



UPPSALA
UNIVERSITET

Farliga förbindelser?

Offerkult och intimitet i rabbiniska tolkningar av
Höga visan 4:16-5:1

Kristina Selen

Masteruppsats i Hebreiska bibelns exegetik
Höstterminen 2018, 30 hp
Handledare: Göran Eidevall

Teologiska fakulteten, Uppsala universitet

Innehållsförteckning

1. Introduktion.....	3
1.1 Inledning.....	3
1.2 Disposition.....	5
1.3 Syfte.....	6
1.4 Frågeställningar.....	7
1.5 Teori.....	7
1.6 Metod.....	9
1.7 Material och avgränsningar.....	11
2. Analys av tre rabbinska tolkningar av Höga visan.....	14
2.1 Rabbinsk hermeneutik och Höga visans receptionshistoria.....	14
2.2 Frågeställningar för analyserna.....	17
2.3 Targum Shir hashirim.....	18
2.4 Shir hashirim Rabbah.....	26
2.5 Seder Olam Rabbah.....	34
2.6 Jämförelser och sammanfattning.....	43
3. Tre aspekter av offerkulten.....	49
3.1 Inledning.....	49
3.2 Relation och reciprocitet.....	51
3.3 Närmanden och avvisanden.....	53
3.4 Äktenskap och begär.....	56
3.5 Sammanfattning.....	60
4. Avslutning.....	62
5. Bibliografi.....	64

1. Introduktion

1.1 Inledning

Rakt igenom biblisk text och rabbinsk litteratur, ända fram till nutidens bibelvetenskapliga forskning om offerkulten, går följande tanke likt en röd tråd: Gud och Israel är vigda åt varandra i ett äktenskapsliknande förbund, och offerkulten i templet är en av de mest konkreta illustrationerna av intimiteten i denna relation. Denna röda tråd, kopplingen mellan offerkult-relation-intimitet-förbund, går att se spunnen mellan de bibliska profeternas tal om Gud och Israels problemfyllda och intensiva äktenskap å ena sidan, och nutida antropologers och bibelvetares undersökningar av intimitet, reciprocitet och gåvogivande som vitala koncept i den israelitiska offerkulten å andra sidan. I den historiska väven är denna röda tråd dock som allra tydligast i den uppsjö av tidiga rabbinska texter som ger komplexa och ingående tolkningar av Höga visan med ständiga hänvisningar till offerkulten: den älskades röda mun liknas vid blodet på altaret i templet, brudgummens kyssar vid elden som Gud sänder att förtära offren, och brudens myrra vid rökelseoffret och brudens kropp vid templet. Just denna röda tråd eller kopplingen mellan dessa olika motiv är vad denna uppsats kommer att studera.

Denna koppling har för många läsare genom historien framstått som absurd – för vad har Höga visans vackra kärlekspoesi att göra med detaljerade beskrivningar, bud och anvisningar kring hur kohanim bör ta hand om olika typer av inälvor, vad som ska brännas och vad som ska ätas, och när vilket blod ska stänkas var? Att avvisa rabbinsk tolkningsmetod som alltför långsökt eller krystad var kanske vanligare vid den historisk-kritiska metodens inträde i bibelvetenskapen än det är nu, men få nutida kommentarer till Höga visan ger en förklaring till varför rabbinerna gör just de intertextuella kopplingar de gör.¹ Vill man ta den rabbinska metoden på allvar är det nödvändigt att undersöka varför Leviticus och Höga visan kopplas ihop – för valet är inte en tillfällighet.

Vidare har även offerkulten tidigare ofta bortförklarats på många sätt – som en blodig och primitiv form av tillbedjan som människorna till slut lärde sig av med, som en kult som fullbordades i och

1 Mer om detta i kapitel 2.1, om rabbinsk hermeneutik och Höga visans receptionshistoria.

med Jesu ankomst, eller ett sätt att begränsa våldet inom samhälle. Kristna, judiska och sekulära forskare har på dessa vis försökt att förstå vad som skedde då offerkulten upphörde vid templets förstörelse men en stor andel av de kanoniserade bibeltexterna utgjordes fortsatt av detaljerade anvisningar för hur kulten ska skötas. För ett bibliskt och rabbinskt tankesätt utgör tempelkulten i Jerusalem den absoluta knutpunkten mellan himmel och jord, och denna uppfattning varken står eller faller med templet som fysisk byggnad. Det är i offerkulten som Gud är som allra närmast; den är därmed den allra mest intima kommunikationen med det heliga som är möjlig. Helighet, *qedusha*, har både en materiell och en geografisk dimension, och Jerusalems tempel och dess kult utgör centrum i denna. Den israelitiska guden var knappast mer eller mindre blodtörstig än den kristna, och den kultiska praktikens centralitet kan inte bortförklaras med att israeliterna till slut nått tillräckligt stora evolutionära framsteg för att förstå att man kan dyrka Gud på andra sätt.

Guy Stroumsa skriver i *The End of Sacrifice* om den ”religiösa revolutionen” som tog plats vid övergången från grekisk/romersk religion där offerkult var centralt, till kristendom/rabbinsk judendom/islam som saknar detta element, att ”[o]f all these religious systems, Judaism alone survived and was able to reconstitute itself, but at the price of radical transformation”, eftersom judendomen hade ”an implicit medium of change, the leaven of interiorization”.² Har man detta i åtanke – tillsammans med det faktum att det redan vid år 70 fanns en stor judisk diaspora för vilken offerkulten inte var en central praktik alls – blir det mer förståeligt varför kulten faktiskt kunde ersättas med t.ex. en utvecklad bönepraktik, studier och goda gärningar. I båda dessa praktiker var intimitet med Gud ett centralt element. Denna uppsats hävdar att det i rabbinsk midrash finns ett spår kvar av ett äldre synsätt på offerkulten, antagligen från andra templets tid, och att detta spår framträder extra tydligt i samband med tolkningar av Höga visan.

Bakgrunden till valet av detta ämne är ett intresse för och en vilja att förstå den bibliska offerkulten bättre, och framförallt hur den såg ut ur ett rabbinskt perspektiv. I det rabbinska materialet som denna uppsats kommer att studera ser man hur offerkulten får spela en så central roll i relationen mellan Gud/brudgummen och Israel/bruden, och redan här börjar en saknad pusselbit falla på plats. Utgår man från att offerkulten i Jerusalem under biblisk och rabbinsk tid sågs som det mest intima umgänget med Gud som Israel kunde ha finns det få ting som bättre illustrerar denna uppfattning än att använda Höga visan för att utlägga texter om offerkulten. En sådan tolkning av Höga visan tar

² Guy G. Stroumsa, *The End of Sacrifice: Religious Transformation in Late Antiquity* (Chicago: The University of Chicago Press, 2009), 5.

ställning i två frågor: den ger tyngd åt förbundet och betydelse åt templet, och konstaterar att offerkulten inte var någon kompromiss från Guds sida. Att se offerkulten som ett resultat av en intim relation och reciprocitet som en central aspekt av denna relation öppnar också dörren för att lättare kunna förstå fenomenet avvisade offer som en tänkbarhet snarare än en absurditet. Ett avvisat offer där givaren följt alla regler mottagaren ställt upp till punkt och pricka framstår otänkbart eller åtminstone ologiskt om offerkulten endast är en fråga om temporärt handelsprotokoll mellan två neutrala parter. Väljer man istället att tala om offerkulten som ett försök till intimitet med Gud, finns ingen lika tydlig garanti för att Gud ska ta emot människans offer trots att hon följt reglerna. Istället finns det då också utrymme att tala om nyckfullhet, avvisande och mottagande som den typ av spontana reaktioner som ofta finns i intima relationer, men knappast förväntas i en protokollstyrd och affärsmässig transaktion. Risken att bli avvisad är lägre om man följer de spelregler Gud har gett, men som i andra kärleksrelationer finns det inte några garantier här heller.

Sammanfattningsvis, så hävdar denna uppsats att det i rabbinsk midrash finns ett spår kvar av en tidigare, biblisk syn på offerkulten, och att detta spår framträder extra tydligt i samband med tolkningar av Höga visan. Genom att följa detta spår, det vill säga kopplingen mellan offerkult-relation-intimitet-förbund, och se hur den kommer till ytan i rabbinsk, och till viss del biblisk, litteratur har denna uppsats som mål att få fram en förklaring till detta fenomen som varken bygger på ett bortförklarande av offerkultens centralitet och dess innebörd, eller på en alltför grund förståelse av rabbinsk hermeneutik.

1.2 Disposition

Förutom inledningskapitlet består denna uppsats av ett andra och ett tredje kapitel. I det andra kapitlet återfinns först en diskussion kring rabbinsk tolkningsmetod och Höga visans receptionshistoria, och sedan uppsatsens huvuddel. Denna utgörs av en djupgående analys av tre utvalda rabbinska texter i min översättning; den arameiska *Targum Shir hashirim*, i *Shir hashirim Rabbah*, samt i *Seder Olam Rabbah*, som alla tolkar relationen mellan bruden och brudgummen i Höga visan 4:16-5:1 utifrån offerkulten. Detta kapitel består nästan uteslutande av textanalys, vilket förklarar den relativt genomgående avsaknaden av referenser till sekundärlitteratur. Det tredje kapitlet fokuserar istället på att göra en inventering av teoretiska perspektiv på offerkulten i modern

bibelvetenskaplig och antropologisk forskning samt på att gå i dialog med dessa perspektiv. Relevanta perspektiv från denna inventering används sedan som tolkningsnycklar för att förstå resultaten av analyserna av de rabbiniska texterna. De slutsatser som dragits återfinns i en genomgång i slutet av varje kapitel, snarare än i avslutningen som mer har karaktären av en epilög.

1.3 Syfte

Syftet med denna uppsats är att undersöka det fenomen som kopplingen mellan offerkult-relation-intimitet-förbund utgör i rabbinisk text. Mer specifikt är syftet att analysera på vilket sätt detta fenomen visar sig i tre utvalda rabbiniska tolkningar av Höga visan 4:16-5:1, samt hur teoretiska perspektiv från modern bibelvetenskaplig och antropologisk litteratur kan hjälpa till att förstå det. De senaste årtiondena har mycket bibelvetenskaplig forskning om offerkulten i hög grad kretsat kring begrepp som *reciprocitet* och försökt förstå kulten utifrån ett *relationellt* perspektiv. Kanske kan denna syn i någon utsträckning länkas till den uppfattning rabbinerna verkar ha haft om kulten? Och kanske är detta en uppfattning som faktiskt har sina anor i biblisk tid? Till exempel så spelar den äktenskapliga metaforen en central roll både hos bibliska profeter och hos rabbinerna när de talar om relationen mellan Gud och Israel. Rabbinerna tolkade allt från kalenderår och högtider till bibelböcker inom ramen för detta äktenskap, och använder ofta bilden i liturgiska och midrashiska texter – är det då inte logiskt att även offerkulten tolkades med äktenskapet och relationen som centrala bilder av rabbinerna?

Ett annat centralt ämne som framförallt antropologisk forskning bidragit med, och som denna uppsats har till syfte att inkorporera i förståelsen av de utvalda rabbiniska texterna, är distinktionen mellan begrepp som *qedushah* ("helighet"), och *hol* ("profant"), *tumah* ("orenhet") och *taharah* ("renhet"). I en relation där de två parterna, Gud och människa, mer eller mindre ständigt befinner sig i så pass olika "domäner" innebär förstås att varje försök till möte – t.ex. genom offerkulten – kommer att vara kantat av risker, eftersom människan behöver flytta ett föremål (det som ska offras) från en domän till en annan. För att kunna uppfylla syftet kommer denna uppsats alltså att inte bara göra en grundlig analys av de utvalda rabbiniska texterna i kapitel två, utan även undersöka framförallt dessa två teoretiska perspektiv i modern bibelvetenskap och antropologi, och sedan använda dem som tolkningsnycklar för att låsa upp de rabbiniska texterna ytterligare.

1.4 Frågeställningar

För att förstå det fenomen som kopplingen mellan offerkult-relation-intimitet-förbund utgör och analysera hur det visar sig i de tre utvalda rabbinska tolkningarna av Höga visan 4:16-5:1, kommer denna uppsats att ha både ett antal övergripande frågeställningar och tre grupper av specifika sådana just för textanalyserna i det andra kapitlet. De grundläggande generella frågeställningarna som ligger bakom initiativet till denna undersökning är: Varför ser detta fenomen ut som det gör? Exakt vilken roll får offerkulten i rabbinernas tolkning av Höga visan 4:16-5:1: Blir den en metafor för något inom äktenskapet, förbundet eller relationen? I så fall, vilken? Är rabbinernas hopkopplande av offerkult och Höga visan ett utslag av att försöka rädda en text som i bokstavlig mening är för erotisk, eller är det ett utslag av att bygga vidare på en redan existerande förståelse av offerkulten? Vad händer när man kombinerar nutida forskning kring offerkulten utifrån begrepp som reciprocitet och intimitet med de rabbinska tolkningarna av Höga visan 4:16-5:1?

För det andra kapitlets undersökning av hur Höga visan 4:16-5:1 tolkas i den arameiska *Targum Shir hashirim*, *Shir hashirim Rabbah* och *Seder Olam Rabbah* finns tre grupper av mer specifika analysfrågor, som kommer att ställas punktvis till varje text. Dessa återfinns i metoddelen (1.6) då de utgör en viktig del av analysmetoden. Eftersom det tredje kapitlet arbetar med en helt annan typ av material än det andra kapitlet ser också de detaljerade frågeställningarna för detta kapitel annorlunda ut. De utgör med andra ord inte analysmetoden på samma sätt som det andra kapitlets frågeställningar gör, och återfinns därför i inledningen (3.1) till det tredje kapitlet.

1.5 Teori

Intertextualitet är den avgörande teoretiska grunden för analysen av de tre rabbinska texternas tolkningar av Höga visan 4:16-5:1. Som Daniel Boyarin påpekar i *Intertextuality and the Reading of Midrash* är intertextualitet inte ett karaktärsdrag hos vissa texter till skillnad från andra, utan är snarare en inneboende ”egenskap” hos all litterär text.³ Begreppet intertextualitet avspeglar ofta, enligt Lina Sjöberg,

³ Daniel Boyarin, *Intertextuality and the Reading of Midrash* (Indianapolis: Indiana University Press, 1990), 14.

