput meum. [...] Dicam dno susceptor meus es tu, & refugiu meu de meus sperabo in eu. *De Arte Cabalistica* s. LX.

velsignelser. Hovedvekten ligger alltid på guddommelig beskyttelse, ervervelse av innsikt, eller søken etter å løftes til høyere bevissthetsnivåer. Det er viktig å merke seg at i disse tilfellene blir guddommen alltid påkalt via en engel, for det er englene som er budbringerne og formidlerne mellom mennesket og Gud: ”Hvis dere bruker deres studium på englene, kommer dere til å finne ut at også gjennom englene knyttes vi til Gud, den ubeskrivelige Tetragrammaton *YHVH*, i hvilket englenes edle natur er det første som stråler frem.”²²⁹

Reuchlin forteller oss at engler kommer til oss på forskjellig vis alt ettersom hvem vi er og hvor sterk vår tro er:

Våre lærere bekrefter også dette: at englene viser seg for menneskene på forskjellige måter i forhold til tilstanden og naturen til den som ser. Og om dette skriver Chrysostomus (med sin vanlige utførlige skrivestil) i kommentaren på Matteus disse ordene om Josef: ”Engelen viser seg i en drøm, men hvorfor ikke åpenbart slik som for gjeterne, Zacharia og jomfruen? Den mannen (Josef) var sterk troende, og hadde ikke behov for en visjon.”²³⁰

Når vi hører tale om englemagi er det ofte slik at vi forventer at forfatteren skal fortelle at englene kommer med brask og bram til magikeren, men slik er det ikke nødvendigvis, forteller Reuchlin. Han utvider spekteret av ulike former for møter mellom mennesket og englene til å dekke en rekke fenomener som i andre mystiske systemer ikke forbindes med et møte med et åndevesen. Englene kan tale til mennesket gjennom så og si alt som er i naturen. I ilden, luften, vannets strøm, fuglers flukt, for å nevne noen av naturhierofaniene Reuchlin trekker frem. Men de kan også snakke direkte til mennesket gjennom en indre stemme eller profetisk henrykkelse. Englene kan til og med kommunisere til mennesket gjennom de hebraiske bokstavenes form, skriver Reuchlin.²³¹ Uavhengig av hvilken form englene tar, taler de alltid til oss med en bevissthetens stemme: “Slik som våre sinn har tunger, slik har englene ører. Og slik som de guddommelige ånder snakker gjennom englenes tunger, slik skal de menneskelige ånder høre gjennom sinnets ører.”²³² Når engler taler til mennesket gjør de altså ikke det med stemmer som er hørbare for det fysiske øret, men sansbare for åndelige sanser som mennesket er i besittelse av.

²²⁹ *Experiemini certe si nostru studiu ad angelos applicuerimus, q etiam p angelos deo iungamur Tetragrammato ineffabili Iod, he, vau, he, in q primum resplendent angeloru istoru nobilissima natura. De Arte Cabalistica s. LIX.*

²³⁰ *Hoc em & nostri affirmant, angelos hoibus apparere aliter atq liter pro conditione ac natura uidentis. De q Chrysostomus sup Mattæu late ut omnia tandem his uerbis de Ioseph scribit: Per somnium apparet angelus & quare no manifeste [?] quemadmodu pastoribus & Zachariæ & Uirgini. Vehementer credulous erat ille uir, & non egebat uisione ista. De Arte Cabalistica s. LVIII.*

²³¹ *Ibid.*

²³² *Ut quales habent linguas nostræ mentes, tales habeant aures angeli. Et sicut spiritus diuini linguis angelorum loquuntur, ita spiritus humani auribus metium auscultet. De Arte Cabalistica s. LVI.*

Ved de anledninger der vi kjenner til hvilke teknikker mystikeren benyttet seg av, oppfordrer Idel til å ta utgangspunkt i disse. Han mener at dette er et riktig utgangspunkt fordi teknikkene mystikeren bruker frem til punktet der den mystiske erfaringen inntreffer, kan si oss noe helhetlig om hvordan mystikeren forstår målet for sin åndelige streben.²³³ Reuchlin bruker overraskende mye tid på å detaljforklare hvordan kabbalisten skal utøves i en religiøs praksis. Selv om han ikke systematiserer den praktiske siden av kabbalisten, kan vi med enkelhet få et generelt inntrykk av hvordan han forestiller seg at den kristne kabbalisten skal gå frem for å nå kontakt med englene eller forenes med Gud. Det er særlig to mystiske metoder eller teknikker som Reuchlin beskriver i *De Arte Cabalistica*. Den første av disse er hvordan man skal bruke stemmen når man påkaller englene, den andre er en forklaring av hvordan ritualene stimulerer sansene, slik at bevisstheten kan løsrive seg fra dem.

Reuchlin tok utgangspunkt i *Conclusiones* da han skrev om stemmebruken i magisk praksis. Han siterer Picos tese om at stemmer (ord) uten betydning har større magisk kraft en stemmer (ord) med betydning, og at disse kun har kraft såfremt i de er utledet fra Guds.²³⁴ Som jeg diskuterte i *Del I: kap. 2*, forklarte ikke Pico hva han hadde ment med dette utsagnet. I det kapittelet la jeg frem hypotesen at Pico kunne ha vært inspirert av bruken av de såkalte barbariske navn i middelalderens magitradisjon. Reuchlin tolker derimot denne tesen i en mer kabbalistisk retning enn jeg har funnet grunnlag for å tro at Pico selv gjorde. I *De Arte Cabalistica* er Picos tese behandlet i to avsnitt. I det ene tilfellet diskuterer Reuchlin hvordan den kristne kabbalisten skal bruke stemmen og dirigere tankene i forbindelse med den kabbalistiske praksisen, og i det andre diskuterer han hvordan englenavnene tar del i Guds navn. Jeg har allerede behandlet det sistnevnte emnet og retter nå oppmerksomheten til Reuchlins instruksjoner for bruk av stemme og mentalt fokus i englemagi.

Vi blir fortalt at vi primært skal bruke hva Reuchlin kaller åndens stemme, *vox mentis*. Vi skal ikke rope på englene eller Gud som Baals prester skal ha gjort. Dersom man likevel ønsker å benytte en ytre bønn, fremfor en indre, skal man heller ikke forsøke å bevege Gud og englene slik vi ville gjort med et annet menneske. Reuchlin advarer oss også mot å prøve å godsnakke med englene eller regelrett å flørte med dem.²³⁵ Han forteller oss:

Men for at vi skal drive våre krefter til begjær etter dem og for at vi skal skape tiltro til dem liksom et anker, slik som sjømenn som trekker seg selv til kai, når de driver båten mot land, trekker til seg jorden ved et utkastet rep eller frembrakt tau, selv om jorden forblir ubevegelig.