. . . alltsedan Michail Bachtin och Julia Kristeva, en språksyn som går ut på att allt språbruk fungerar kommunicerande och reagerande i förhållande till det som varit, det som är och det som ska komma. . . . Intertextualitet har att göra med att språket inte kan skiljas från de idéer och associationer som språket ger upphov till.⁴

Om detta är ett faktum angående alla typer av texter, hur mycket mer är det då inte fallet i rabbinsk litteratur! Tar man den arameiska *Targum Shir hashirim* som exempel, kan läsaren snabbt upptäcka att denna text inte bara bygger sin kronologiska berättelse på en annan text (Höga visan), men också på ett myller av andra bibliska och judiska texter då den berättar hela Israels historia samtidigt som den tolkar Höga visan. Likaså *Shir hashirim Rabbah* och *Seder Olam Rabbah* är fyllda av intertexter; allusioner och referenser görs om och om igen till begrepp, händelser, datum och platser från andra texter. Många bibelvetare är idag överens om att den intertextualitet som återfinns i rabbinska texter snarast är en vidareutveckling av ett karaktärsdrag i bibeltexterna.⁵ Om detta skriver Boyarin:

Rather than seeing midrashic departures from what appears to be the “simple” meaning of the local text as being determined by the needs of rhetoric and propaganda and rooted in the extratextual reality of the rabbinic period, or as being the product of the creative genius of individual rabbis wholly above time and social circumstance, I suggest that the intertextual reading practice of the midrash is a development (sometimes, to be sure, a baroque development) of the intratextual interpretive strategies which the Bible itself manifests. . . . The intertextuality of midrash is thus an outgrowth of intertextuality within the Bible itself.⁶

Utifrån denna förståelse av rabbinska tolkningsmetoder kommer en stor del av denna uppsats arbete att gå ut på att plocka isär allusioner, reda ut referenser och försöka förstå vilken intertextuell värld dessa tolkningar lever i. För först när en förståelse för detta karaktärsdrag hos de rabbinska texterna är nådd, kan man börja ana vad texterna verkar säga om det motivkomplex som tidigare nämnts: kopplingen offerkult-relation-intimitet-förbund. Utan en djupgående förståelse för intertextualiteten är det alltför lätt att avfärda dessa rabbinska texter som ett desperat försök att genom rentvättning göra Höga visan värd sin kanoniserade status. En mer specifik insikt i rabbinsk tolkningsmetodik är

4 Lina Sjöberg, *Genesis och Jernet. Ett möte mellan Sara Lidmans Jernbaneepos och bibelns berättelser* (Malmö: Gidlunds förlag, 2006), 27.

5 Michael Fishbane skriver också utförligt om detta i “Types of Biblical Intertextuality”, *Congress Volume. Oslo 1998* (red. A. Lemaire och M. Saebo, Leiden: Brill, 2000), 39-45.

6 Boyarin, *Intertextuality*, 15.

också grundläggande för att dessa analyser ska kunna genomföras; i inledningen till kapitel två finns en noggrann genomgång av detta.

Det är även värt att nämna under denna rubrik att det tredje kapitlet i denna uppsats främst består av en genomgående diskussion av utvalda teoretiska perspektiv på offerkulten i modern forskning. Här återfinns alltså en diskussion kring hur några utvalda teoretiska perspektiv på offerkulten kan användas för att bättre förstå de rabbiniska texterna som analyserats i kapitel två. De teoretiska perspektiv jag har valt att gå i dialog med kan sammanfattas kort på följande vis. Sedan Marcel Mauss skrev sin *Essai sur le don* (engelsk titel: *The Gift*) 1925 har *reciprocitet* och *gåvogivande* varit centrala teoribildningar för sociologin, men även numera för bibelvetenskapens förståelse av offerkulten. Även Émile Durkheims teori kring *sacred contagion* ("helig smitta" eller "heligt smittande"), har senare utvecklats av både antropologer och bibelvetare med intresse för helighet, renhet, fara och intimitet. Slutligen har den israeliska sociologen Eva Illouzs teori om mänskliga ritualer kring kärlek, uppvaktande och intimitet mycket att ge när den sätts i detta sammanhang. Avivah Gottlieb Zornbergs texter om rabbinisk hermeneutik, psykoanalys och bibelvetenskap har bidragit med ett mycket intressant exempel på hur man i modern tid kan integrera dessa olika perspektiv för att nå en djupare förståelse av det bibliska fenomen man studerar. Min diskussion av dessa teoretiska perspektiv i kapitel tre blir med andra ord avgörande för uppsatsens slutgiltiga förståelse av rabbinisk syn på offerkulten och relationen mellan Gud och Israel.

1.6 Metod

Metoden för den textanalys som utgör uppsatsens huvuddel är semantisk-lexikografisk analys av det rabbiniska materialet. Genom att göra en semantisk och lexikografisk analys blir det möjligt att ta fasta på viktiga och återkommande begrepp, se vilka termer som hamnar i fokus och hur de kopplas till andra termer, samt att få grepp om texternas språk. Med hjälp av följande tre grupper av frågeställningar kommer analyserna alltså delvis att få formen av noggranna undersökningar av texten ord för ord. För undersökningen av hur Höga visan 4:16-5:1 tolkas i den arameiska *Targum Shir hashirim*, *Shir hashirim Rabbah* och *Seder Olam Rabbah* kommer dessa att ställas punktvis till varje text.

1) Den första gruppen av frågor angår rabbinsk syn på offerkulten: vad exakt sägs om offerkulten i denna tolkning av Höga visan? Vad i Höga visan får symbolisera offerkulten och varför? Blir offerkulten en allegori för något speciellt, för ett visst tillfälle eller en viss dynamik i relationen mellan Gud och Israel? Vad säger det i så fall om den rabbinska synen på kulten?

2) Den andra gruppen av frågor gäller språkliga detaljer. Finns det specifika ord, motiv eller formuleringar i Höga visan som återkommer i den rabbinska tolkningen? Kopplas dessa ord till något specifikt i offerkulten? Varför? Säger detta urval av ord eller formuleringar något om rabbinernas uppfattning av kulten, och i så fall vad? Finns det någon förklaring till varför rabbinerna har intresserat sig just för det?

3) Den tredje och avslutande gruppen av frågor går in på det relationella området, och undersöker om och hur Höga visan används av rabbinerna för att porträttera relationen mellan Gud och Israel. Hur ser denna relation ut i så fall? Är den romantisk, erotisk, platonsk, eller kanske snarare den typ av relation en vasall har till sin kung? Skapas det någon koppling mellan hur relationen Gud-Israel ser ut i offerkulten, och hur relationen brudgummen-bruden ser ut i Höga visan?

I likhet med vad Sjöberg skriver i *Genesis och Jernet* utgör intertextualitet även i denna uppsats forskningsobjektet snarare än metoden.⁷ Intertexterna är vad som blir studieföremål för analysen, eftersom de är meningsbärande, i enlighet med Michael Fishbanes ord:

[I]ntertextuality is the core of the canonical imagination; that is, it is the core of the creative imagination that lives within a self-reflexive culture shaped by an authoritative collection of texts. The main reason for this is that a canon (or whatever sort) presupposes the possibility of correlations among its parts, such that new texts may imbed, reuse, or otherwise allude to precursor materials – both as a strategy for meaning-making, and for establishing the authority of a given innovation. Put in a nutshell, I would say that intertextuality is a form that literary creativity takes when innovation is grounded in tradition.⁸

Att beskriva intertextualitet som kärnan i rabbinernas kreativa arbete är träffande. Det är trots allt i parallellerna mellan Höga visan och offerkulten som den innovativa tolkningen, grundad i tradition, uppstår. Genom att göra en noggrann lexikografisk-semantisk analys som ställer alla ovanstående

⁷ Sjöberg, *Genesis och Jernet*, 27.

⁸ Fishbane, "Types of Biblical Intertextuality", 39.

analysfrågor blir det möjligt att synliggöra, undersöka och förstå de intertextuella kopplingar som de tre utvalda rabbinska gör.

1.7 Material och avgränsningar

Den rabbinska litteraturen från den senantika perioden är enorm och spretig. Ett av målen med valet av primära källor för denna undersökning har varit att behålla något av denna bredd, samtidigt som det också varit viktigt att hitta gemensamma nämnare hos texterna. Det sammanhållande elementet utgörs av att alla tre texter tolkar just Höga visan 4:16-5:1 med referenser till offerkulten, i någon form av kronologiskt sammanhang. Höga visan 4:16-5:1 visade sig vara ett strategiskt bra val då dessa verser dels utgör en naturlig dramaturgisk höjdpunkt, och dels då det verkar finnas ett kluster av kultrelaterade tolkningar just här. Ett försök att täcka in något av bredden har gjorts genom att välja texter från olika tidsperioder: *Seder Olam Rabbah* dateras till den tannaitiska perioden (andra templets tid fram till början av 200-talet v.t., ungefärligt), *Shir hashirim Rabbah* till den amoraitiska (200-500 v.t.) och den arameiska *Targum Shir hashirim* dateras vanligtvis till talmudisk tid eller tidig medeltid.

Targum Shir hashirim, eller den arameiska targumen till Höga visan, är alltså den yngsta av de tre utvalda texterna. Genremässigt tillhör den de arameiska översättningar av bibeltexter som troligtvis användes för utläggning, förklaring och översättning i synagogor och i undervisning, men har också ett udda och intressant karaktärsdrag i och med att den inte bara utlägger och översätter Höga visans text, utan dessutom ger ett kronologiskt och detaljerat narrativ inbakat i utläggningen. Det är alltså möjligt att se två tydliga lager i texten: dels en översättning av Höga visan från hebreiska till arameiska, och dels en kronologiskt uppbyggd berättelse om Israels historia från uttåget ur Egypten till andra templets förstörelse. Targumen är skriven i talmudiska Israel eller Babylon mellan 400-800 v.t.; eftersom den använder arabiska termer t.ex. för stenarna på den bröstplåt som *kohen gadol* bär, är det rimligt att anta att ändringar eller tillägg gjorts under den muslimska perioden.⁹ Intressant nog har denna targum historiskt sett blivit mycket omtyckt, då den finns översatt till ladino, jiddisch, judeo-arabiska, flertalet moderna europeiska språk med flera.¹⁰

9 Marvin H. Pope, *Song of Songs, Anchor Bible 7C* (New York: 1977), 93.

10 Sefaria, 2018, https://www.sefaria.org/Aramaic_Targum_to_Song_of_Songs?lang=bi, hämtad 2018-12-30.

Shir hashirim Rabbah tillhör den amoraitiska samling av aggadiska midrasher som i övrigt innehåller utläggningar av Genesis, Leviticus och de fem *megillot*.¹¹ Denna samling verkar ha redigerats i Palestina, antagligen i Galileen, då språket är rabbinsk hebreiska och galileisk arameiska med en stor mängd grekiska låneord, och dateras till någonstans mellan redigerandet av Talmud Yerushalmi (ca. 400 v.t.) och den arabiska erövringen (ca. 640 v.t.). Just materialet i *Shir hashirim Rabbah* verkar komma från de första tre århundrandena v.t., men texterna verkar ha sammanställts och redigerats vid ungefär samma tid som resten av denna midrashesamling.¹² *Shir hashirim Rabbah* består av utläggningar av Höga visans text, i form av midrasher vers för vers. Metoden för dessa midrasher är framförallt allegoriserande tolkning, vilket kommer att diskuteras i detalj i inledningen till kapitel två.

Seder Olam Rabbah är det äldsta verket av dessa tre. Genremässigt är det en kronologisk redogörelse i trettio kapitel för den israelitiska/judiska historien, från världens skapelse till utombibliska händelser som Bar Kochbah-upproret. När Höga visan nämns i denna text är det alltså oftast för att illustrera eller hänvisa till någon historisk händelse; just Höga visan 4:16-5:1 används intressant nog för att illustrera instiftandet av offerkulten i uppenbarelsetältet. Rabbi Yoḥanan (200-talet v.t., Palestina) tillskrev rabbi Yose (andra halvan av 100-talet v.t.) *Seder Olam Rabbah*, vilket skulle innebära att verket rent tidsmässigt är tannaitiskt. Enligt Chaim Milikowsky hänvisar också annan tannaitisk litteratur till *Seder Olam Rabbah* – kanske är det faktiskt R. Yose som redigerat och kommenterat en existerande text och gett den dess nuvarande form.¹³ Säkert är i alla fall att den form av *Seder Olam Rabbah* vi har tillgång till kan dateras till den andra halvan av 100-talet v.t. Med andra ord utgör urvalet av rabbinska texter för denna uppsats en samling senantika dokument, med spridning vad gäller genre och datering, men en grundläggande likhet i det att de alla tre brukar Höga visan 4:16-5:1 för att tala om offerkulten i relationella termer.

En nödvändig avgränsning har varit att inte alls fokusera på textkritik eller redaktionskritik. Med tanke på de intressanta överlappningar i motiv och tolkning som de valda texterna uppvisar vore detta säkerligen en tillämpbar metod, men detta ämne är inte fokus här. På många ställen är det

11 Eyal ben-Eliyahu, Yehudah Cohn, Fergus Millar, *Handbook of Jewish Literature from Late Antiquity, 135-700 CE* (Storbritannien: Oxford University Press, 2016), 79.

12 ben-Eliyahu, Cohn, Millar, *Handbook*, 88.

13 ben-Eliyahu, Cohn, Millar, *Handbook*, 140.

tydligt att texterna antingen har en gemensam källa, eller i viss utsträckning har lånat av varandra, men att följa detta förlopp är en uppgift som får sparas till ett framtida tillfälle.

2. Analys av tre rabbiniska tolkningar av Höga visan

2.1 Rabbinisk hermeneutik och Höga visans receptionshistoria

Höga visan har en lång och intressant receptionshistoria, i vilken den rabbiniska hermeneutiken spelar en tydlig roll. Eftersom de tre utvalda texterna ur *Targum Shir hashirim*, *Shir hashirim Rabbah* och *Seder Olam Rabbah* alla använder en liknande tolkningsmetod, karakteristisk för den rabbiniska traditionen, är det viktigt att säga några ord om detta innan analyserna påbörjas. Denna typ av tolkningar är mycket fria i både innehåll och tanke, och de paralleller som dras mellan texten som tolkas och en annan text eller idé är ofta hisnande. De utvalda texterna kommer att ge rika exempel på detta: en bikaka blir till en del av offerdjurets inälvor, mötet mellan en gudom och ett folk blir till brudens och brudgummens hemliga träff mitt i natten. Parallellt med denna frihet följer rabbinerna dock ofta utgångstexten bokstav för bokstav och är mycket noggranna med att undersöka varje tänkbar betydelse som kan ligga gömd i allt från de hebreiska bokstävernas form till ett visst grammatiskt undantag, en felskrivning eller ett utstickande ordval. Trots att tolkningarna kan verka extravaganta eller långsökta följer de alltså en mycket tydlig form, och lyckas därmed förmedla ett lika tydligt budskap. Dessa två kvaliteter – att associera mycket fritt mellan symbolen och det symboliserade, men samtidigt hålla fast vid textens bokstav, och därmed skapa ett längre och sammanhängande narrativ – kännetecknar en allegoriserande tolkning.¹⁴ Textens mest uppenbara mening ses som långt ifrån den enda, men i och med att uttolkaren måste förhålla sig till textens bokstav finns det också många begränsningar som avgör vad som är en rimlig tolkning.

Abraham Joshua Heschel skrev utförligt om rabbinisk hermeneutik i sin *Heavenly Torah as Refracted through the Generations*. Om rabbi Akiva, denna tolkningsmetods mästare, skriver han: ”Rabbi Akiva, who extracted from every jot and tittle in the text piles and piles of *halakhot*, believed it impossible that there be in the Torah a single superfluous word or letter. Each word, each letter issues the invitation: ’Interpret me!’”¹⁵ Bibeltexten ses helt enkelt som locket till en

14 Umberto Eco skriver ingående om detta i kap. 4.4 i *Semiotics and the Philosophy of Language* (Bloomington: Indiana University Press, 1984).

15 Abraham Joshua Heschel, *Heavenly Torah: As Refracted through the Generations* (red. & övers. Gordon Tucker, London: Bloomsbury, 2007), 47.

skattkammare, och uttolkarens uppgift är att lyckas lyfta på detta lock på rätt sätt.¹⁶ Traditionell rabbinisk hermeneutik har en modell, *pardes*, för hur en text kan tolkas på fyra olika nivåer.¹⁷ Även om begreppet för denna modell är tidigt medeltida och det därmed har ett senare tillkomstdatum än åtminstone *Seder Olam Rabbah* och *Shir hashirim Rabbah*, är det ändå relevant att nämna i detta sammanhang. Ordet *pardes* ("paradis", eg. trädgård) är en akronym för *peshat*, *remez*, *derash* och *sod*. En texttolkning som är *peshat* tar fram den uppenbara, raka och bokstavliga meningen, medan en som är *remez* letar efter ledtrådar till den gömda, allegoriska meningen hos texten. *Derash* syftar på en tolkning som söker en jämförande, midrashisk betydelse hos texten, t.ex. genom att ta fram en bra liknelse. Den sista varianten, *sod*, syftar på en tolkning som tar fasta vid textens "hemliga" mening, den som bara ges genom gudomlig inspiration eller uppenbarelse snarare än genom läsning. Det är hjälpsamt att ha dessa fyra varianter i bakhuvudet när man tar sig an de tre textutdragen nedan, då det är möjligt att hävda att det finns exempel på åtminstone de tre första typerna. Den rabbiniska hermeneutiken är alltså delvis en allegoriserande tolkningsmetod, och resultatet blir tolkningar som kännetecknas av en paradoxal kombination av bundenhet till texten och frihet i tanken. Just denna hermeneutik är en av många anledningar till varför parallellerna mellan Höga visan och offerkulten blir så pass intressant och fruktsam att studera. Enligt den fyrdelade *pardes*-metoden florerar parallellerna på flera olika nivåer samtidigt: i allt från språkliga detaljer, till övergripande liknelser, till djupgående resonemang som bara antyds.

Denna slags allegoriserande tolkningsmetod fick oförtjänt dåligt rykte i och med den moderna bibelvetenskapens inträde, då den i kontrast till en historisk-kritisk metod som söker bibeltextens "egentliga" mening ofta sågs som ett exempel på ett ovetenskapligt och orimligt sätt att förstå bibeltexten på. Ett exempel på detta är H.H. Rowleys artikel "The Interpretation of the Song of Songs", skriven 1937 för *The Journal of Theological Studies*, som detaljerat går igenom olika tidiga judiska och kristna allegoriserande tolkningar av Höga visan, för att sedan konstatera följande:

There have, however, been many strange extravagances of interpretation in all schools of allegorists, and the bold sensuousness of the figures of the Song has been transmuted in the hands of the allegorists into the vehicle of their own ideas. . . . Enough has been said to indicate what a wide field for fancy the method opened up, and how impossible it is by this means to reach any agreement as to what the Song really meant.¹⁸

¹⁶ Kapitel 2, s. 47-64, i Heschel, *Heavenly Torah* är av speciellt intresse för just detta ämne.

¹⁷ Se t.ex. <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/12060-peshat>, 2019-01-09.

Problemet är alltså, i hög grad, att en allegoriserande tolkning aldrig kommer kunna ta reda på vad Höga visan ”egentligen betydde”. Synen på rabbinsk hermeneutik har som tur är ändrats mycket med tiden, och få avfärdar receptionshistoria på detta sätt nu för tiden, men det är ändå nödvändigt att poängtera att även om en allegoriserande tolkning kanske är längre från en korrekt förståelse av just Höga visan än vad en historisk-kritisk tolkning är, så kan det faktiskt vara så att rabbinerna i sin allegori traderar en syn som funnits tidigare. När de länkar ihop denna erotiska text med offerkultens roll i relationen mellan Israel och Gud säger de framförallt något om synen på offerkulten som kan vara värt att lyssna på även för den historisk-kritiskt intresserade forskaren. Roland E. Murphy skriver 1990 om allegoriserande tolkningar i sin kommentar till Höga visan:

Whether these principles are true or false from a modern perspective is not the primary issue. If such judgments are to be made, they should be preceded by an effort to understand the why and the how of our exegetical forebears. Moreover, the course of this history underscores an important lesson: the effect of theological presuppositions and cultural assumptions on the work of every interpreter, even a contemporary one who may take pride in a strictly literal and historical-critical approach.¹⁹

Även om det finns en annan inställning till rabbinska tolkningsmetoder i bibelvetenskapen idag, verkar det i viss utsträckning fortfarande vanligt att förklara det faktum att Höga visan varit föremål för omfattande allegoriserande läsning från både judiskt och kristet håll som ett resultat av att de tidiga judiska och kristna tänkarna helt enkelt inte kunde hantera det erotiska innehållet, så att den åtminstone budskapsmässigt skulle bli rumsren nog att inkluderas i kanon. I *Anchor Bibles* kommentarserie, 1977, skriver Marvin H. Pope följande om tidiga kristna tolkningar av Höga visan:

Thus from the early days of the Church, Solomon’s salacious Song, which at first blush tended to appeal to the pernicious pruriency of men, women, and children, had to be interpreted in a way that would eliminate the evil impulse and transform and spiritualize carnal desire into praise of virginity and celibacy and sexless passion of the human soul and/or the Church for God, and of God’s response in kind. This was accomplished by means of allegorical interpretation in much the same way that the Greek philosophers had managed to change the lusty gods of Homer and Hesiod into spiritual ideals.²⁰

18 Harold Henry Rowley, “The Interpretation of the Song of Songs”, *The Journal of Theological Studies* (vol.38, no. 152, 1937), 342-344.

19 Roland E. Murphy, *The Song of Songs: A Commentary on the Book of Canticles or the Song of Songs, Hermeneia: A Critical and Historical Commentary on the Bible* (Minneapolis: Fortress Press, 1990), 11-12.

20 Marvin H. Pope, *Song of Songs, Anchor Bible 7C* (New York: Yale University Press, 1997), 114.

Denna uppsats utgår från att ett sådant antagande är inkorrekt, oavsett om det gäller den tidiga kristna eller judiska tolkningstraditionen. Som tidigare nämnts är allegoriserande tolkning ett genomgående drag i den rabbiniska hermeneutiken; det är en metod som ständigt används, och inte något man drar fram för att handskas med en ”problematisk” text. Den läsare som är bekant med talmudisk litteratur om *halachah* kring sex, äktenskaplig samlevnad, *niddah* och liknande vet också med sig att de tidiga rabbinerna inte var några kräsmagade puritaner. Likaså finns flertalet exempel på biblisk litteratur där Guds och Israels relation beskrivs i äktenskapliga termer. Det går helt enkelt inte att bortförklara en hel tolkningstradition genom att kalla den en ”exercise in pathological rejection of human sexuality”, för att använda Murphys ord.²¹ Man bör vara försiktig med att tillskriva antika eller senantika texter en modern sexualmoralistisk syn.

Denna uppsats vill närma sig den allegoriska tolkningen på ett sätt som, trots goda intentioner, sällan görs i receptionshistoriska studier av Höga visan. Jag vill ta fasta på en särskild aspekt av den rabbiniska hermeneutikens möte med Höga visan: fokuseringen på offerkulten. Det man kan läsa om i majoriteten av receptionshistoriska texter om Höga visan är att den allegoriska tolkningen gör Höga visan till en relation mellan Gud och Israel, istället för en erotisk relation mellan två människor, och att relationen mellan brudgummen och bruden överförs till förbundet, men sällan läggs någon större vikt vid allegoriernas detaljer. De ständiga kopplingarna till tempel, offer och kult görs av en anledning, och diskuterar man inte denna anledning framstår offerkulten som en nästan godtycklig konsekvens av den allegoriska överföringen. Denna uppsats hävdar att omnämnandet av offerkulten är central, att den förståelse av kulten som de rabbiniska texterna uppvisar anknyter till en tidigare syn, och att det är just genom denna syn som den här typen av tolkningar av Höga visan har kunnat växa fram. Det är häri som denna uppsats bidrag till den bibelvetenskapliga forskningen faktiskt ligger.

2.2 Frågeställningar för analyserna

Min uppgift som analytiker av dessa texter är först och främst att försöka frilägga textens innehåll genom att redogöra för intertextuella kopplingar i form av referenser och allusioner, samt undersöka

²¹ Murphy, *The Song of Songs*, 16.

språkliga detaljer som sticker ut. Efter en sådan analys blir mycket lättare att förstå vad det faktiskt är som dessa rabbiniska texter säger om Höga visan och om offerkulten. För att gå djupare i analysen är det också nödvändigt att sedan ställa sig frågor om det innehåll som kommer till ytan, utifrån kopplingen mellan offerkult-relation-intimitet-förbund. Följande tre grupper av detaljerade frågor kommer att ställas till texterna, och slutligen följer en jämförelse och diskussion av analysernas resultat.

1. Den första gruppen av frågeställningar angår rabbinisk syn på offerkulten. Här är det relevant att svara på följande frågor: Vad exakt sägs om offerkulten i denna tolkning av Höga visan? Vad i Höga visan får symbolisera offerkulten, och varför? Blir offerkulten en allegori för något speciellt, för ett visst tillfälle eller en viss dynamik i relationen mellan Gud och Israel? Vad säger det i så fall om den rabbiniska synen på kulten?

2. Den andra gruppen har att göra med vilka språkliga detaljer i Höga visan som rabbinerna intresserar sig för. Finns det specifika ord, motiv eller formuleringar i Höga visan som återkommer i den rabbiniska tolkningen? Kopplas dessa ord till något specifikt i offerkulten? Varför? Säger detta urval av ord eller formuleringar något om rabbinernas uppfattning av kulten, och i så fall vad? Finns det någon förklaring till varför rabbinerna har intresserat sig just för det?

3. Den tredje gruppen går in på det relationella området, och undersöker om och hur Höga visan används av rabbinerna för att porträttera relationen mellan Gud och Israel. Hur ser denna relation ut i så fall? Är den romantisk, erotisk, platonsk, eller kanske snarare den typ av relation en vasall har till sin kung? Skapas det någon koppling mellan hur relationen Gud-Israel ser ut i offerkulten, och hur relationen brudgummen-bruden ser ut i Höga visan?

2.3 Targum Shir hashirim

<i>Targum Shir hashirim</i>	Min översättning	Höga visan	Bibel 2000
וְעַל סֵטֶר צִיפּוֹנָא הָנָה	På den norra sidan var ett bord,	עוֹרֵי צָפוֹן	Vakna, nordanvind!
פְּתוּרָא וְעֵלּוּהֵי תְּרֵי עָסֶר	och på det var tolv skådebröd.	וּבּוֹאֵי תִּמָּן	Sunnanvind, kom!
לְחֻמֵּי דְאַפִּין וְעַל סֵטֶר	På den södra sidan var ett	הַפִּיחֵי גְבִי יְדֵלּוּ	Blås genom min

<p>דְּרוּמָא הָוּת בּוֹצִינָא לְאַנְהָרָא וְעַל מִדְּבָחָא הָוּ כְּהַנְיָא מִסְקִין קְטוּרַת בוֹסְמִין כְּנִשְׁתָּא דִּישְׂרָאֵל אַמְרַת יִיעוּל אֱלֹהֵי רְחִימֵי לְבֵית מִקְדָּשָׁא וְיִקְבֵּל כְּרַעוּא קוּרְבָנְהוּן דְּעַמִּיה</p>	<p>lampställ för att lysa upp, och på altaret offrade kohaniterna kryddad rökelse. Israels församling sade: ”Låt Gud, min älskade, komma till templet och med välbehag ta emot sina offer från sitt folk”.</p>	<p>כְּשָׁמִיּוּ יָבֵא דוּדֵי לְגִנּוּ וְיֵאכַל פְּרִי מִגְדֵּיו: (4:16)</p>	<p>trädgård, så att dess vällukter flödar! Må min vän komma till sin trädgård, och njuta dess härliga frukter! (4:16)</p>
<p>אַמַר קוּדְשָׁא בְּרִיךְ הוּא לְעַמִּיה בֵּית יִשְׂרָאֵל עָלִית לְבֵית מִקְדָּשֵׁי דְבְנִית לִי אַחְתִּי כְּנִשְׁתָּא דִּישְׂרָאֵל דְּמַתִּילָא לְנַנְפֵי דְהֵיא אַנְיַעָא אֲשֶׁרִיתִי שְׂכִינְתִּי בִּינִיךְ וְקִבְלִית כְּרַעוּא יָת קְטוּרַת בוֹסְמִינָךְ דְּעֵבְדְתָּ לְשָׁמִי שְׁלַחִית אִישְׁתָּא מִן שְׁמִיא וְאַכְלַת יָת עֲלוּן וְיָת נְכֶסֶת קוּדְשִׁין אֲתַקְבֵּל כְּרַעוּא קְדָמִי נְסוּף תָּמַר סוּמָק וְחָמַר תָּוֵר דְּנִסְכּוּ כְּהַנְיָא עַל מִדְּבָחֵי כְּעוּ אִיתוּ כְּהַנְיָא רְחִמֵי פְּקוּדֵי אַכּוּלוּ מָא דְּמִשְׁתָּאֵר מִן קוּרְבָנֵיא וְאַתְּפִנְקוּ מִן טוּבָא דְּאַתְעֵתֵד לְכוּן</p>	<p>Den Helige, välsignad är han, sa till sitt folk, Israels hus: ”Jag har kommit till mitt tempel, som du har byggt åt mig, du min syster, Israels församling, lik en anständig brud, och jag har låtit min Närvaro dväljas bland er. Jag har tagit emot med välbehag ert offer av kryddad rökelse, som ni gjort för mitt namn. Jag har skickat eld från himlen som förtärt brännoffren och de heliga offren. Jag har tagit emot med välbehag de dryckesoffer av rött vin och av vitt vin som kohaniterna hållt på mitt altare. Kom nu, kohaniter, älskare av mina bud, och ät det som är kvar av offren och skäm bort er med det goda som förberetts åt er.</p>	<p>כָּאתִי לְגִנִּי אַחְתִּי כְּלָה אַרְיִתִּי מוֹרִי עַם-בְּשָׁמִי אַכְלֵתִי יַעֲרִי עַם-דְּבָשִׁי שְׁתִּיתִי יַיְנִי עַם-חֶלְבִי אַכְלוּ רְעִים שְׁתוּ וְשִׁכְרוּ דוּדִים: (5:1)</p>	<p>Jag kommer till min trädgård, min syster och brud. Jag plockar min myrra och mina kryddor, jag smakar mina bikakor och min honung, jag dricker mitt vin och min mjölk. Ät, ni älskande, och drick! Berusa er av kärlek!</p>

Som tidigare nämnts är denna targum verkligen ovanlig i form och upplägg: bara det faktum att den istället för att översätta Höga visan till arameiska med tolkande kommentarer har valt att berätta hela Israels historia utifrån Höga visan gör den speciell. Denna targum är en enda sammanhängande allegorisk tolkning av Höga visan, snarare än en översättning. Att man valt att göra så säger också en hel del om vad Israels historia enligt författaren är, nämligen en relation mellan två parter – bruden, Israel, och brudgummen, Gud. Genom att göra sin tolkning av Höga visan till en parallell, kronologisk berättelse om Guds och Israels relation genom historien, ger targumen oss inte bara en

religiöst legitim förklaring till varför Höga visan ska inkluderas i kanon, utan den ger oss också ett färdigt synsätt för att förstå Guds och Israels relation och förbundet.