²³³ Idel (1988) s. 37-38.

²³⁴ *De Arte Cabalistica*. s. LVII-LVIII.

²³⁵ *De Arte Cabalistica* s. LVII.

På samme måte ser det ut til at vi, gjennom subtile tegn og styrt av en skjult orden, trekker oss gjennom en usynlig guddom, når vi i virkeligheten trekker oss bevegelige til den ubevegelige Gud.²³⁶

Vi har her to instruksjoner av fundamental viktighet. For det første understreker Reuchlin, slik Pico hadde gjort, at det er en spesiell indre emosjonell holdning som er nødvendig for at magien skal virke. Altså har ikke ritualene i seg selv magisk kraft, men de blir gjort virksomme gjennom den riktige emosjonelle hengivelsen. Det andre punktet som blir nevnt her er at det er mennesket selv som trekker seg til Gud og englene, ikke Gud og englene som kommer til mennesket. Dette punktet strider mot Idels definisjon av den hermetiske *devekut*, der kabbalisten trekker ned åndelige vesener til vårt plan. Ifølge Reuchlin er englenes rike et parallelt univers til vårt eget, og som gjennomstrømmer vårt. Slik forstår han kontakten med åndelige vesener mer i retning av hva Idel omtalte som den nyplatoniske *devekut*. En følge av at det ikke er englene og Gud som kommer til mennesket, men omvendt, er at vi her har å gjøre med et magisystem der mennesket frelser seg selv. I Reuchlins sinnbilde er det vi selv som trekker oss i land lik en sjømann.

Skillet mellom en nyplatonisk og hermetisk *devekut* blir enda mindre tydelig i *De Arte Cabalistica* når vi undersøker Reuchlins teorier om hvordan ritualene skal stimulere sansene slik at bevisstheten, eller sjelen, kan bli frigjort. Denne prosessen beskriver han slik: "Følelsen beveger fantasien, fantasien hukommelsen, hukommelsen fornuften, fornuften intellektet, intellektet sinnet, sinnet engelen."²³⁷ Det er altså slik at sanselige inntrykk har en aktiv innvirkning på om vi når kontakt med englene eller ikke. Reuchlin nyanserer dette og forteller at det finnes et hemmelig fundament som alle ritualer og seremonier er basert på. Sang, røkelse, bønn, symboler "og lignende ting er til for oss, for at de skal bevege oss, oppildne oss, vende oss bort fra det synlige til det usynlige. Vi er tynget ned av kroppens tyngde og trenger derfor noe som beveger våre søvnige sinn."²³⁸ Dette er grunnen til at jødene har blitt pålagt av Gud å følge budene fra *Tora*, forteller Reuchlin. Dette er et av de tydeligste bruddene med den jødiske kabbalismen vi finner i *De Arte Cabalistica*. I *Del I: kap. 1* viste jeg at kabbalismen opprinnelig var et jødisk prosjekt for å inkludere mennesket i de

²³⁶ Sed ut uires nostras in ardorem illoru incitemus & fiducia in eos quasi ancora figamus, ueluti appellendo nauim in portu solent nautæ resti eiecta uel sune prolato terra attrahere, quanq immobile, q conatu ad terra se ipsos trahunt. Pari ratione per sensibilia nos signa qcunq instituto composite uidemur inuisibile diuinitate attrahere, cum tn reuera nos ipsos mobiles ad immobile diuinitate attrahamus. Ibid.

²³⁷ Sensus mouerat phantasiam, phantasia memoriam, memoria rationem, ratio intellectum, intellectus mentem, mens angelum. Ibid.

²³⁸ & similia propter nos ipsos fiunt, ut nos moueant, nos incident, nos auertant, nos conuertant, a uisibilibus scilicet ad inuisibilia. [...] Nimiru graui nos mole corpis oppressi ualde qdem egermus ad somnoleti animi excitatione comouentibibus. *De Arte Cabalistica*. s. LVII.

metafysiske prosessene som ifølge dem alltid finner sted i verden, og at mennesket slik er med på å opprettholde verdensordenen ved å følge budene. Reuchlin har derimot redusert den praktiske siden av kabbalismen fra å være essensiell for verdensordenen til å bli en metode for åndelig utvikling for hvert individuelle menneske.

Oppsummering

Ifølge *De Arte Cabalistica* er menneskets mål å bli guddommeliggjort. Dette er et mål som fortrinnsvis blir nådd via troen på Kristus og kabbalistisk praksis, mente Reuchlin. Den praktiske siden av kabbalismen er, ifølge Reuchlin, på den ene siden en kontemplativ beskjeftigelse, på den annen side en ren rituell praksis. Det kontemplative må her forstås som en emosjonell betraktning, snarere enn som en intellektuell bedrift. Her studerer kabbalisten GT for å bevise Jesu guddommelighet kabbalistisk. Den rituelle siden av kabbalismen er en form av kristen og kabbalistisk englemagi. Englene er, ifølge Reuchlin, bindeleddet mellom vår verden og den åndelige. Ved å knytte seg til englene transformeres mennesket og blir trinnvis gudelik.

I Picos magisystem var den orfiske naturmagien og den kabbalistiske englemagien atskilt, men hadde likevel noen møtepunkter. I Reuchlins magiske prosjekt ble det satt et likhetstegn mellom de kabbalistiske englene og antikkens guder. Slik var det ikke lenger noen forskjell mellom naturmagi og kabbalistisk magi hos Reuchlin. Det er også et annet punkt der vi ser en klar utvikling fra Pico til Reuchlin: Den magiske praksisen. I Picos *Conclusiones* og *Oratio* blir leseren servert et filosofisk rammeverk for magien, men lite eller ingenting om hvordan man skal praktisere magi. Reuchlins magiske prosjekt begynner altså der Picos ender, og han gir sine lesere instruksjoner om hvordan magifilosofien skal anvendes rituelt.

KONKLUSJON

Avslutningsvis reiser jeg igjen de samme spørsmål som jeg stilte i denne oppgavens innledning. Det første av disse var: ”Hva gjorde Johannes Reuchlin nytt i *De Arte Cabalistica* i forhold til Giovanni Pico della Mirandolas kabbalistiske arbeider? Jeg har i denne oppgaven drøftet tre forhold der jeg har sammenlignet Reuchlins kabbalistiske prosjekt med Picos. Disse har vært: 1) Deres kabbalistiske kilder, 2) Presentasjon av kabbalistisk lære, 3) Kabbalistisk praksis, mystikk og magi.

1) Vi har sett at Reuchlin baserte seg på flere av de samme kabbalistiske originaltekstene som Pico hadde gjort. Men de la vekt på forskjellige deler av det materialet de hadde tilgjengelig. Picos viktigste kilde var Menahem Recanati, mens Reuchlins var Joseph Gikatilla. Recanati var en kjent *Zohar*-kommentator, og står slik i den kabbalistiske teosofiske tradisjonen. Gikatilla var elev av grunnleggeren av den ekstatiske kabbalismen, Abraham Abulafia. Dette gav utslag i at Picos kabbalistiske prosjekt var nærere knyttet opp til den teosofiske kabbalismen, mens Reuchlins *De Arte Cabalistica* videreførte en større del av den ekstatiske kabbalismen.

2) Hvordan kabbalismen blir presentert av Reuchlin i *De Arte Cabalistica* er forskjellig fra Picos *Conclusiones* og *Oratio*. Pico skrev løsrevne teser som var enten sitater fra kabbalistisk kildelitteratur, parafraseringer av det samme, eller tolkninger av disse. En konsekvens av denne punktvis og usystematiserte fremstillingen av kabbalismen, er at leseren ikke blir forklart hvordan tesene forholder seg til hverandre. Picos kabbalisme gir altså ikke en helhetlig presentasjon av noe kabbalistisk emne. I motsetning til Pico går Reuchlin i dybde i diskusjoner på flere kabbalistiske emner i *De Arte Cabalistica*, og tar for seg disse i lys av både jødiske, greske og teologiske kilder. Jeg har i denne avhandlingen lagt hovedfokuset på hvordan han forholdt seg til de jødiske, og da særlig de kabbalistiske, kildene under skrivningen av *De Arte Cabalistica*. I verket blir ofte, men ikke alltid, de kabbalistiske tankene sett i sammenheng med bibelske og filosofiske referanser som var utbredt i samtiden. Denne komparative fremstillingen fylte funksjonen som en bro eller tolkningsnøkkel for en leser som var ny innen faget kabbalisme. I motsetning til dette har jeg vist at Picos synkretistiske prosjekt sjeldent ser kabbalismen i forhold til andre tradisjoner. Det er på bakgrunn av dette at Yates omtalte *De Arte Cabalistica* som den kristne kabbalismens

”Bibel”. Det er også denne filosofiske og argumenterende skrivestilen jeg har tatt utgangspunkt i da jeg gav denne oppgaven undertittelen ”*Fra tese til lærebok*”.

Jeg har vist flere tilfeller der Pico i sine teser presenterte kabbalistiske tanker som Reuchlin senere tok opp til diskusjon. De aller fleste kabbalistiske ideene som blir behandlet i *De Arte Cabalistica* var introdusert av Pico. Først i *De Arte Cabalistica* fikk disse tankene en innpakning som gjorde det mulig for leseren å erverve et overblikk over den kabbalistiske tradisjonen. Et viktig eksempel på dette er hvordan Reuchlin fremstiller læren om de ti *sefirot*. Læren om *sefirot* er den mest karakteristiske ideen innen kabbalismen. Pico behandlet ikke dette emnet inngående, og gjengav ikke *sefirots* hebraiske navn og nummerering. I *De Arte Cabalistica* finner vi derimot en fullstendig presentasjon av læren om de ti *sefirot*. Denne læren finner Reuchlin støtte for i sin kabbalistiske kildelitteratur.

3) Jeg har påvist en utvikling av kabbalistisk praksis fra Picos teser til Reuchlins *De Arte Cabalistica*. I Picos magiske prosjekt delte han mellom en orfisk naturmagi på den ene siden, og en kabbalistisk englemagi på den annen. Reuchlin unngikk denne todelingen av magien, ved å sette et likhetstegn mellom antikkens guder og kabbalismens engler. For Reuchlin fantes det ikke et skille mellom naturmagi og høyere magi. De var simpelthen to måter å uttrykke de samme kreftene, eller åndelige vesenene, på. Det kan likevel se ut til at både Pico og Reuchlin primært hadde et mystisk mål med sin magi. I begge tilfeller stod guddommeliggjørelsen av mennesket sentralt. Pico anså dette som en mulighet for mennesket. Hos Reuchlin var guddommeliggjørelsen imidlertid et objektivt mål som ethvert menneske burde, og kanskje skulle, etterstrebe.

Picos beskrivelse av den kabbalistiske magien er nesten uten unntak filosofisk, mens i *De Arte Cabalistica* finner vi også utførlige tekniske instruksjoner for hvordan den kristne kabbalisten skulle tenke og fokusere når han påkalte englene.

I innledning skrev jeg at det var ytterligere to spørsmål jeg ville ha som en rød tråd gjennom oppgaven. Disse var: 1) Finnes det indiser sterke nok i *De Arte Cabalistica* til at vi kan si at Reuchlin bryter med den jødiske forståelsen av kabbalismen? 2) Kan vi snakke om en særegen kristen kabbalisme i Reuchlins verk, eller er det kun grunnlag for å si at vi her har en kristen teologi inspirert av kabbalisme? Det er lettest å besvare disse spørsmålene ved først å peke på hvilke tanker fra den jødiske kabbalismen Reuchlin viderefører i *De Arte Cabalistica*. Ifølge Joseph Dan er det tre tanker som er særegne for kabbalismen, og som markerer dens