Verserna 4:16 och 5:1 är alltså tagna ur en kronologisk progression, och det är nödvändigt att först ge en bild av sammanhanget. I vers 3:7 beskrivs hur Salomon bygger det första templet. Hela targumen från och med denna händelse fram till vers 5:1 ägnas åt att berätta om den fungerande tempelkulten i översvallande och prisande ordalag. Vers 4:16-5:1 utgör höjdpunkten av denna progression, och följs sedan av ett plötsligt brott i stämning och karaktär. I Höga visan påbörjas vid vers 5:2 den mardrömslika sekvensen där brudgummen tycks ha lämnat bruden utan förvarning och hon letar desperat efter honom i natten. I targumen motsvaras denna passage av ett gigantiskt språng från den idealiska tempelkulten, till Israels avfall från lagen, hennes dyrkande av andra gudar, de olika kungarnas syndfullhet, Nebukadnessars erövring, templets förstörelse, fångenskapen i Babylon, och slutligen hennes ångerfulla böner och hopp om att få återvända igen. De två verser som kommer att analyseras nedan utgör alltså den mest kärleksfulla, harmoniska och intima delen av relationen mellan brudgummen/Gud och bruden/Israel, och det är också i dessa verser där motiv från och hänvisningar till offerkulten är som tätast och mest intensiva.

Innan jag tar itu med de tre uppställda frågorna för textanalysen kommer jag att gå igenom *Targum Shir hashirim* och Höga visan ord för ord och reda ut vilka paralleller som knyts var. På så vis blir diskussionerna utifrån de tre frågorna både lättare att genomföra och tydligare. Det som kanske är mest häpnadsväckande vid första ögonkastet med denna text är att varje substantiv och varenda handling i Höga visan 4:16-5:1 har en exakt motsvarighet i targumen – och vilka motsvarigheter är det inte! Banden knyts mellan de båda texterna från allra första början: nordanvinden och sunnanvinden vars uppvaknande bruden åkallar blir den norra och den södra sidan av templets helgedom. Brudens uppmaning till vindarna att blåsa genom hennes trädgård motsvaras av prästernas utförande av offerritualen. Här blir brudens trädgård till Israels tempel, och den flödande vällukten som strömmar ut ur trädgården blir den kryddiga rökelsen som prästerna lägger på altaret och låter stiga mot himlen. När bruden själv talar och önskar att hennes älskade skulle komma till trädgården, och njuta av dess härliga frukter, berättar targumen specifikt för läsaren att bruden är *knishta d'Yisrael*, Israels församling, och det är denna grupp som ber Gud att komma till templet och ta emot hans folks offer. Gud blir alltså den älskade, templet återigen trädgården, och trädgårdens frukter är de olika typer av offer som Torah reglerar och beskriver. Bara denna enda

vers, 4:16, är alltså enligt targumen en allegori över tempelkulten, packad till bristningsgränsen med allusioner.

Kopplingarna mellan offerkulten och vers 5:1 är dock om möjligt ännu tätare. Targumen inleder med att förklara att det är Gud som talar till Israel nu, precis som det i Höga visan nu är brudgummen som svarar. Såsom brudgummen kommer till sin trädgård kommer Gud till sitt tempel – som Israel, bruden, har byggt och förberett – och låter sin närvaro vila där. Såsom brudgummen plockar sin myrra och sina kryddor tar Gud emot den kryddade rökelsen Israel offrat för hans namn, och såsom brudgummen har smakat sina bikakor och sin honung har Gud skickat himmelsk eld att förtära brännoffren (*yat 'alawan*) och de heliga offren (*yat nichsat qodshin*). Den mjölk och det vin som brudgummen dricker motsvaras av de dryckesoffer med rött vin och vitt vin som Israel hållt ut på altaret, och som Gud tagit emot. Den avslutande uppmaningen till de två älskande att äta och dricka, och berusa sig av kärlek motsvaras av Guds uppmaning till prästerna att äta sina delar av offren och njuta av det överflöd som finns åt dem.

Vad gäller den första gruppen av frågeställningar, så sägs en hel del alltså om offerkulten i denna text. Templet får utgöra mötesplatsen för Gud och Israel liksom trädgården utgör mötesplatsen för bruden och brudgummen, och de olika typerna av offer utgör de gåvor bruden ger brudgummen och som han med glädje tar emot. Själva offerkulten blir alltså en parallell till en relationsdynamik mellan bruden och brudgummen som karakteriseras av möte, intimitet och reciprocitet. Den består av ett givande av gåvor, oavsett om man väljer att läsa de gåvor som Höga visan skildrar i bokstavlig eller metaforisk bemärkelse. Oavsett om trädgården och dess innehåll läses som metaforer för t.ex. brudens kropp eller något annat, så beskriver texten ett utbyte av gåvor. Textens förlopp består i en förfrågan om närhet, möte och intimitet från brudens/Israels sida, och ett uppfyllande av denna förfrågan från brudgummens/Guds sida. Kärleken som skildras är ömsesidig och intensiv, och offerkulten blir både mötesplatsen och det starkaste uttrycket för denna kärlek.

Angående den andra frågan, så blev det tydligt redan i första steget av denna textanalys att kopplingarna mellan de olika motiven varken är slumpmässigt eller inkonsekvent utförda. Varje gång brudens trädgård (*gan*) nämns, kopplar targumen ihop den med Israels tempel (*bet maqd'sha*). De olika växterna, dofterna och produkterna som trädgården genererar blir till den mest liknande typen av offer som utförs i templet; trädgårdens *b'samim*, kryddor, motsvaras av templets *q'toret*

busmin, kryddad rökelse, och när kohaniterna sänder upp (*masqin*) rökelsen är det vindarnas blåsande (*hafih*), som får kryddornas doft att flöda ut (*yizlo*). I vers 5:1 motsvaras brudgummens fyra verbhandlingar (*bati*, *ariti*, *achalti*, *shotiti*) av fem handlingar från Guds sida, varav den fjärde är mest intressant: *shlahit ishata min sh'maya wa'achalat yat alawan w'yat nichsat qodshin* – ”jag har skickat eld från himlen, som har förtärt brännoffren och de heliga offren”. Liksom brudgummen har förtärt (*achalti*) sin bikaka och sin honung har Gud förtärt (*wa'achalat*) offergåvorna. Det är också värt att nämna att *helev*, vanligtvis översatt till ”mjölk”, som brudgummen därefter berättar att han har druckit, också är det vanligtvis använda ordet i Torah och rabbinisk litteratur om den typen av fett som är otillåtet för israeliterna att äta, och som istället ska ingå i brännoffret (Lev. 7:23-25). Det är med andra ord inte alltid exakt samma verb eller samma ord som används i targumen som i Höga visan, men i princip alltid synonymt, vilket egentligen är ännu mer avslöjande och intressant än om det hade varit frågan om direkta översättningar. Det är tydligt att den/de som skrivit targumen verkar ha utgått från ett antal nyckelord i Höga visans text. Genom att följa Höga visans text väldigt grundligt har man skapat en targum som följer den hebreiska ord efter ord, mening efter mening, men samtidigt är mycket fri i tolkning och innehåll. Den blir alltså lätt att följa med i för läsaren som redan känner till Höga visan, och parallellerna blir också lättförståeliga, samtidigt som den egentligen är helt fri och skulle kunna läsas utan problem av någon utan bakgrundskunskaper om Höga visans struktur och upplägg.

Det viktigaste motivet i sig är dock kanske trädgården. Både i grundtexten och i targumen är trädgården en symbol för brudens/Israels och brudgummens/Guds mötesplats, och dess produkter symboler för utbytet som sker i relationen. Detta leder oss vidare in i den tredje frågeställningsgruppen om hur targumen använder Höga visan för att porträttera relationen mellan Gud och Israel. Trädgården i Höga visan är intressant nog inte bara en symbol för mötesplatsen för de älskande, utan också för bruden själv. De fyra verser som föregår 4:16 beskriver henne uttryckligen som en trädgård, precis innan hon själv börjar tala och bjuder in brudgummen till sin trädgård. Eller till sig själv? ”En inhägnad trädgård är min syster och brud, en inhägnad trädgård, en förseglad källa. I din lustgård växer granatträd med härliga frukter, henna och nardus, nardus och saffran, kalmus och kanel, alla slags doftrika träd, myrra och aloe och finaste kryddor. Du är trädgårdens källa, en brunn med friskt vatten, bäckar från Libanon.” (4:12-4:15). Här finns flera lager av mening: trädgården är alltså en symbol för bruden Israels fysiska gestalt i relation till brudgummen, men den är samtidigt också templet och mötesplatsen. Allt det som finns i trädgården

är i Höga visan något mer än trädgårdsprodukter som utbytes vid älskarnas mötesplats: det är också brudens ”vällukter”, ”härliga frukter”, ”myrra”, ”kryddor”, ”bikakor”, ”honung”, ”vin” och ”mjölk”, som brudgummen erbjuder och tar emot. Läsaren blir alltså erbjuden en väldigt explicit, men samtidigt vag och mångtydig beskrivning av bruden själv, av både hennes kropp och hennes trädgård, samt en beskrivning av hur brudgummen tar emot allt detta. Att ha detta i åtanke när man läser targumen gör läsningen både intressantare och mer komplex. Matthew Boersma skriver följande om användandet av dofter och smaker i Höga visan:

There is a theme through all of this usage of scent and taste within the Song: as a description moves toward erogenous areas of the body described, the speaker shifts from visual images to scent and taste. Similarly, when describing actions, scent and taste cue the reader that the text is referring to sexual actions. The consistent use of this metaphor throughout the text implies a unified composition of the Song of Songs.²²

Det är förstas svårt att veta vad just ett granatäpple, honung, en bikaka eller rött vin skulle kunna ha för exakt betydelse, om man accepterar det faktum att trädgården enligt t.ex. 4:12 inte bara är en trädgård, utan också bruden själv. Boersma tar sig dock an utmaningen att dechifrera texten, och även om inte alla läsare kanske skulle hålla med om detaljerna är det ändå intressant att se hans tolkning. Vad gäller vers 4:13-14 (”I din lustgård växer granatträd med härliga frukter, henna och nardus, nardus och saffran, kalmus och kanel, alla slags doftrika träd, myrra och aloe och finaste kryddor.”), samt de avslutande verserna för kapitel 4, skriver han:

He begins to describe her vulva, starting with fruit and quickly listing a series of aromatic flowers, herbs and spices. He finds her vulva beyond description visually, or perhaps finds a visual description to be lacking the emphasis that he wants. While he has had little trouble elsewhere describing her visually, here he shifts entirely to taste and scent. Chapter 4 ends with the woman calling to the mythical winds to spread her scent to her lover, inviting him into her garden and to partake of the tastes he has described.²³

Även om det kanske inte var exakt denna tolkning som de tidiga rabbinerna hade i tanken när de skrev targumen, så är det ändå en tolkning som står i harmoni med många bibeltexter och med det rabbiniska hermeneutiska universum som nämndes i början. Det är med andra ord inte en *derasha*

22 Matthew Boersma, ”Scent in Song: Exploring Scented Symbols in the Song of Songs”, *Conversations with the Biblical World* (vol. 31, 2011), 81.

23 Boersma, ”Scent in Song”, 86.

som är tagen ur luften; den är lika bokstavligt förankrad som targumens egna. Det är också viktigt att nämna det faktum att det i många bibeltexter, t.ex. hos profeterna, framgår med all önskvärd tydlighet att förbundet mellan Gud och Israel på många sätt är erotiskt. Det är alltså inte en idé som uppstod i rabbinisk tid. I dessa texter liknas Israel om och om igen vid en hustru, trogen eller otrogen, älskad eller förskjuten, men ständigt åtrådd av Gud, och förbundet handlar om stark kärlek, attraktion, löften, besvikelse och svartsjuka mellan de två. Denna uppsats kommer senare att gå in på just detta ämne och texternas eventuella problem i mer detalj. Nu räcker det att konstatera att vi kanske inte är särskilt vana vid att ha detta koncept i åtanke när vi läser Leviticus eller andra bibeltexter med detaljerade instruktioner för offerkulten, trots att de egentligen bara handlar om en mycket praktisk sida hos förbundet mellan Gud och Israel.

Kanske är det också därför det kan kännas onaturligt, nästan komiskt, att påstå att Höga visan handlar om kärleken mellan Gud och Israel, då det är ett så pass frispråkigt och rent av erotiskt verk. Det kan framstå som krystat och kanske till och med neurotiskt att försöka heliggöra en text som så uppenbart handlar om profan kärlek. Men att göra denna koppling mellan förbundet och brudens och brudgummens kärlek verkar inte ha varit varken onaturligt eller krystat för de tidiga rabbinerna, och deras vilja att tolka Höga visan som en text om Guds och Israels relation behöver inte nödvändigtvis betyda att de försökte ”tvätta ren” boken från dess ursprungliga betydelse och ge den ett avsexualiserat, ”religiöst” innehåll. Dessa två tolkningsmöjligheter behöver inte vara de motpoler de ofta utmålats som. Om det finns något som karaktäriserar den rabbiniska judendomen så är det knappast den sortens dualism, utan snarare en vilja att arbeta med vad som är *qodesh* och vad som är *hol* i alla aspekter av en människas liv; det är helt enkelt inte möjligt att tänka på människans gudsrelation som något helt separat från resten av verkligheten, när denna relation genomsyrar och reglerar ens förhållningssätt till allt från menstruationsblod till renheten hos en vägg i ett hus till vilka typer av slaktmetoder man bör använda. En rabbinisk allegoriserings av Höga visan bär fortfarande med sig den erotiska dimension som en mer rak och bokstavlig läsning har.

I traktatet *Yadayim* i Mishnah återfinns följande dispyt mellan rabbi Akiva och ett antal andra rabbiner angående Höga visans status i kanon. Eftersom ens händer blir orena om de rör vid en helig bokrulle utgår diskussionen från om Höga visan också har denna effekt:

All the Holy Scriptures render the hands impure. The Song of Songs and Ecclesiastes render the hands impure. R. Yehudah says, The Song of Songs renders the hands impure, but there is a disagreement

regarding Ecclesiastes. R. Yose says, Ecclesiastes does not render the hands impure but there is a disagreement regarding the Song of Songs. . . . Said R. Akiva, God forbid! No man in Israel disputes by saying that the Song of Songs does not render the hands impure, since the whole world is not as worthy as the day on which the Song of Songs was given to Israel, for all the Hagiographa are holy, but the Song of Songs is the Holy of Holies; if they disagreed they did so concerning Ecclesiastes alone.²⁴

Jag skulle vilja hävda att det faktum att R. Akiva såg Höga visan som *qodesh qodashim*, det allra heligaste, inte är *trots att* Höga visan är en så erotiskt laddad text, utan *just för att* den är det. Det handlar inte om att han gör en långsökt, apologetisk tolkning av en ”profan” text, utan snarare tvärtom, att ingenting kan bättre tala om förbundet mellan Gud och Israel än just den typen av text. Ungefär tusen år senare skriver Maimonides på samma spår:

What is the proper form of the love of God? It is that he should love Adonai with a great, overpowering, fierce love as if he were love-sick for a woman and dwells on this constantly . . . And it is to this that Solomon refers allegorically when he says: “For I am love-sick” (Song of Songs 2:5) for the whole of Song is a parable on this theme.²⁵

Att targumen använder fysisk intimitet mellan två älskande som en symbol för offerkultens möte mellan Gud och människa är med detta i åtanke inte särskilt långsökt alls. Att tolka växterna och kryddorna i Höga visan som både Israels rökelseoffer och brännoffer, men också som olika fysiska attribut hos bruden Israel som brudgummen Gud åtrår, förefaller nästan självklart om man utgår från denna typ av förståelse för förbundet. Även om Rambam inte nämner detta i citatet ovan, så är det viktigt att påpeka att i både mycket biblisk och rabbinsk teologi åtrår Gud Israel på samma sätt som Israel åtrår Gud: det är inte bara Israel som ska älska Gud med en ”great, overpowering, fierce love”, utan det motsatta gäller också. Hela Hoseas bok porträtterar Gud som en svartsjuk och förrådd make, och det finns ingen tvekan om att den typen av kraftfull kärlek som porträtteras där har både en erotisk och possessiv dimension.²⁶ Det är även ur denna bok rabbinsk judendom har tagit raderna ”Jag skall äkta dig för evigt, jag skall äkta dig i rättfärdighet och rätt, i kärlek och förbarmande. Jag skall äkta dig i trofasthet, och du skall lära känna Herren” (Hos. 2:19-20) som läses vid läggandet av tefillin.