begynnelse. Disse var læren om de ti *sefirot* som emanasjoner, det å fremstille *sefirot* ved sinnbildet *Otz Chaiim*, Livets tre, og læren at det tiende *sefira* var identisk med *shekhinah* og at denne var feminin. Reuchlin inkluderte de to første av disse tre punktene i sin kabbalisme, men overså *shekhinah*. Utover disse beskrev han også flere andre kabbalistiske emner. Blant disse var en kabbalistisk lesning av GT, og den ekstatiske kabbalismens bruk av bokstav- og tallekseger. Reuchlin berørte med andre ord mange ulike emner innen tradisjonen, men forsøkte ikke å lage et koherent system av hva han beskrev. Det mangfoldet av jødisk tenkning vi finner i *De Arte Cabalistica*, gir mer en følelse av at vi har å gjøre med en encyklopedi av jødisk tenkning, enn et forsøk på å gi leseren én jødisk forklaring av hvordan verden er konstituert. Dette satt til side, må vi stille spørsmålet om det var tilstrekkelig likhet i hvordan Reuchlin bruker det kabbalistiske tankegodset, sammenlignet med hvordan det ble brukt i sin opprinnelige jødiske kontekst? Svaret på dette er et entydig nei. Selv om han tok i bruk mange av de viktigste og mest utbredte tankene innen jødisk kabbalisme, har han en fundamentalt annen holdning til det materialet han står ovenfor enn sine jødiske forgjengere. En av de viktigste forskjellene mellom jødisk kabbalisme og Reuchlins kabbalistiske prosjekt, er at i den jødiske blir alltid teologiske forklaringer i ytterste konsekvens redusert til en kabbalistisk sannhet, mens i Reuchlins kabbalisme blir alltid forklaringene redusert til en kristen sannhet. Med andre ord er den ytterste virkelighet innen jødisk kabbalisme kabbalistisk, mens innen den kristne kabbalisme er den primært kristen, og kabbalismen er kun et verktøy til å forstå visse nyanser i den kristne religion, eller ofte simpelthen brukt som bevis for at den kristne verdensanskuelsen er den riktige. Et annen viktig brudd mellom den jødiske og Reuchlins bruk av kabbalistisk tenkning, var deres ulike syn på den praktiske siden av kabbalismen. Blant jødiske kabbalister var den viktigste delen av den praktiske kabbalismen det daglige jødiske rituelle livet, som ble tolket kabbalistisk. Hos Reuchlin har den praktiske kabbalismen tatt en dreining mot en mystisk englemagi. Intensjonen med den kabbalistiske praksisen er heller ikke lik dersom vi sammenligner de to. I den jødiske originalen var tanken at mennesket tok del i de kosmiske prosessene ved sitt engasjement i det rituelle livet.²³⁹ Det var altså mennesket som opprettholdt balansen i verden ved å utføre sine riter. Hos Reuchlin har den kabbalistiske praksisen mistet sitt makrokosmiske perspektiv og er her utelukkende sentrert rundt individets guddommeliggjørelse.

²³⁹ Mennesket må her forstås som jødene. Ifølge deres egen religion var de de eneste som var pålagt å følge *mitzvot*, og gjorde det på vegne av menneskeheten.

Vi har nå sett at Reuchlins kabbalistiske prosjekt avviker på essensielle punkter fra den jødiske kabbalismen. Spørsmålet blir da om vi kan si at hans kabbalistiske prosjekt i *De Arte Cabalistica* er kabbalisme eller ikke? Det finnes etter min forståelse to måter å besvare dette spørsmålet på. For det første kan vi svare at Reuchlins kristne kabbalisme ikke står i tradisjon med den jødiske kabbalismen. Argumentet for denne konklusjonen er at siden Reuchlin har brutt med den jødiske kabbalismen i så stor grad som han har gjort, må hans prosjekt regnes som en kristendom inspirert av kabbalistisk tenkning. Det andre alternativet er å svare ja, dersom vi velger å definere den kristne kabbalismen som en egen tradisjon uavhengig av den opprinnelige jødiske som den har sprunget ut fra. Slik vil Reuchlin fremstå som en av grunnleggerne av en ny tradisjon, som har inspirert vestlig esoterisme fra renessansen til vår egen tid.

Appendiks 1: Picos sefirotiske korrespondanser

Nummer/ <i>Sefira</i> ²⁴⁰	Himmellegemene ²⁴¹	De ti bud ²⁴²	Sjelen ²⁴³	Treenigheten	Øvrige
1. Kronen	Den empyreiske himmel	1. Du skal ikke ha andre guder enn meg.	Enhet	Gud Faderen	<i>Eheyeh</i>
2. Visdom	Den første beveger	2. Du skal ikke lage deg noe gudebilde.	Intellekt	-	-
3. Forståelse	Fiksstjernene	3. Du skal ikke misbruke Herren din Guds navn.	Fornuft	-	<i>Bet</i>
4. Nåde	Jupiter	5. Du skal ære din far og din mor.	Opphøyet sanselig pasjon.	-	-
5. Styrke	Mars	6. Du skal ikke slå i hjel.	Opphøyet sinne	-	Isaks frykt
6. Skjønnhet	Solen	9. Du skal ikke si falskt vitnesbyrd mot din neste.	Fri vilje	Gud Sønnen	<i>Yhvh, Tiferet</i>
7. Seier	Saturn	4. Du skal holde hviledagen hellig.	1-6 når de rettes mot det høyere.	-	-
8. Prakt	Venus	8. Du skal ikke stjele.	1-6 når de rettes mot det lavere.	-	-
9. Fundamentet	Merkur	7. Du skal ikke bryte ekteskapet.	7 og 8 vekselvis.	-	-
10. Kongeriket	Månen	10. Du skal ikke begjære din nestes eiendom. Du skal ikke begjære din nestes ektefelle, eller hans slaver eller andre som hører til hos din neste.	Kraften ved hvilken sjelen kan ta sin plass i den første bolig.	Gud Den Hellige Ånd. Israels forsamling.	<i>Adonay, Keneset Israel</i>

²⁴⁰ Pico gjengir ikke navnene på *sefirot*, verken på hebraisk eller i oversettelse. Navnene gitt i tabellen over er hentet fra *Zohar*.

²⁴¹ 11>48 Quicquid dicant caeteri cabalisticæ, ego decem spheræ sic decem numerationibus correspondere dico, ut ab aedificio incipiendo, Iuptier sit quartæ, Mars quintæ, Sol sextæ, Saturnus septimæ, Venus octavæ, Mercurius nonæ, Luna decimæ; tum super aedificium, firmamentum tertie, Primum mobile secundæ, caelum empyreum decimæ [sic].

Jeg har lagt ved det ptolemeiske verdenshierarkiet for å vise at det er betydelige forskjeller.

²⁴² 11>49 Qui sciverit correspondentiam decem preceptorum ad prohibentia per coniunctionem veritatis astrologice cum veritate theologice, videbit ex fundamento nostro præcedentis conclusionis, quicquid alii dicant Cabalisticæ, primum preceptum primæ numerationi correspondere, Secundum secundæ, Tertium tertie, Quartum septimæ, Quintum quartæ, Sextum quintæ, Septimum nonæ, Octavum octavæ, Nonum sextæ, decimum decimæ.