24 Mishnah, *Seder Tohorot, Yadayim* 3:5.

25 Maimonides, *Hilchot Teshuvah* 10:3.

26 I kapitel 2.5 kommer uppsatsen att gå in i diskussionen om de problematiska aspekterna av hur relationen mellan Gud/Hosea och Israel/Gomer skildras i Hoseas bok; här räcker det att nämna Hosea som ett exempel på hur närvarande äktenskapsmetaforen ofta är i rabbinsk och biblisk teologi.

Slutligen är det också värt att nämna det faktum att vers 5:1 följs av ett annat mycket intressant symbolspråk i targumen. Den mardrömslika sekvens som tar vid efter höjdpunkten och mötet i 4:16-5:1 motsvaras i targumen av att Israel vänder sig bort från Gud genom avgudadyrkan och avfall från lagen. Hon förlorar sig bokstavligt talat i mörkret, tappar orienteringen och när hon inser sina felsteg börjar hon leta förvirrat och desperat efter sin brudgum. Brottet från den paradisiska stämningen i 5:1 blir om möjligt ännu mer abrupt i targumen. Kontexten kring verserna 4:16-5:1 i targumen tydliggör att det rör sig om ett slags relationsdrama mellan Gud och Israel, där just 4:16-5:1 utgör en höjdpunkt, full av reciprocitet, i relationen. Här är paret så pass nära som man kan vara: bruden och brudgummens utbytande av gåvor eller fysisk kärlek motsvaras av den lyckade offerkulten, där Gud inte bara tar emot Israels offer utan också begär och önskar dem.

2.4 Shir hashirim Rabbah

Shir hashirim Rabbah	Min översättning	Höga visan	Bibel 2000
רַבִּי עֲזַרְיָה בְּשֵׁם רַבִּי יְהוּדָה	R. Azaryah sa i R. Yehuda b. R.	בָּאתִי לְגַנִּי אֶחָתִי	Jag kommer till min
בְּרַבִּי סִימּוֹן אָמַר מִשָּׁל לְמַלְךְ	Simons namn: Gud är som en kung,	כֻּלָּה אֶרֶיִתִּי מוֹרִי	trädgård, min syster
שָׁפַעַס עַל מְטֻרוֹנָה וְהוֹצִיאָהָ	som blivit arg på sin gemål och	עַם־בְּשָׂמִי אֶכְלֹתִי	och brud. Jag
מִתּוֹךְ פְּלִטִין וְשָׁלוֹ, לְאַחֵר כֶּף	kastat ut henne från sitt palats, men	יַעֲרִי עַם־דְּבָשִׁי	plockar min myrra
בְּקוֹשׁ לְהִתְרַצוֹת לָהּ, שְׁלַחָהּ לוֹ	som sedan önskade försonas med	וְשִׁתִּיתִי יַיִנִי	och mina kryddor,
וְאַמְרָה יַעֲשֶׂה לִּי הַמֶּלֶךְ דְּבָר	henne. Hon skickade bud till honom	עַם־חֶלְבֵי אֶכְלוּ	jag smakar mina
חֲדָשׁ וְיָבוֹא אֶצְלִי. כֶּף לְשַׁעֲבֵר	och sade, ”Låt kungen göra något	רָעִים שְׁתוּ וְשִׁכְרוּ	bikakor och min
הָיָה הַקְּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא מְקַבֵּל	nytt åt mig, så att han komma och	דוֹדִים: (5:1)	honung, jag dricker
הַקְּרַבְנוֹת מִלְּמַעְלָה, דְּכַתִּיב	besöka mig där.” Förut brukade den		mitt vin och min
(בְּרֵאשִׁית ח, כֵּא): וַיִּרַח ה'	Helige, välsignad vare Han, ta emot		mjölk. Ät, ni
אֶת רֵיחַ הַנִּיחֹחַ וְגו', עֲבָשׁוּ	offer ovanifrån, som det står skrivet:		älskande, och drick!
מְקַבֵּל מִלְּמַטָּה, הֲדָא הוּא	”Och Herren kände den väldoftande		Berusa er av kärlek!
דְּכַתִּיב: בָּאתִי לְגַנִּי אֶחָתִי	lukten” (Gen. 8:21), men nu tar han		(5:1)
כֻּלָּה. אֶרֶיִתִּי מוֹרִי עַם בְּשָׂמִי,	emot här nere, som det står skrivet:		
זֶה קְטָרֶת הַסַּמִּים וְקִמְץ	”Jag kommer till min trädgård, min		
הַלְּבֹנָה, אֶכְלֹתִי יַעֲרִי עַם	syster och brud. Jag plockar min		
דְּבָשִׁי, אֱלוֹ אֶבְרִי עוֹלָה	myrra och mina kryddor” – detta är		

וְאֶמֶרֶי קְדָשִׁי קְדָשִׁים. שְׁתִּיתִי den kryddade rökelsen och näven
 יִינִי עִם חֶלְבִי, אֱלוֹ הַנְּסֻכִּים med olibanum. ”Jag smakar mina
 וְאֶמֶרֶי קְדָשִׁים קָלִים. אֶכְלוּ bikakor och min honung” – detta är
 רָעִים, זֶה מִשָּׁה וְאֶהְרֵן. שְׁתִּיֹּ בְרַנְנוֹפֵרֶתִים lemmar och organ, och
 וְשָׁכְרוּ דוֹדִים, אֱלוֹ נָדָב offerdelarna av de heligaste offren.
 וְאֶבִּיהוּא שְׁשָׁנִים כָּרָו בְּצֶרְתָּן ”Jag dricker mitt vin och min
 מִיּוֹלֵק” – detta är dryckesoffren och
 offerdelarna av de mindre heliga
 offren. ”Ät, ni älskande” – dessa är
 Moses och Aron. ”Och drick!
 Berusa er av kärlek!” – dessa är
 Nadav och Avihu, som berusade sig
 till sin egen skada.

I *Shir hashirim Rabbah* är det främst vers 5:1 som är relevant att analysera i detalj. 4:16 knyts också till offerkulten men det är just 5:1 som genom sin inledande liknelse ger en ingående beskrivning av hur Israels och Guds relation utvecklats, hur byggandet av tabernaklet i öknen passar in i denna, samt hur offerkulten efter tabernaklets byggande skiljer sig från offerkulten före. Materialet som följer efter liknelsen är också intressant, kanske framförallt i den avslutande delen som jämför de berusade älskande med Nadav och Avihu. Denna tolkning väcker en hel del frågor kring gränser mellan tillåtet och otillåtet i kulten och relationen, samt var och varför dessa gränser uppstått och vilket syfte de tjänar. Liksom i analysen av targumens text kommer jag först att gå igenom texterna i princip ord för ord, och sedan diskutera de tre frågeställningarna en efter en.

Den inledande frasen *bati l'ganni*, ”jag kommer till min trädgård”, tolkas av rabbi Azaryah med en uppseendeväckande *mashal*. Apropå hermeneutik så är detta ett bra exempel på *derash*, bland de fyra kategorier som kallas *pardes*. Gud liknas vid en kung som förskjutit sin maka Israel på grund av en ospecificerad händelse och därefter kastat ut henne från sitt palats. När de båda slutligen vill försonas igen uppmanar drottningen sin kung att han ska göra ”något nytt” (*davar hadash*) åt henne, så att han sedan kan komma dit och besöka henne där. Detta nya är tabernaklet – eller brudens trädgård, som Höga visan talar om – och efter att konflikten lösts kan Gud nu besöka Israel på hennes eget område, så att säga. Innan konflikten och dess lösning tog Gud emot offren på höjden,

det vill säga i sitt eget territorium, när röken steg ditupp. Enligt denna liknelse möjliggör templet alltså ett mycket mer intimt möte i offerkulten. Gud är fysiskt närvarande vid offerriterna och tar emot offren på plats, vilket ger en djupare dimension till hela kulten. Det handlar nu inte bara om åkallande av eller givande av gåvor till gudomen, utan om ett faktiskt möte, ansikte mot ansikte i den mån man kan tala om ansikten i detta fall. Tabernaklets altare är vad som möjliggör denna närhet mellan Gud och Israel – ett resonemang som varit långt ifrån självklart under merparten av bibelvetenskapens och framförallt kristendomens historia.

Resten av midrashen diskuterar de avslutande orden i versen utifrån liknelsen ovan. Den myrra och de kryddor som brudgummen har plockat tolkas som *q'toret b'samim*, den kryddade rökelsen, och *l'vonah*, olibanum, som utgjorde rökelseoffren. Bikakorna och honungen som brudgummen ätit refererar till delar av brännoffren och till de utvalda offerdelarna av det allra heligaste. Vinet och mjölken som brudgummen dricker representerar dryckesoffren och delarna av de mindre heliga offren. När det kommer till de två sista yttringarna tar midrashen en intressant vändning: vännerna som uppmanas att äta är Moses och Aron, som skötte offerkulten och kommunikationen med Gud på ett gott sätt. De som uppmanas att dricka och berusa sig på kärlek däremot är Nadav och Avihu, vars ovarsamma och otillräckliga hantering av offerkulten ledde till döden enligt Lev 10:1-2. Med andra ord skiljer midrashen mellan ett ansvarsfullt och ett gränslöst eller oförsiktigt sätt att delta i kulten, samt mellan vad som är tillåtet och otillåtet både i relationen och i kulten.

Så vad avslöjar denna midrash om rabbinernas syn på offerkulten? Återigen låter man den fungerande offerkulten symbolisera höjdpunkten i Guds och Israels relation. R. Azaryahs liknelse är dock inte kristallklar på alla plan. Hur många paralleller går det egentligen att dra mellan hans liknelse och Israels historia? Av utdragets kontext framgår det att den nya byggnaden är tabernaklet i öknen, men motsvaras det *palatin shelo* ("hans palats") som Guds gemål blivit utkastad från också av något mer konkret än tiden innan tabernaklet byggdes? Är det Edens trädgård, eller någon annan specifik plats i Israels historia? R. Azaryahs liknelse säger också en del om hur kulten i tabernaklet skiljer sig från den offerkult som fanns innan, och konstaterar att bygget av tabernaklet har möjliggjort en mycket mer intim och nära relation mellan Gud och Israel. Det har skett en stor förändring från hur relationen såg ut innan kungen fördrev sin drottning från palatset, till hur relationen blev efter försoningen, när de har en helt annan möjlighet att mötas, och det är tabernaklet som utgör denna förändring. I princip hela den andra delen av midrashen, det vill säga

det som följer efter liknelsen, består av Guds mottagande och glädje över vad han får ta emot där. Men det är fortfarande mycket svårt att exakt placera R. Azaryahs liknelse i en kronologi. Kanske är liknelsens mål inte att göra ett uttalande om Israels historia, utan snarare att säga något om vilken typ av relation Gud och Israel har, och vilken roll byggandet av tabernaklet spelade i denna.

Ökad närhet innebär också ökat ansvar och ökade risker. Det faktum att midrashen ens nämner Nadav och Avihu i slutet är ett tydligt tecken på vetskapen om detta. Eftersom det endast är i offerkulten som den paradisiska balansen mellan Gud och Israel kan uppstå, och eftersom det vid denna tid endast är tabernaklet som kan tillåta ett möte mellan det heliga och människan, spelar så att säga både Gud och människa med höga insatser. Detta säger mycket om rabbinsk syn på offerkulten: samtidigt som kulten porträtteras som den enda handlingen som tillåter en så nära interaktion mellan Gud och människa, och tabernaklet i öken som den enda platsen som kan härbärgera det heliga, så är också hela kulten omgärdad av faror och risker. När den mycket välordnade, reglerade och nästan förutbestämda interaktionen mellan Gud och människa förstörs, som i fallet med Nadav och Avihu, blir konsekvenserna katastrofala. Insatserna är alltför höga och situationen alltför kritisk för att man ska våga sig på mötet med det heliga utan att följa protokollet ordentligt. Situationen talar sitt tydliga språk: ju närmare Gud människan kommer, desto högre blir priset hon får betala om hon gör fel. I Lev. 10:1-2 finns ett antal intressanta detaljer: ”Arons söner Nadav och Avihu tog var sitt fyrfat, lade i glöd och strödde rökelse ovanpå och bar fram otillåten eld inför Herren, annan eld än han befallt. Då gick det ut eld från Herren och förtärde dem, så att de dog inför Herren”. Ordet *esh*, eld, förekommer upprepade gånger i den hebreiska texten, och kontrasten är milsvid mellan den *esh zarah* (”främmande eld”) som Nadav och Avihu bär fram och den eld som utgår från Herren (*wa-tetse esh milfnei Adonai*) och sedan förtär (*wa-tochal*) Arons två söner. Eld som eld, eller? Varför spelar det så stor roll?

Både biblisk och rabbinsk text är full av förklaringar till tragedierna de berättar om: t.ex. varför israeliterna hamnade i Babylon, varför det första templet förstördes, varför det verkar som att Gud vänt sig bort och slutat lyssna till folkets böner. Majoriteten av förklaringarna har att göra med Israels brott mot Gud, i allt från frågor som rör tempelritualer och renhet till orättvisor i samhället. Tragedierna blir i denna typ av teologi en ständig påminnelse om vad folket är ålagt att göra i relationen till Gud, och kultiska brott hamnar ofta mycket högt på listan över förbrytelser. Naturligtvis finns ett stort inombibliskt motstånd mot den slags teologi som ser tragedier som ett

gudomligt straff; Jobs bok är ett bra exempel på detta, där den rättfärdige lider och prövas av Gud utan att själv ha gjort något för att förtjäna det. Men när det handlar om kollektiv skuld gentemot Gud och katastrofer som går utöver en individs problem är detta definitivt en minoritetsposition inom både biblisk och rabbinisk teologi.

Oavsett hur skrämmande denna typ av teologi kan verka, och hur vi ser på den idag, så är det nödvändigt att ta den på allvar i en diskussion om rabbinisk syn på offerkulten. Israeliternas misslyckande i att leva upp till de krav Gud ställer på utförandet av kulten spelar stor roll just i denna typ av teologi. En av denna uppsats teser är att det är nödvändigt att förstå rabbiniskt tänkande utifrån uppfattningen av förbundet som något som också har en erotisk dimension. Detta ord används här i bemärkelsen att det rör sig om en typ av relation mellan Gud och Israel där både stark attraktion och gemensamma förväntningar på lojalitet, äktenskapslika överenskommelser, men även svartsjuka, känslor av övergivenhet och liknande spelar en stor roll.