²⁴³ 11>66 Ego animam nostram sic decem sephirot adapto, ut per unitatem suam sit cum prima, per intellectum cum secunda, per rationem cum tertia, per superiorem concupiscibilem cum quarta, per superiorem irascibilem cum quinta, per liberum arbitrium cum sexta, et per hoc totum ut ad superiora se conuertitur cum septima, ut ad inferiora cum octava, et mixtum ex utroque, potius per ineffentiam vel alternariam adhesionem quam simultaneam continentiam, cum nona, et per potentiam qua inhabitat primum habitaculum cum decima.

Appendiks 2: Kronologisk oversikt²⁴⁴

- 1185 *Sefer ha-Bahir* blir skrevet. Dette markerer kabbalismens fødsel. Forfatteren er anonym.
- 1240 Abraham Abulafia blir født. Han regnes som grunnleggeren av den ekstatiske kabbalismen (d. ca. 1292).
- 1248 Josef Abraham ben Gikatilla blir født. Abulafias mest innflytelsesrike elev og Reuchlins viktigste kabbalistiske kilde (d. 1305).
- 1280 *Sefer ha-Zohar* blir skrevet. *Zohar* regnes som det viktigste kabbalistiske verket innen den teosofiske tradisjonen. Moshe de Leon regnes i dag som forfatteren av *Zohar*.
- 1433 Marsilio Ficino (1433-1499), grunnlegger av det platonske akademiet i Firenze, oversetter av Platons samlede til latin og det hermetiske korpus.
- 1455 Johannes Reuchlin blir født 29. januar i Pforzheim.
- 1463 Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494), den kristne kabbalismens far.
- 1471 Første oversettelse av *Corpus Hermeticum* til latin ved Ficino.
- 1474 Immatriculeres ved universitetet i Basel.
- 1478 Reuchlin skrev *Vocabularius breviloquus*, en populær latinsk ordbok som ble trykket i mer enn 20 opplag før 1504.
- Begynner sine greske studier i Basel.
- 1479 Reuchlin tar sin Baccalaureus Iuris på universitetet i Orléans.
- 1480 Paulus Ricius (1480-1541), konvertert jøde og tidlig kristen kabbalist.
- Fortsetter sine studier av juss og gresk på universitetet i Poitiers. Her skriver han sin lærebok i gresk *Micropaedia*. Dette verket er ikke bevart.
- 1481 Licentiate i romersk lov 14. juni i Poitiers.
- Immatriculeres på universitetet i Tübingen.
- 1482 Reuchlins første reise til Firenze der han stifter bekjentskap med Lorenzo di Medici, Ficino og det platonske akademiet.
- Videre greskstudier ved Johannes Argyropulos i Roma.

²⁴⁴ Denne kronologien er inspirert av kronologiene til Rummel (2002) s. xv-xvi, Heertum (2005) s. 94-100, og Knellessens (2003) s. 27-31.

- 1483 Martin Luther (1483-1546).
- 1484-85 Reuchlin tar sin doktorgrad i juss ved universitetet i Tübingen.
Han gifter seg med sin første kone. Hun får ingen barn.
- 1486 Studerer hebraisk under den jødiske læreren Calman.

Pico skriver sine *Conclusiones* også kalt *900 Teser*. 119 av disse er basert på kabbalistisk tankegods.

Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim (1486-1535), skrev *Occulta Philosophia Liberi Tres*. Viderefører Reuchlins kabbalisme.
- 1487 Pico skriver sin *Oratio* og kaller inn til møte i Vatikanet for å forsvare sine *900 Teser*, møtet ble ikke arrangert.
- 1490 Reuchlin møter Pico i Firenze og blir inspirert til å studere kabbalah og hebraisk.

Ermolao Barbaro gir Reuchlin hans humanistnavn Capnion.
- 1492 Studerer hebraisk under jøden Jacob ben Jechiel Loans som var keiser Maximilian I's livlege.
- 1494 *De Verbo Mirifico* blir skrevet og publisert. Første kabbalistiske verk av en kristen.

Pico della Mirandola dør.
- 1495 Oversetter Lucians *Tolvte samtale om døden* fra gresk til tysk.
- 1496 Besøker abbeden av Sponheim, Johann Trithemius og hans bibliotek.

Skriver sin første første komedie *Sergius vel caput capitis*.
- 1497 Skriver sin andre komedie *Scaenica progymnasmata* også kjent som *Henno*. Dette var en bearbeidelse av et fransk skuespill av Maitre Pathelin.
- 1498 Studerer hebraisk under legen og kabbalisten Obadiah ben Jacob Sforno.

Skriver og får trykket sin appell til Pave Alexander VI *Oratio ad Alexandrum VI. Pro Philippo Bavariae*.
- 1499 Fortsetter sine greske og hebraiske studier.
- Ca. 1500 Første kone dør.
- 1502 Gifter seg med sin andre kone Anna Decker. De får et barn som igjen ikke får barn.

- 1504 Første opptrykk av *Liber congestorum de arte praedicandi* og *Serigis vel capitis caput*.
- 1505 Skriver og får trykket *Tütsch missive, warum die Juden so lang im ellend sind*.
- 1506 Reuchlin skriver *De rudimentis hebraicis*, som var første systematiske hebraiske grammatikk skrevet av en kristen.
- 1509 Johann Pfefferkorn mottar dispensasjon for å konfiskere og brenne jødisk litteratur. Han oppsøker Reuchlin for å få dennes støtte, men sistnevnte avslår.
- Agrippa underviser i *De Verbo Mirifico* ved universitetet i Dôle.
- 1510 Maximilian trekker tilbake Pfefferkorns autoritet til å konfiskere jødisk litteratur på oppfordring av erkebiskopen i Mainz.
- Uriel, erkebiskopen av Mainz, oppretter en kommisjon for å undersøke Pfefferkorns sak.
- Alle med unntak av Reuchlin støtter Pfefferkorn i bokbrennerdebatten. Maximilian følger Reuchlins råd fremfor de øvrige innen kommisjonen og gir ikke rom for videre bokbrenning.
- 1511 Pfefferkorn angriper Reuchlin i sin *Handspiegel*.
- Reuchlin svarer med *Augenspiegel* der han blant annet publiserer sitt tidligere bidrag i debatten om hvorvidt jødiske bøker burde brennes eller ikke.
- Pfefferkorn allierer seg med dominikanerne i Köln i kampen mot Reuchlin.
- 1512 Maximilian forbyr *Augenspiegel*.
- Oversetter og får trykket Joseph Ezobi's *Ka'arat kesef* (sølvplaten) og en nyoversettelse av *In septem psalmos penitentiales hebraicos*.
- 1513 *Defensio contra calumniatores suos Colonienses*. Reuchlin overrekker selv dette skriftet til Maximilian.
- Constantinus Magnus, Romanorum imperator, Ioanne Reuchlin Phorcensi interprete*.
- Giovanni de Medici, sønn av Lorenzo de Medici, blir pave.
- 1514 *Clarorum virorum epistolae*, en samling brev Reuchlin har mottatt fra kjente humanister som støtter ham i hans sak.
- De Verbo Mirifico* kommer i andre opplag.

- Retts sak mot Reuchlins *Augenspiegel* i Mainz og Speyer. Reuchlin frifinnes på alle punkter. Likevel fortsetter dominikanerne i Köln å brenne Reuchlins bøker i offentligheten og de sender saken videre til paveretten i Rom.
- 1515 Reuchlin oversetter St. Athanasius' verk om salmene til latin under tittelen *S. Athanasius In Librum Psalmorum, nuper a Joanne Reuchlin integre translatus*.
- 1515-17 Ulrich von Hutten og Johann Crotus Rubeanus publiserer en samling satiriske og fiktive brev for å støtte Reuchlin: *Epistolae obscurorum virorum*.
- 1516 Den pavelige komité i Roma frikjenner Reuchlins *Augenspiegel*, men paven utsetter dommen.
- Anna Decker, Reuchlins andre kone, dør (1519?).
- 1516 Paulius Ricius oversetter og får publisert en forkortet utgave av Joseph Gikatillas *Sha'arey Orah* under tittelen *Portae Lucis*.
- 1517 *De Arte Cabalistica* blir publisert.
- Martin Luther henger opp sine 95 teser på kirkedøren i Wittenberg.
- 1518 Første utgave av *De accentibus et ortographia linguae hebraicae*.
- Ulrich von Hutten publiserer sin *Triumphus Capnionis* og Petrus Galatinus sin *De arcanis catholicae veritatis*.
- 1519 Oversetter Athanasius' *Om forskjellige spørsmål* under tittelen *Liber S. Athanasii de variis quaestionibus nuper e graeco in latinum traductus, Johanne Reuchlin interprete*.
- Illustrium virorum epistolae*.
- 1520 Paven fordømmer *Augenspiegel*, pålegger Reuchlin taleforbud angående saken og Reuchlin må betale saksomkostnadene.
- 1522 Reuchlin blir augustiner munk og ordineres til prest.
- Johannes Reuchlin dør 67 år gammel 30. juni og begraves i Stuttgart.
- Erasmus Rotterdamus skriver *Apotheosis Capnionis* til Reuchlins minne.

Appendiks 3: Reuchlins sefirotiske korrespondanser

Nummer/ <i>Sefira</i>	Bibelske Personer	Hebraiske Navn	Treenigheten	Tall og dets betydning	Andre Viktige referanser
1. Kronen/ <i>Keter</i>	-	<i>Eheyeh, Adonai Shalom</i>	Gud Faderen	441 <i>Emeth</i> =sannhet	Bevisstheten – nous.
2. Visdom/ <i>Chokmah</i>	-	<i>Yah, Y</i>	Gud Sønnen	32 Visdommens porter	Dom, Amen, vilje, hellighet, begynnelsen.
3. Forståelse/ <i>Binah</i>	-	H	Gud Den Hellige Ånd.	50 Forståelsens porter	Herren, ånden, sjelen, bønn, moderen, den store sabbat, dommens dag, den indre stemme.
4. Nåde/ <i>Chesed</i>	Abraham	<i>El</i>	-	-	Uskyldighet, øst, Michael, presten, hvite kledninger, sønnavinden.
5. Styrke/ <i>Geburah</i>	Isak	<i>Elohim</i>	-	-	Vest, Gabriel, natten, mot, det gylne alter, mørke, Metatron, opphavet til demonene.
6. Skjønnhet/ <i>Tiferet</i>	Jakob	<i>Eloha, V</i>	-	-	Livets tre, glede, den skrevne loven, høypresten, daggry, den himmelske Adam.
7. Seier/ <i>Netzach</i>	Moses	<i>Adonai Sabaot</i>	-	-	Den høye søylen [Jakin], profetisk syn.
8. Prakt/ <i>Hod</i>	Aaron	<i>Elohe Sabaoth,</i>	-	-	Boaz [den venstre søylen], Guds hærske, slangen, Guds lære, Kjeruben.
9. Fundamentet/ <i>Yesod</i>	Solomon	<i>Sadai</i>	-	-	Sion, den rettferdige, den levende Gud, den fullendte sabbat, kunnskapens tre, paktens bue, forløsningen, Davids kilde til profesi.
10. Kongeriket/ <i>Malkuth</i>	David	<i>Adonai, H</i>	-	-	Livet, den andre kjeruben, enden, Israels forsamling, <i>høysangens</i> brud, himmelens dronning, jomfru Israel, den muntlige loven, Solomons tempel, paktens ark, Guds porter.

BIBLIOGRAFI

Anonym (2001), *Poimandres*, i Gnostiske Skrifter, Verdens Hellige Skrifter.

Anonym, tilskrevet Eleazar fra Worms (2000): *Sepher Rezial Hemelach*, red. og oversettelse ved Steve Savedow. Samuel Weiser, Inc. York Beach, Maine.

Anonym, tilskrevet Moses de Leon (1984): *The Zohar, an English translation*, bind I-V, red. og oversettelse Harry Sperling og Maurice Simon. The Soncino Press, London.

Anonym, tilskrevet Moses de Leon (2004-2007): *The Zohar, Pritzker Edition*, bind I-IV, red. Arthur Green og oversettelse ved Daniel C. Matt. Stanford University Press, California.

Albets, Hildegard (1955): *Johannes Reuchlin 1455 – 1522 Festgabe seiner Vaterstadt Pforzheim zur 500. Wiederkehr seines Geburtstages*. Pforzheim.

Barrett, Rob (2001): *Johann Reuchlin, Philologist and Mystic: The Christian Rediscovery of Hebrew*, Regent College, Vancouver, British Columbia.