Men detta är inte allt: Det finns två andra grundförutsättningar för förbundet och förhållandet mellan Israel och Gud som är viktiga att nämna, och där offerkulten spelar en extremt stor roll. Den första förutsättningen är att de två parterna i förhållandet inte är jämlika. Den ena är den andras beskyddare, hjälpare och räddare, men även uppfostrare och bestraffare på sätt som ibland framstår som moraliskt tvivelaktiga. Denna hierarkiska relation får förstås konsekvenser för de två parternas interaktion. Offerkulten vänder en smula på dessa roller. Den ger tillfället till den som har mindre makt i relationen att för en stund få vara den som plötsligt uppvaktar och ger gåvor, och den som vanligtvis ger får nu ta emot och glädjas. Den andra förutsättningen är att förhållandet sker på ett plan eller i en domän som aktörerna inte har gemensamt. Gud är *qadosh*, det vill säga avskild från vad som är *hol*, och i enlighet med t.ex. Lev. 19:2 (*Qedoshim tihyu, ki qadosh ani, Adonai elohechem*: "Ni skall vara heliga, ty jag, Herren er Gud, är helig") är det endast genom att själva avskilja sig eller helga sig som någon typ av möte i en gemensam domän kan ske. Genom att föra in *esh zarah*, den "främmande" elden, det vill säga något som är *hol*, i uppenbarelsetältet till Herrens altare, som är *qadosh*, bryter Nadav och Avihu mot de gränser som finns mellan dessa två tillstånd. Det är alltså stor skillnad på eld och eld. När offerkulten utförs på ett korrekt sätt, och alla överenskommelser kring rituell renhet följs, har israeliterna möjliggjort för ett möte på en gemensam "plats", nämligen i den domän som är *qadosh*.

Men finns denna hierarkiska och problematiska relationsdynamik verkligen i Höga visans text? Det är ett ämne jag kommer diskutera mer i detalj under både den andra och den tredje frågeställningen, men det är värt att nämna redan nu att trots att bruden och brudgummen båda är människor, och ingen av dem verkar ha mer makt över den andra, så är det ett faktum att deras relation inte är helt okomplicerad eller accepterad av omvärlden.

Den andra gruppen av frågeställningar fokuserar på vilka språkliga detaljer som intresserar rabbinerna. Här kan man ganska snabbt konstatera att mönstret av analogier och paralleller mellan den rabbinska texten och Höga visan är relativt likt det i targumen. Samma slags paralleller dras mellan trädgården och templet/tabernaklet, vin och dryckesoffer, kryddor och rökelseoffer, honung/bikakor och brännoffer, vilket återigen skapar en bild där offerkulten är lik den gemensamma aktivitet som pågår mellan bruden och brudgummen i Höga visan. Kulten blir en gemensam handling för både Israel och Gud, där brudgummen talar om de olika gåvor han tar emot från bruden. De termer som används om Gud och Israel i midrashen är dock inte alls *hatan* (brudgum) eller *kallah* (brud), eller något liknande, utan R. Azaryah talar om Gud som *melech* (kung), och om Israel som Guds *matrona* snarare än *malka* (drottning). *Matrona* är ett ord med romerskt ursprung (från *mater*, moder), där den ursprungliga betydelsen var en hustru, gärna till någon högt uppsatt person. I liknelsen är Israel Guds gemål, men hon är inte riktigt kungens drottning, vilket ger en tydligare maktfördelning och differentierad status mellan de två än i t.ex. targumen.

Omnämmandet av Nadav och Avihu poängterar också ytterligare gränssättningen mellan tillåtet och otillåtet, och drar läsarens uppmärksamhet till det faktum att det är Gud själv som sätter gränserna för vilken typ av beteende som är inom ramarna, på samma sätt som det är kungen i liknelsen som är den som har makt att kasta ut och återta sin gemål. Nadavs och Avihus beteende liknas vid berusades; vad innebär just detta? Bibel 2000:s svenska översättning av Höga visans ”*w’shichro dodim*” är en smula missvisande i sammanhanget (”Berusa er av kärlek!”). Bättre vore ”och berusa er, älskande!”. Vidare säger midrashen: *ello Nadav wa’Avihu shenishtakro b’tsaratan*, ”dessa är Nadav och Avihu, som berusade sig till sin (egen) skada”. Midrashen tar alltså Höga visans positiva uppmaning och vänder den till något negativt, till en förbrytelse som fick stora konsekvenser, genom att kombinera den med Nadav och Avihus historia. Berusningen blir en sinnebild för att förlora kontrollen, för hängivelse som går över gränsen genom oförsiktighet och kanske också spontanitet. Arons två söner underskattar riskerna som kommer genom mötet med det heliga. De är

oförsiktiga och enligt midrashen också kanske så pass berusat förälskade att de kastar sig in i mötet utan de nödvändiga förberedelserna; det finns utan tvekan en parallell mellan kärlek och berusning. Med andra ord, även om både targumen och midrashen fokuserar på att framställa offerkulten som det ultimata mötet mellan två älskande, så poängterar midrashen både skillnaden i status och makt mellan brud och brudgum, och riskerna med mötet, på ett helt annat sätt än vad targumen gör.

Två andra intressanta språkliga detaljer är till att börja med att midrashen inte bara liknar bikakorna och honungen (*ya'ri im divshi*, ”mina bikakor och min honung”) vid brännoffer och heliga offer, som gjordes i targumen (*yat alawan w'yat nichsat qodshin*). Midrashen är mer ingående än så; bikakorna är *evre olah* (”brännoffrets inälvor/organ”) och honungen är *emore qoshe qodashim* (offerdelarna av de allra heligaste offren, det vill säga de delar av resten av djuroffren som offras till Gud istället för att ätas upp av prästerna). Den detaljerade beskrivningen gör att läsaren inte kan undgå det faktum att det faktiskt handlar om mycket konkreta delar av rått kött från ett nyslaktat djur. Rent språkligt skapar det också en mer intensiv kontrast mellan alla de delikata och vackra föremål som Höga visan radar upp och midrashens utläggningar, som därmed framstår ännu mer slående och nästan groteska. Även kopplingarna till det första kapitlet i Leviticus, som beskriver den exakta ordningen i vilken de olika delarna av djuret ska läggas på elden och hur inälvor och ben ska tvättas innan, stärks ytterligare. Den andra detaljen är att vi inte längre bara rör oss mellan trädgården och templet, utan nu också mellan kungens *palatin*, från vilket hans gemål kastats ut, och det *davar hadash* som de två sedan delar. Dessa två tillägg sticker ut en smula, eftersom åtminstone inte kungens *palatin* motsvaras av något i Höga visans text. *Davar hadash* syftar på brudens trädgård, som brudgummen kommit till, men den föregående byggnaden har ingen exakt parallell, utan här behöver läsaren leta snarare i Israels historia än i Höga visan för att förstå betydelsen.

Den tredje frågan ger ytterligare rum att diskutera den något annorlunda tolkning av brudens och brudgummens relation som midrashen ger läsaren. Även om tempelkulten även här beskrivs som höjdpunkten i relationen, som resultatet av en försoning och nya, ännu starkare band mellan paret, så poängteras också brudens och brudgummens problem och skillnader i högre grad än i targumen. Detta dels genom att fastställa maktskillnaden genom att likna Gud och Israel vid en kung och hans ivägskickade gemål, och dels genom att visa på riskerna med relationen genom att nämna Nadav och Avihu. Fokuset ligger både på att porträttera offerkulten som kärleksrelationens mest intima

moment, samt på att visa läsaren att oavsett hur idealiskt tillståndet är just då, så har det inte alltid varit så, och gränsen mellan idyll och katastrof är lövtunn för den som inte är försiktig. Det finns alltså generellt en större rädsla och medvetenhet om relationens och kultens risker i midrashens tolkning än i t.ex. targumens, vilket förstås inte är förvånande då det trots allt handlar om mötet med det heliga som har makt att bestämma ens öde och liknande. Nästa kapitel kommer att arbeta djupare med detta koncept, framförallt utifrån teorier kring kopplingen mellan intimitet, närmande, fruktan och noggranna regelprotokoll.

Det är värt att nämna att *Shir hashirim Rabbah* är full av intressanta exempel på hur rabbinerna läser in relationsdynamiken mellan Gud och Israel i den mellan brudgummen och bruden. Ett ställe som är nämnvärt är följande tolkning av Höga visan 1:14 ("Min vän är en klase hennablom i Engedis vingårdar"): *Eshkol ha-kofer, ze Yitshaq, shenichpat al ha-mizbeah ke-eshkol*: "En klase hennablom', det är Isak, som bands på altaret likt en klase.". *Ha-kofer, shemehaper awonotehem shel Yisrael*: "Henna' (*kofer*), eftersom han sonade (*mechapper*) för Israels synder." Denna typ av tolkning tydliggör att även om Israels och Guds relation är kärleksfull från båda sidor, så är det kanske naivt att dra förhastade slutsatser om vad vi idag ofta menar när vi talar om just gudomlig kärlek, eftersom det ofta snarare syftar på en totalt villkorlös och *agape*-lik kärlek. Exemplet ovan är mer än en lustig ordlek – orden för "henna" och för att "sona" liknar varandra på hebreiska – det säger också en hel del om maktbalansen mellan de två protagonisterna. Att kalla det för en romantisk eller erotisk kärlek ger inte heller en rättvis bild, för inte ryms den ovanstående typen av dynamik i det konceptet. Den bibliska och rabbinska situationen är helt enkelt mer komplicerad än så. Nedan följer en mer detaljerad diskussion av en viktig faktor som utmärker just Guds och Israels relation, nämligen alla de begränsningar som finns när något som är *hol*, till exempel en människa, ska träda in i Guds domän, som är *qadosh*.

För att återgå till just vers 5:1, så finns det en hel del intressanta saker i hur brudens och brudgummens relation porträtteras i Höga visan, som inte tagits upp här ännu. Generellt kretsar texten kring de två älskandes upplevelser, men det är också tydligt att det omgivande samhället inte ännu har gett sitt godkännande av relationen. I Höga visan 8:1-2 talar till exempel bruden om brudgummen på följande vis: "Om du ändå var min bror, som ammat vid min mors bröst! Då kysste jag dig om vi möttes på gatan, och ingen skulle ta illa upp. Då förde jag dig till min mors hus, hem till henne som fostrat mig. Jag skulle ge dig kryddat vin och saft från mina granatäpplen."

Parallellen till Guds och Israels relation är inte klockren, men det finns absolut ett gemensamt element av begränsning av relationen både i offerkulten och i Höga visan. Det finns inte heller något i Höga visan som tyder på att relationen mellan bruden och brudgummen till slut blir solid, utmynnar i ett äktenskap som accepteras av omgivningen, eller liknande.

Som tidigare nämnts i diskussionen av den första frågan består denna begränsning i Guds och Israels relation av två delar. Till att börja med är relationen mellan Gud och Israel inte jämlik, och kan aldrig vara det, och fortsättningsvis behöver båda parter förhålla sig till det faktum att deras kärlek spänner mellan två tydligt avgränsande ”domäner”. Det går alltså inte för Israel att likt Nadav och Avihu kliva oförsiktigt och oförberett inför altaret med en främmande eld som Herren inte har begärt, som om denna gräns mellan det som är *qadosh* och det som är *hol* inte existerade. På grund av maktfördelningen i relationen är det också alltid Gud som drar dessa gränser, och uppmanar Israel att göra detsamma i sin tillvaro, som en form av *imitatio Dei*: Veckodagarna ska skiljas från sabbaten, det som är *tahor* från det som är *tamme*, och så vidare.²⁷ Att föra något som inte nödvändigtvis är *qadosh*, till exempel ett offer från israeliterna, över till Guds domän som är det, innebär alltid en mycket stor risk. Offret kan bli avvisat, heligheten kan kränkas, och att en dåligt skött offerkult kan få katastrofala konsekvenser vittnar många bibliska texter om. Varje lyckat moment i offerkulten bygger på att Israel lyckas anpassa sig till de villkor Gud har ställt upp. Midrashen och R. Azaryahs liknelse påminner läsaren om detta faktum genom att använda Höga visan som ett medel för att relativt subtilt påpeka vilka komplikationer som kan uppstå i relationen och vilka risker som tas.

2.5 Seder Olam Rabbah

<i>Seder Olam Rabbah</i>	Min översättning	Höga visan	Bibel 2000
בו ביום הקריבו ישראל	På den dagen började Israel offra dagliga	עֹרֵי צֶפֶן	Vakna,
תמידין נדרים ונדבות הטאות	offer, löftesoffer, frivilliga offer, syndoffer,	וּבוֹאֵי תִימָן	nordanvind!
ואשמות בכורות ומעשרות,	skuldoffer, offer av allt förstfött och	הַפִּיחֵי גְנִי	Sunnanvind,

²⁷ Jonathan Klawans använder *imitatio Dei* som ett centralt begrepp i för den som vill förstå offerkulten i *Purity, Sacrifice and the Temple: Symbolism and Supersessionism in the Study of Ancient Judaism* (Oxford: Oxford University Press, 2006). Begreppet är användningsbart långt utanför den vanliga associationen till vissa kristna fromhetstraditioner.

ועל אותו יום הוא אומר, tionden. Om den dagen säger man: "Vakna, nordanvind! Sunnanvind, kom! Blås genom min trädgård, så att dess vällukter flödar!" "Vakna, nordanvind!", detta är brännoffret som slaktades på norra sidan [av altaret]. "Sunnanvind, kom!", detta är gemenskapsoffren som slaktades på södra sidan [av altaret]. "Blås genom min trädgård", detta är uppenbarelsetältet, "så att dess vällukter flödar", detta är den kryddade rökelsen. "Må min vän komma till sin trädgård", detta är *shechinah*, "och njuta dess härliga frukter", dessa är offren. "Jag kommer till min trädgård, min syster och brud", detta är den åttonde dagen. "Jag plockar min myrra och mina kryddor", detta är rökelse, olibanum och matoffren, "jag smakar mina bikakor och min honung", dessa är brännoffrets lemmar och offerdelarna av de heligaste offren, "jag dricker mitt vin och min mjölk", dessa är dryckesoffren och offerdelarna av de mindre heliga offren. "Ät, ni älskande", detta är Moses och Aron, "och drick! Berusa er av kärlek!", detta är Israels församling.

יָזְלוּ בְּשָׁמַיִם kom! Blås genom min trädgård, så att dess vällukter flödar! Må min vän komma till sin trädgård, och njuta dess härliga frukter! (4:16)

בָּאתִי לְגַנִּי Jag kommer till min trädgård, אֶרֶבְתִּי מִזֵּינִי min syster och אֶם-בְּשָׁמַיִם brud. Jag plockar אֶכְלֹתִי יַעֲרִי min myrra och אֶם-דְּבָשִׁי mina kryddor, שְׁתִּיתִי יַיִנִי jag smakar mina אֶם-חֶלְבִי bikakor och min אֶכְלוּ רְעִים honung, jag שְׁתוּ וְשָׁכְרוּ dricker mitt vin och min mjölk. (5:1) Ät, ni älskande, och drick! Berusa er av kärlek!

Seder Olam Rabbah är varken en samling *midrashim* eller en targum till en bibeltext, utan en kronologisk återgivning av Israels historia, från världens skapelse till Jerusalems och templets förstörelse av romarna år 70. I *Seder Olam Rabbah* knyts påbörjandet av den organiserade offerkulten samman med Höga visan 4:16-5:1. Med andra ord används Höga visan här inte för att syfta på byggandet av templet eller tempelkulten, utan istället för att beskriva den första ordnade

och föreskrivna offerkulten i uppenbarelsetältet innan tiden i Israel. Eftersom texten i sig är så pass fokuserad på datum och kronologi är det viktigt att se närmare på kontexten innan analysfrågorna plockas fram. Situationen som föregår ovanstående utdrag är att Moses tagit emot *torah* på Sinaiberget, däribland instruktionerna för byggandet av altaret, uppenbarelsetältet och organiseringen av offerkulten. Läsaren befinner sig alltså tillsammans med de israeliter som nyligen lämnat Egypten. Hänvisningar till de delar av Exodus som beskriver hur uppenbarelsetältet, arken, osv. ska se ut, samt hänvisningar till offerregler i Leviticus är vanligt förekommande i detta material. *Seder Olam Rabbah* nämner också specifikt alla de olika typer av offer som föreskrivs i Leviticus 1-7. Texten verkar med andra ord vara mycket mer fokuserad på att återberätta en korrekt och noggrann version av Israels historia än på att göra en långtgående eller lekfull tolkning av Höga visan. Det finns dock många intressanta paralleller mellan Höga visan, mottagandet av *torah*, byggandet av altaret och uppenbarelsetältet och starten på offerkulten, som kommer att diskuteras i detalj senare i detta avsnitt.