Beitchman, Philip (1998): *Alchemy of the Word: Cabala of the Renaissance*, State University of New York Press.

Blau, Joseph L. (1944): *The Christian Interpretation of the Cabala in the Renaissance*, Colombia University Press.

Brod, Max (1965): *Johannes Reuchlin und sein Kampf, eine historische Monographie*, W. Kohlhammer Verlag.

Broek, Roelof van den, og Wouter J. Hanegraaff (1998): *Gnosis and Hermeticism from Antiquity to Modern Times*, State University of New York Press.

Bultmann, Rudolf (2001): *Er forutsetningsløs eksegeser mulig?*, i "Hermeneutisk lesebok", Sissel Lægroid og Torgeir Shorgen, Spartacus (2001).

Burckhardt, Jakob (1990): *The Civilization of the Renaissance in Italy*, Penguin Books.

Burckhardt, Jakob (1903): *Renaissances kultur i Italien*, Universitetsboghandler G.E.C. Gad, Kjøbenhavn.

Busi, Giulio (2004): *The Great Parchment, Flavius Mithridates' Latin Translation, the Hebrew Text, and an English Version. The Kabbalistic Library of Giovanni Pico della Mirandola Vol. 1*, Nino Aragono Editore.

Cassirer, Ernst.(2000): *The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy*, Dover Publication, Inc.

Cassirer, Ernst (1956): *The Renaissance Philosophy of Man*, The University of Chicago Press.

- Celenze, Christopher S. (2001): "The search for ancient wisdom in early modern Europe: Reuchlin and the late ancient esoteric paradigm." *Journal of Religious History* 25: 115-133.
- Christ, Karl (1924): *Die Bibliothek Reuchlins in Pforzheim*, Otto Harrassowitz, Leipzig.
- Dan, Joseph (1998a): *Christian Kabbalah: From Mysticism to Esotericism*, hentet fra A. Faivre and W. J. Hanegraaff (eds.), *Western Esotericism and the Science of Religion*.
- Dan, Joseph (1998b): *Jewish Mysticism, The Middle Ages*, Jason Aronson Inc.
- Dan, Joseph (2006): *Kabbalah, A Very Short Introduction*, Oxford University Press.
- Dan, Joseph (1997): *The Christian Kabbalah, Jewish mystical books and their christian interpreters*, Harvard College Library.
- Dan, Joseph (1986): *The Early Kabbalah*, Paulist Press.
- Erasmus Rotterdamus (1983): *Fortrolige Samtaler*, Thorleif Dahls Kulturbibliotek, Aschehough.
- Ezra, Rabbi Ezra Ben Solomon (1999): *Commentary on the Song of Songs and other kabbalistic commentaries. Selected, Translated, and Annotated by Seth Brody*. Red. Arthur Green. Medieval Institute Publications, Kalamazoo Michigan, USA.
- Faivre, Antoine (1994): *Access to Western Esoterism*, State University of New York Press.
- Faivre, Antoine og Jacob Needleman (1995): *Modern Esoteric Spirituality*, The Crossroad Publishing Company.
- Farmer, S.A. (1998): *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486). The Evolution of Traditional, Religious and Philosophical Systems*, Medieval & Renaissance Texts & Studies.
- Ficino, Marsilio (1997): *Meditations on the Soul, Selected Letters of Marsilio Ficino*, Inner Traditions International.
- Fideler, David (1988): *The Pythagorean Sourcebook and Library*, Phanes Press.
- Forman, Robert K.C. (1990): *Introduction: Mysticism, Constructivism, and Forgetting*, Oxford University Press.
- Freedman, I. (1896): *The Silver Bowl* hentet fra *The Jewish Quarterly Review, Vol. 8, No. 3. (April 1896)*, 534-540.
- Friedman, Jerome (1983): *The Most Ancient Testimony, Sixteenth-Century Christian-Hebraica in the Age of the Renaissance Nostalgia*, Ohio University Press.
- Geiger, Ludwig (1875): *Johannes Reuchlins Briefwechsel, gesammelt und herausgegeben von Ludwig Geiger*. Tübingen, Litterarischer Verein in Stuttgart.

Geiger, Ludwig (1871): *Johannes Reuchlin, Sein leben und seine werke*. Leipzig, verlag von Dunker & Humblot.

Gikatila, Rabbi Joseph (1994): *Gates of Light, Sha'are Orah*, Altamira Press.

Green, Arthur (2004a): *A Guide to the Zohar*. Standford University Press, California.

Green, Arthur (2004b): *Introduction*, i "Zohar pritzker edition", Daniel C. Matt (red.) (2004).

Groth, Bente (2000): *Jødedommen*, Pax Forlag A/S.

Gundersheimer, Werner L. (1963): *Erasmus, Humanism, and the Christian Cabala*, hentet fra "Journal of the Warburg and Courtauld Institues," Vol. 26, No. 1/2 s. 38-52.

Halevi, Judah (1988): *The Kuzari, An Argument for the Faith of Israel*, Schocken Books.

Hansen, Jan-Erik Ebbestad (2000): *Den levende kjærlighets flamme*, Gyldendal Norsk Forlag.

Hansen, Jan-Erik Ebbestad (1985): *Jacob Böhme, Liv, tenkning, idéhistoriske forutsetninger*, Solum Forlag A/S.

Heertum, Cis van (2005): *Philosophia Symbolica, Johann Reuchlin and the Kabbalah*. Amsterdam.

Hutten, Ulrich von (1964): *Letters of Obscure Men*, University of Pennsylvania Press.

Idel, Moshe (1988): *Kabbalah: New Perspectives*. Yale University Press, New Haven and London.

Idel, Moshe (1993): *Introduction to the Bison Book Edition*, hentet fra "On the art of the kabbalah, De Arte Cabalistica", Johann Reuchlin, University of Nebraska Press (1993).

Jansen, H. Ludin (1971): *Plotin*, Torleif Dahls kulturbibliotek Aschehough.

Kaplan, Aryeh (1989): *Bahir*, Samuel Weiser, Inc.

Kapla, Aryeh (1982): *Meditation and Kabbalah*, Samuel Weiser, Inc.

Kaplan, Aryeh (1997): *Sefer Yetzirah*, Samuel Weiser, Inc.

Karr, Don (2007): *The Study of Christian Cabala in English*.

Katz, Steven T. (1978): *Language, Epistemology, and Mysticism*, Sheldon Press.

Kemp, Peter (1972): *Sprogets dimensioner*, Berlingske forlag København.

Knellessen, Wolfgang (2003): *Johannes Reuchlin – der Humanist*, Stuttgart.

Kristeller, Paul Oskar (1964): *Eight Philosophers of the Italian Renaissance*, Stanford University Press.

Kristeller, Paul Oskar (1979): *Renaissance Thought and Its Sources*, Columbia University Press.

Kristeller, Paul Oskar (1990): *Renaissance Thought and the Arts*, Princeton University Press.

Lossky, Vladimir (1978): *The mystical theology of the eastern church*, St. Vladimir's seminary press, Crestwood, New York.

Louth, Andrew (1981): *The origins of christian mystical tradition*, Oxford University Press.

Læg Reid, Sissel og Torgeir Skorgen (2001): *Hermeneutisk lesebok*, Spartacus Oslo.

Maimonides, Moses (1956): *The Guide for the Perplexed*, Dover Publications.

Masters, G. Mallery (1995): *Renaissance Kabbalah*, hentet fra "Modern Esoteric Spirituality, The Crossroad Publishing Company" red. Antoine Faivre & Jacob Needleman.

Mathers, S.L. (1997): *The Kabbalah Unveiled*, Samuel Weiser, Inc.

Mathers, S.L. (2000): *The Key of Solomon the King (Clavicula Salomonis)*, Samuel Weiser, Inc.

Pico, Giovanni della Mirandola (1998): *Oration on the Dignity of Man*, Regnery Publishing, Inc.

Pico della Mirandola, Giovanni [1487]: *Oratio de dignitate hominis*, transkribert av The Pico Project ved universitetene Brown og Bologna,

http://www.brown.edu/Departments/Italian_Studies/pico/index.html.

Pike, Nelson (1994): *Unio Mystica, an essay in phenomenology of mysticism*, Cornell University Press.

Rasmussen, Tarald og Einar Thomassen (2002): *Kristendommen, En historisk innføring*, Universitetsforlaget, Oslo.

Reuchlin, Johann (1993): *On the Art of the Kabbalah: De Arte Cabalistica*. University of Nebraska Press.

Reuchlin, Johannes (1511): *Augenspiegel*, Thomas Anshelm, Tübingen.

Reuchlin, Johannes (1998): *Johannes Reuchlin, Deutschlands erster Humanist, Ein biographisches Lesebuch*, red. og oversatt av Hans-Rüdiger Schwab, Deutscher Taschenbuch Verlag.

- Reuchlin, Johannes (1996): *Johannes Reuchlin Sämtliche Werke, Band I, 1, De Verbo Mirifico, Das wundertätige Wort (1494)*, Stuttgart – Bad Cannstatt.
- Reuchlin, Johannes (1995a): *L'Arte Cabbalistica*, red. og oversatt av Giulio Busi og Saverio Campanini. Opus Libri Firenze.
- Reuchlin, Johannes (1995b): *La Kabbale, De arte cabalistica, Introduction, traduction, notes par Francois Secret*, Archè edidit.
- Reuchlin, Johannes (2000): *Recommendation whether to Confiscate, Destroy and Burn All Jewish Books*, Paulist Press.
- Ricius, Paulus (1510): *In cabalistarum seu allegorizantium eruditionem isagogae*, Jacob Burgoffrancho, Pavia.
- Ricius, Paulus (1516): *Portae lucis: haec est porta Tetragrammaton, iusti intrabunt per eam*, Miller, Augsburg.
- Rummel, Erika (2002): *The Case Against Johannes Reuchlin: Religious and Social Controversy in Sixteenth-Century Germany*. University of Toronto Press.
- Scholem, Gersholm (1974): *Kabbalah*, A Meridian book, New American Library, New York.
- Scholem, Gersholm (1995): *Major Trends in Jewish Mysticism*, Schocken Books, New York.
- Scholem, Gersholm (1991): *Mystical shape of the Godhead*, Schocken Books, New York.
- Scholem, Gersholm (1996): *On the Kabbalah and its symbolism*, Schocken Books, New York.
- Scholem, Gersholm (1987): *Origins of the Kabbalah*, The Jewish Publication Society, Princeton University Press.
- Scholem, Gersholm (1997): *The beginnings of the Christian kabbalah*, hentet fra "The Christian Kabbalah, Jewish Mystical Books and Their Christian Interpreters", Joseph Dan (1997).
- Scholem, Gersholm (1963): *Zohar*, Schocken Books, New York.
- Scott, Walter (1993): *Hermetica*, Shambhala, Boston.
- Secret, Francois (1964): *Les Kabbalistes Chrétiens de la Renaissance*, Dunod.
- Sherwood, Yvonne & Kevin Hart (2005): *Derrida and Religion*, Routledge New York.
- Stace, Walter T. (1960): *Mysticism and Philosophy*, MacMillian Press Ltd.
- Tishby, Isaiah (2002): *The Wisdom of the Zohar*, bind I-III. The Littman Library of Jewish Civilization, Portland Oregon.

- Versluis, Arthur (1986): *The Philosophy of Magic*, Arkana Paperbacks.
- Walker P.D. (1975): *Spiritual & Demonic Magic, from Ficino to Campanella*, University of Notre Dame Press.
- Westcott, W.W. (1998): *Collectanea Hermetica*, Samuel Weister, Inc, York Beach, Maine.
- Willie, Jakob (1922): *Festschrift der Stadt Pforzheim zur Erinnerung an dem 400. Todestag Johannes Reuchlins*, Kommissionsverlag von Otto Riecker's Buchhandlung Pforzheim.
- Wirszubski, Chaim (1989): *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism*, The Israel Academy of Sciences and Humanities, Jerusalem.
- White, Hayden (2003): *Historie og fortelling, utvalgte essay*, Pax forlag Oslo.
- Wolfson, Elliot R. (2005): *Language, Eros, Being. Kabbalistic Hermeneutics and Poetic Imagination*. Fordham University Press, New York.
- Yates, Frances A. (2001a): *Modernitetens Okkulte Inspirasjon*, Pax Forlag A/S.
- Yates, Frances A. (2001b): *Occult Philosophy of the Elizabethan Age*, Routledge Classics.
- Zika, Charles (1976): "Reuchlin's De Verbo Mirifico and the Magic Debate of the Late Fifteenth Century." *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Vol. 39, s. 104-138.