När *Seder Olam Rabbah* går in på just den dagen då altaret i tabernaklet invigdes och kulten påbörjades enligt instruktionerna Moses fått, hänvisar den till Höga visan. Av texten som föregår ovanstående utdrag framgår det att ”på den dagen”, *b’yom*, som nämns i första meningen, syftar på den första dagen i månaden Nisan, då offerkulten vid uppenbarelsetältets altare togs i bruk efter en sju dagars lång invigningstid. Det är även denna dag som åsyftas senare i texten: *ze yom shmini*, ”detta är den åttonde dagen”. Den första Nisan är en dag med stor historisk betydelse. *Seder Olam Rabbah* nämner att det inte bara är den första dagen på det judiska året, utan även skapelsens första dag (i rabbinsk litteratur och biblisk text finns flera nyår, inte bara *rosh hashana*), den första dagen som privata altare förbjöds, den första dagen för prästerskapet, för den prästerliga välsignelsen, för tempelkulten många år senare (trots att kung Salomos invigning av templet enligt mycket annan rabbinsk litteratur ska ha skett vid *Sukkot*), och den första dagen då Guds eld förtärde offren. Men Nisan är också den första månaden som Gud befälde Israel att räkna (Ex. 12:2), och månaden för *Pesah*, då uttåget ur Egypten skedde.

Ordningen för den kronologi som *Seder Olam Rabbah* beskriver ser alltså ut såhär: inför den första Nisan år 2448 efter skapelsen beordrar Gud Moses att högtidlighålla att detta är årets första månad. Två veckor senare, den femtonde Nisan, första kvällen på *Pesah*, påbörjas uttåget från Egypten. Sju veckor efter detta, vid *Shavuot*, visar sig Gud för Moses på Sinaiberget och ger israeliterna *torah*.

Ett år efter detta, alltså den första Nisan år 2449, invigs altaret i uppenbarelsetältet, och nu är vi alltså framme vid den tidpunkt där *Seder Olam Rabbah* befinner sig. Genom att påminna läsaren om hur många viktiga moment i Israels historia som dateras till den första Nisan eller hänger ihop med denna månad gör texten detta till en signifikant dag, med band till både framtida och förgångna händelser. Denna dag blir ett kluster av positiva händelser som stärker Guds och Israels relation. *Seder Olam Rabbah* använder alltså Höga visan 4:16-5:1 i en mycket tydlig historisk kontext, inte bara genom att ange en specifik dag, utan också genom att hänvisa till andra historiska händelser vid samma dag.

Efter denna överblick är det lägligt att ta itu med den första frågeställningen angående den rabbiniska synen på offerkulten. Efter att ha specificerat vilken dag offerkulten i uppenbarelsetältet först togs i bruk, och exakt vilka typer av offer som utfördes där, säger texten *w'al oto yom hu omer*, ”om denna dag säger man”, och citerar sedan hela Höga visan 4:16-5:1. Det var alltså på denna dag som Israel först ropade till Gud: ”Vakna, nordanvind! Sunnanvind, kom! Blås genom min trädgård, så att dess vällukter flödar! Må min vän komma till sin trädgård, och njuta dess härliga frukter!”, och Gud svarade: ”Jag kommer till min trädgård, min syster och brud. Jag plockar min myrra och mina kryddor, jag smakar mina bikakor och min honung, jag dricker mitt vin och min mjölk. Ät, ni älskande, och drick! Berusa er av kärlek!”. Dessa rader blir ännu mer extatiska och starka när de sätts i en sådan tidsbunden kontext; att de uttalades med en specifik dag och situation i åtanke, en gång endast, och inte bara som en slags allmängiltig kärleksförklaring. Ett gemensamt drag hos alla de tre texter som analyserats här är att de vill sätta ett datum för offerkultens *egentliga* begynnelse, för exakt när det första riktigt intima mötet mellan Gud och Israel sker. Targumen, som i likhet med *Seder Olam Rabbah* generellt sett är mer historiskt orienterad, placerar detta vid invigningen av det första templet, men verkar också argumentera för att det är ett kontinuerligt tillstånd ända fram tills Israel vänder sig bort från Gud och förfaller till avgudadyrkan. *Shir hashirim Rabbah* tar också tydligt ställning genom sin *mashal*, och tolkar versen 5:1 som att den specifikt handlar om dagen då kulten i uppenbarelsetältet togs i bruk. Texten jämför till och med den tidigare offerkulten med den i uppenbarelsetältet, och konstaterar att det finns en vital skillnad i intimitet mellan de två versionerna. Den tidigare kulten skedde på större avstånd. *Seder Olam Rabbah* ger också uppenbarelsetältets offerkult den utvalda positionen. Texten specificerar väldigt tydligt exakt vilken dag det gäller, och lägger en av sina retoriska tyngdpunkter på att betona just hur viktig och unik denna dag är.

Går man djupare i detaljerna kring tiden för denna händelse finns det mycket att hämta. Det som nämns i *Seder Olam Rabbah* precis innan textutdraget är mottagandet av *torah*, det vill säga högtiden *Shavuot*. I rabbinisk litteratur förknippas detta tillfälle ständigt med Guds och Israels skrivande av en *ketubah*, ett bröllopskontrakt, och begynnelsen av deras äktenskap. Än idag läser man upp en slags symbolisk *ketubah le-shavuot* mellan Gud och Israel på första dagen av högtiden i många sefardiska församlingar, och det finns även en uppsjö *piyyutim* på detta tema. Om *Shavuot* och mottagandet av *torah* är det som precis föregår vårt utdrag ur *Seder Olam Rabbah*, och detta representerar Guds och Israels ingående i ett äktenskap, så blir det mycket talande att steget efter detta äktenskap motsvaras av det som beskrivs i vår text: invigningen av altaret i uppenbarelsetältet och påbörjandet av offerkulten. Denna kult porträtteras i texten mycket riktigt genom citat ur Höga visan 14:16-5:1. Istället för templet blir uppenbarelsetältet i denna text den gemensamma boning som Gud och Israel bygger, där möten dem emellan är möjliga. Altaret blir då i överförd bemärkelse den delade sängen: det är där offerkulten sker, och kulten är trots allt det mest fysiskt intima momentet i Guds och Israels relation.

Nästa del i texten består av kultrelaterade tolkningar av de olika tingen som beskrivs i Höga visan. Håller ovanstående liknelse verkligen, med tanke på att kulten trots allt involverar en tredje part (djuret eller tingen som offras)? En annan läsning av texten skulle istället se det som ett utbyte av gåvor. Enligt *Seder Olam Rabbah* är ”min trädgård” uppenbarelsetältet, och ”nordanvinden” och ”sunnanvinden” som ombeds blåsa genom den är de brännoffer och gemenskapsoffer som förrättades på den norra respektive södra sidan av altaret. I analysen av targumen argumenterade jag för att det är möjligt att se de olika beskrivande bilderna i Höga visan som metaforer för brudens kropp, men här är ämnet att undersöka huruvida det är rimligt att synen på offerkulten i *Seder Olam Rabbah* snarare omfattar ett utbyte av gåvor än ett fysiskt, sexuellt möte, mellan Gud och Israel. Först är det nödvändigt att se på vad slaktandet av t.ex. ett brännoffer – det som offrades på norra sidan – innebär. De detaljerade instruktionerna för brännoffer i t.ex. Leviticus är kanske inte den bästa manualen för den antropolog som vill rekonstruera exakt vad som skedde under offerritualerna förutom just hos förrättaren, men läsaren kan ändå snabbt forma sig en bild av vad som sker. I Leviticus 1:14-17 står följande om brännoffer av fåglar (Bibel 2000):

Om han ger ett brännoffer av fåglar åt Herren, skall det vara en turturduva eller en annan duva. Prästen skall bära fram fågeln till altaret, vrida av den huvudet och bränna det på altaret. Blodet skall pressas ut mot altarets framsida. Han skall ta ut krävan med dess innehåll och kasta den på askhögen på altarets östra

sida. Prästen skall fläka upp fågeln utan att skilja vingarna från kroppen. Sedan bränner han den på altaret, på den brinnande veden. Detta är ett brännoffer, ett eldoffer, en lukt som gör Herren nöjd.

Om man ställer dessa instruktioner vid sidan av *Seder Olam Rabbahs* utläggning av brudens och brudgummens ord får man en intressant kontrast. Förutom att nordanvinden är brännoffret, sunnanvinden gemenskapsoffren, och trädgården uppenbarelsetältet genom vilket doften av offrens kryddade rökelse ska flöda, så syftar brudens uppmaning ”Må min vän komma till sin trädgård” på Guds *shechinah*, hans närvaro, som där ska ”njuta dess härliga frukter”, det vill säga offren. Brudgummens svar höjer kontrasten ytterligare, då de tolkas som att de bland annat handlar om offerdjurets olika kroppsdelar. På ”den åttonde dagen”, det vill säga kultens första dag, kommer brudgummen eller Gud till uppenbarelsetältet eller trädgården, där han tar emot rökelse, olibanum och matoffer (myrra och kryddor), smakar bikakor och honung (brännoffrets lemmar och delarna av de heligaste offren), dricker vin och mjölk (drycksoffren och delarna av de mindre heliga offren). Den genomgång av de olika typen av offer som gavs i början av utdraget återkommer med andra ord här. Allt avslutas med uppmaningen till Moses och Aron att äta och till Israels församling att dricka och berusa sig.

Dessa tolkningar är poetiska och färgstarka – och mycket annorlunda från Leviticus krassa uppmaning till prästen att pressa blodet ur duvan på altarets framsida, att ”ta ut krävan med dess innehåll och kasta den på askhögen på altarets östra sida”, eller att ”fläka upp fågeln utan att skilja vingarna från kroppen” för att till slut skapa en *reah nihoah* (”välbehaglig doft”), i enlighet med vad Herren bett om. Det som däremot snabbt blir tydligt är att det möte som sker, oavsett om det handlar om gåvoutbyte eller om det i överförd bemärkelse är av sexuell natur, så är det något som kräver närhet även mellan förrättaren av offret och det offrade, samt förpassandet av ett objekt från ett stadium (levande fågel) till ett annat (rök, välbehaglig doft). Å ena sidan finns altaret som en specifik och anvisad säng- eller bordsliknande plats där offret ska ske, kroppsvätskor, extremt fysiska beskrivningar av insidor och kroppsdelar, en handling som inte har med verbal kommunikation att göra men samtidigt är omgärdad av försiktighetsåtgärder och regler, och som rabbinerna återkommande knyter samman med några av Höga visans mest intensiva och explicita rader. Å andra sidan är det faktiskt ett konkret utbyte av gåvor, där Israel ger en specifik, ombedd sak till Gud på ett specifikt och ombett vis – vilket förstås kan göras även med den typen av stark kärlek som bruden har till brudgummen, trots den mycket tydliga hierarkin dem emellan. Kanske är det nödvändigt att hålla båda tolkningarna i huvudet när man försöker förstå vad användandet av

dessa verser ur Höga visan säger om rabbinernas syn på offerkulten. Den första tolkningen har dragits mycket längre, men har som fördel att den faktiskt tar hänsyn till det äktenskapslika förhållandet mellan Gud och Israel på ett sätt som är mer än platoniskt. En sådan tolkning tar också t.ex. de profettexter där Israel på ett mycket bokstavligt vis liknas vid Guds hustru på större allvar rent konceptuellt. Den andra tolkningen är mer bokstavlig och kräver inte lika långa led av resonemang, vilket i sig kan vara fördelaktigt, men de två tolkningarna behöver inte utesluta varandra. Det följande kapitlet kommer gå in på temat offerkult och intimitet i större detalj, med större utrymme att diskutera detta vidare.

Vad gäller den andra gruppen av frågeställningar, kan man ganska enkelt konstatera att rent språkligt så är många av de ord, motiv och formuleringar i *Seder Olam Rabbah* mycket lika de i *Shir hashirim Rabbah* och ibland också de i targumen. Det är egentligen endast i början och slutet som *Seder Olam Rabba* och *Shir hashirim Rabbah* skiljer sig ordentligt från varandra, eftersom de berättar två olika bakgrundshistorier och har skilda tolkningar av den sista raden i Höga visan 15:1. Men det finns förstås vissa skillnader. *Seder Olam Rabbah* nämner *olah* (brännoffer) och *shlamim* (gemenskapsoffer) som de två vindarna från norr och söder, och även om texten själv senare säger att det är *q'toret hasamim* (den kryddade rökelsen), som är upphovet till de flödande vällukterna som strömmar genom trädgården, *ohel moed* (uppenbarelsetältet), så för uttrycket *yizlo b'samav* ("flödar av sina kryddor", ordagrant) tankarna till den *reah nihoah laAdonai* ("välbehaglig doft åt Herren") som omnämns så många gånger i Tanakh, och som dessutom är produkten av de två offertyper som inledde denna mening. Det är också dessa två offer som Guds *shechinah* uppmanas att komma och njuta av. Liksom i *Shir hashirim Rabbah* liknas alla de saker brudgummen tar emot vid olika specifika saker som offras i kulten. Men till skillnad från slutet i det utdraget, påpekar *Seder Olam Rabbah* här att *knesset Yisrael* ("Israels församling") är de *dodim* ("älskade") som ska komma och dricka och berusa sig.

Ser man på de sammanlagda språkliga motiven i *Seder Olam Rabbah* framträder alltså en text som likt *Shir hashirim Rabbah* talar i äktenskapliga termer – utifrån den tidsmässiga placeringen efter *Pesah* och *Shavuot* – och som knyter starka band mellan Höga visans text och detaljer i offerkulten. Den saknar dock det skrämmande och lärdomsfulla slutet som finns i *Shir hashirim Rabbah*, och har samtidigt en mycket mer inkluderande tolkning än vad targumen har, där bara kohaniterna inbjuds att äta och dricka i slutet. Språket är också mer kärleksfullt; det är *knesset Yisrael* ("Israels

församling”) som är *dodim* (”älskade”) istället för som i targumen, *kahanaya rahame fiqodai* (”kohaniter, älskare av mina bud”, det vill säga att buden snarare är föremål för kohaniternas kärlek). Intrycket som helhet är alltså något annorlunda även på det språkliga planet. Den som har skrivit eller satt ihop texten till detta utdrag har utan tvekan använt Höga visan för att måla upp en bild där relationen mellan Gud och Israel framstår som både mer intensiv och kärleksfull. Detta leder väl in i den tredje frågeställningen kring de relationella aspekterna, och hur denna relation porträtteras med hjälp av Höga visan och offerkulten.

Tidpunkten, platsen och kontexten är i detta fall viktiga faktorer för att förstå hur texten porträtter relationen mellan bruden-brudgummen och Israel-Gud. Med hjälp av att citera Höga visan just vid invigningen av offerkulten, i en kontext som är full av outtalad men ändå närvarande äktenskapsmetaforik sägs mycket indirekt. Både den temporala kontexten – *Shavuot* och skrivandet av en *ketubah*, den första Nisan och invigningen av parets gemensamma ”bostad”, uppenbarelsetältet – och den geografiska kontexten – öknen, en tid av prövning och lidande, men också av närhet, storslagna uppenbarelser och befrielse – ger läsaren en bild av att texten talar om den allra första tiden i ett äktenskap, samtidigt som den *också* talar om invigningen av offerkulten. Den läsare som har båda dessa saker i åtanke får en mångfacetterad bild av relationen mellan Gud och Israel. I likhet med *Shir hashirim Rabbah* använder denna text Höga visan för att argumentera för att just detta tillfälle är unikt och början på ett nytt och bättre stadium i relationen mellan Israel och Gud. Det man dock inte får missa är att midrashen i *Shir hashirim Rabbah* utgår från att paret i fråga redan är gifta. De har till och med bott tillsammans, råkat i gräl, skilts åt och sedan försonats genom offerkulten i tabernaklet. I *Seder Olam Rabbah* är situationen helt annorlunda: där används offerkulten som en bild för det första riktiga intima mötet efter att äktenskapet har ingåtts. Den offerkult som tidigare skett har inte begränsats av buden som ges vid Sinai, och den har inte heller varit specifik för just Israel – människorna innan Gud slöt förbundet med Abraham offrade också. Det är alltså ett helt nytt steg som tas.

Den geografiska platsen som *Seder Olam Rabbah* placerar Höga visan i är också intressant från ett relationellt perspektiv. Det är varken i templet eller i Israel, det är i en mycket mer utsatt och dramatisk situation. Det är i *midbar*: öknen, vildmarken, ingenmansland, under israeliternas vandring, en plats som egentligen både representerar ett sinnestillstånd och en geografisk angivelse. *Midbar* har fått spela en speciell roll för både profeter och rabbiner, en plats att längta tillbaka till,

eftersom den trots israeliternas lidande, tvivel och klagomål också var den plats där Gud uppenbarade sig som allra starkast och där de allra mest monumentala och formerande händelserna i Israels historia ägde rum. Det för osökt tankarna till Hoseas utrop: *lachen, hine anochi m'fateha v'holachtiha hamidbar v'dibbarti al libbah*, ”se, jag ska föra henne ut i öknen och tala till hennes hjärta” (Hos. 2:16). I detta utdrag porträtteras Gud som längtandes tillbaka till tiden i öknen, till den närhet som fanns mellan honom och Israel precis efter uttåget ur Egypten, när relationen var ny och som mest intensiv, och innan Israel förlorade sig bland Kanaans avgudar. Tiden i öknen var också den tid då Israel på ett uppenbart sätt var som mest utelämnad till och beroende av Gud. Avivah Gottlieb Zornberg citerar följande innehållsrika och fångslande midrash i sin bok *Bewilderments: Reflections on the Book of Numbers*, och även denna midrash är full av samband mellan Höga visan, öknen, Guds och Israels relation, med mera:

”And he drove the flock to the furthest wilderness” (Exod. 3:1): R. Joshua said, Why was he in pursuit of the wilderness? He saw that Israel were raised up from the wilderness, as it is said: ”Who is this who rises up from the wilderness?” (Songs 3:6). They had the manna from the wilderness, and the quails, and the well, and the Tabernacle, and the Divine Presence: priesthood, kingship, and the Clouds of Glory. . . . *Wilderness* [midbar] is, in essence, *language* [dibbur]. [*Ein midbar ella dibbur.*] As it is said, ”Your lips are like a scarlet thread, your mouth [midbarech] is lovely” (Songs 4:3).²⁸

Som tidigare har antytts, så är detta äktenskapliga tema hos profeterna långt ifrån problemfritt, och äktenskapsmetaforen hos Hosea 1-3, Hesekiel 16, Jeremia 3:6-9, med fler lämnar inte sällan läsaren skräckslagen inför Guds/makens behandling av Israel/sin fru. De vackra orden i Hosea 2:16 om längtan tillbaka till öknen där båda parterna återigen ska kunna höra, förstå och respektera varandras tal är omringade av ingående beskrivningar av hur Gud/Hosea ska straffa Israel/Gomer genom att skära av henne från omvärlden, och utsätta henne för förnedring, fysiskt och sexuellt våld, svält, nakenhet, fattigdom, och så vidare. Det andra kapitlet i Hoseas bok inleds med att Gud/Hosea talar till Israel/Gomer:

Gå till rätta med er mor, gå till rätta - hon är inte min hustru och jag är inte hennes man - så att hon tar bort det horiska i sitt ansikte och det otuktiga mellan sina bröst. Annars skall jag klä av henne och låta henne stå naken som den dag hon föddes. Jag skall göra henne till en ödemark, låta henne förtorka som en öken och lämna henne att dö av törst. (Hos 2:1-3)

²⁸ Avivah Gottlieb Zornberg, *Bewilderments: Reflections on the Book of Numbers*, (New York: Schocken Books, 2015), xxi. Midrashen är *Shemot Rabbah* 2:5.

Äktenskapsmetaforen för här alltså med sig även detta, och som flertalet feministiska bibelvetare konstaterat de senaste årtiondena, så duger det inte att betrakta Hoseas-Gomers eller Guds-Israels äktenskap som ett där två parter sårar varandra men till slut förenas. När den ena parten hotar den andra med saker som ”Ja, jag skall blotta hennes blygd i älskarnas åsyn, och ingen kan rädda henne undan mig.” (Hos 2:10) är det istället frågan om en porträttering av Gud som en manipulativ hustrumisshandlare och våldtäktsman.²⁹

Hosea är inte ensam om detta: även när relationen mellan Gud och Israel inte beskrivs som äktenskaplig utan snarare som en mellan beskyddare och den beskyddade, blir konsekvenserna ofta fruktansvärda när relationens starkare part är missnöjd med den svagares beteende. Jesaja beskriver Gud med rakkniven i högsta hugg, beredd att i en förnedringsakt skära håret från huvudet och könet på Israel (Jes. 7:20), Amos beskriver honom som herden som ”räddar ur lejonets gap ett par benpipor eller en örnsnibb”, och säger att på samma sätt ”så skall israeliterna bli räddade” (Amos 3:12). Det finns inte utrymme att behandla alla frågor som dessa texter ger upphov till, så för nuvarande får det räcka att visa på att äktenskapet som metafor för Guds och Israels relation är mycket mer tvetydigt och komplext än vad man först kanske anat.

2.6 Jämförelser och sammanfattning

Dessa analyser har utgått från att först ta reda på hur den rabbiniska hermeneutiken och den allegoriserande tolkningsmetoden har fungerat i tre olika fall, vilka metaforiska band som knutits och vilka symboler som har uppstått, samt att sedan fråga varför just dessa allegorier uppkommit, och vad de säger om rabbinernas syn på offerkulten. Detta har gjorts genom att ställa tre grupper av frågor till texterna, en som fokuserar på offerkulten, en som berör det språkliga, och en som diskuterar det relationella. Denna sammanfattning kommer att gå igenom resultatet av alla dessa tre grupper av frågeställningar. Varje textutdrag har gett upphov till en egen karaktäristisk slutsats under analyserna, men de tre olika texterna har samtidigt också gett relativt samstämmiga svar på frågeställningarna. På en mer detaljerad nivå finns förstås en mängd skillnader och likheter, och målet nu är att tydliggöra båda dessa.

²⁹ Yvonne Sherwood har skrivit utförligt om detta ämne i *The Prostitute and the Prophet: Hosea's Marriage in Literary-Theoretical Perspective* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996). Rut Törnkvists avhandling *The Use and Abuse of Female Sexual Imagery in the Book of Hosea* (Uppsala: Uppsala universitet, 1994) ger också bl.a. en noggrann genomgång av litteratur i detta ämne.

Den första gruppen av frågeställningar angick rabbinsk syn på offerkulten: Vad exakt sägs om offerkulten i denna tolkning av Höga visan? Vad i Höga visan får symbolisera offerkulten, och varför? Blir offerkulten en allegori för något speciellt, för ett visst tillfälle eller en viss dynamik i relationen mellan Gud och Israel? Vad säger det i så fall om den rabbinska synen på kulten? Det blev tidigt mycket tydligt att targumen, *Shir hashirim Rabbah* och *Seder Olam Rabbah* alla porträtterar alla offerkulten som ett uttryck för intimitet och närhet i relationen mellan Israel och Gud. Alla delar de synen att platsen för offerkulten motsvaras av trädgården i Höga visan, att offren är de olika gåvorna som bruden ger brudgummen, och att bruden och brudgummen är Israel och Gud. Detaljerna skiljer sig dock: i targumen är det tempelkulten som åsyftas, i *Seder Olam Rabbah* och *Shir hashirim Rabbah* är det kulten i uppenbarelsetältet. Alla tre texter gör en stor poäng av den geografiska platsen och det specifika tillfället för kulten; targumen genom att i sin kronologiska berättelse låta just tempelbygget sammanfalla med höjdpunkten i Höga visan 4:16-45:1, och *Shir hashirim Rabbah* genom att betona hur relationen mellan kungens och hans gemål ändrades fundamentalt efter bygget av tabernaklet där de båda kunde vistas samtidigt. *Seder Olam Rabbah* å andra sidan gör detta genom att knyta verserna ur Höga visan till tiden i öknen och månaden Nisan, men också högtider som *Shavuot*, och därigenom intensifieras de äktenskapliga övertonerna. Det är med andra ord ingen av de tre texterna som talar om offerkulten på ett generellt sätt i samband med just dessa verser ur Höga visan: detta intima moment i brudens och brudgummens relation kopplas samman med signifikanta händelser och platser i offerkultens historia. Därigenom låter alla tre texterna det mest intensiva mötet mellan brudgummen och bruden bli en allegori för själva kulten.

Den andra gruppen av frågeställningar fokuserade på språkliga detaljer såsom vilka specifika ord, motiv eller formuleringar i Höga visan som återkommer i den rabbinska tolkningen, vilka av dessa ord som kopplas till något specifikt i offerkulten, samt vad detta säger om rabbinernas uppfattning om kulten. Här fanns en liknande samstämmighet, men också med avgörande variationer i detaljerna vad gäller t.ex. geografiska aspekter. Följande två tabeller, i översättning, illustrerar detta:

Höga visan 4:16

*Targum Shir hashirim**Seder Olam Rabbah*

Vakna, **nordanvind!**
Sunnanvind, kom!
 Blås genom min
trädgård, så att dess

Nordanvinden: norra sidan av altaret, bord och skådebröden.
Sunnanviden: södra sidan av altaret, lampställ som lyser upp.

Nordanvinden: brännoffret som slaktades på norra sidan.
Sunnanvinden: gemenskapsoffren som

vällukter flödar! Må min vän komma till sin trädgård , och njuta dess härliga frukter!	Trädgård: altaret, på vilket... Min vän: Gud, som tilltalas av Israels församling. Trädgård: uppenbarelsetältet Härliga frukter: offren	Vällukter: slaktades på södra sidan. Trädgård: uppenbarelsetältet Vällukter: kryddad rökelse Min vän: <i>shechinah</i> Härliga frukter: offren
--	--	---

Höga visan 5:1	<i>Targum Shir hashirim</i>	<i>Shir hashirim Rabbah</i>	<i>Seder Olam Rabbah</i>
Jag kommer till min trädgård , min syster och brud . Jag plockar min myrra och mina kryddor , jag smakar mina bikakor och min honung , jag dricker mitt vin och min mjölk . Ät, ni älskande, och drick! Berusa er av kärlek!	Jag: Guds <i>shechinah</i> . Trädgård: templet. Syster och brud: Israels församling. Myrra, kryddor: det kryddade rökelseoffret. Smakar: elden som förtär offren. Bikakor: brännoffer. Honung: heliga offer. Rött vin: dryckesoffer av vin. Vitt vin: dryckesoffer av mjölk. Ni älskande: kohaniter, älskare av Guds bud. Ät och drick: det som är kvar av offren, det goda som förberetts.	Jag: Gud, kungen. Trädgård: uppenbarelsetältet, parets nya palats. Syster och brud: Israel, Guds gemål. Myrra: den kryddade rökelsen. Kryddor: näven med olibanum. Bikakor: brännoffrets lemmar och organ. Honung: offerdelarna av de heligaste offren. Vin: dryckesoffren. Mjölk: offerdelarna av de mindre heliga offren. Ni älskande: Moses och Aron. Och drick! Berusa er av kärlek: Nadav och Avihu.	Jag: Guds <i>shechinah</i> . Myrra och kryddor: rökelse, olibanum och matoffer. Bikakor: brännoffrets lemmar. Honung: offerdelarna av de heligaste offren. Vin: dryckesoffer. Mjölk: offerdelarna av de mindre heliga offren. Ni älskande: Moses och Aron. Och drick! Berusa er av kärlek: Israels församling.

Som framgår av tabellen är materialet till stor utsträckning överlappande vad gäller de ting i offerkulten som Höga visans substantiv får symbolisera. Som nämnts tidigare i inledningen är det inte alls otroligt att tänka sig att dessa tre texter delar källor i viss utsträckning, eller att de är variationer av en och samma muntliga tradition. De skillnader som finns är dock avgörande för betydelsen i varje text, som diskuterats tidigare. Olikheterna i plats, tidpunkt, fokus och så vidare ger varje text en mycket egen vinkel på ämnet. Dessutom får vissa detaljer såklart inte plats i en tabell av detta slag: i både *Shir hashirim Rabbah* och *Seder Olam Rabbah* utgörs två av de mest betydelseförändrande och intressanta delarna av en inledning, i det ena fallet en liknelse och i det andra en tids- och platsangivelse. En slutsats som dock stämmer in på alla tre källor är att rabbinerna inte drar sig för att använda alla dessa erotiskt laddade ting i trädgården – eller, om man

går ett steg längre, på brudens kropp – som symboler för det som utbytes mellan Israel och Gud i offerkulten. Vill man dra denna tolkning ännu längre innebär det i någon mån att rabbinerna ser Israel, bruden själv, som det som tas emot av Gud i kulten. Liksom bruden är den som bjuder brudgummen till att ta emot alla de olika gåvor hennes egen kropp utgör, utgör Israels offer i förlängning en del av Israel, som Gud tar emot med välbehag. Detta är sant även på ett praktiskt plan: genom att offra av sina grödor och sin boskap ger Israel bokstavligen av sig själv till Gud.

Den tredje gruppen av frågeställningar som analysen behandlade hade att göra med hur relationen mellan Gud och Israel porträtteras av rabbinerna, med hjälp av Höga visans text. Hur exakt ser denna relation ut? Är den romantisk, erotisk, platonisk, eller kanske snarare den typ av relation en vasall har till sin kung? Skapas det någon koppling mellan hur relationen Gud-Israel ser ut i offerkulten, och hur relationen brudgummen-bruden ser ut i Höga visan? Targumens text förde diskussionen in i frågor om vad det är för typ av kärlek som Gud och Israel, och bruden och brudgummen, har för varandra. Detta blev extra relevant när luppen sattes på frågan om trädgården är en symbol inte bara för templet utan också för brudens kropp. Om alla de ting som finns i trädgården och som utbyts mellan bruden och brudgummen också är en ingående beskrivning av denna kropp och av vad brudgummen gör med den, vad säger det i så fall om rabbinernas syn på Israels och Guds relation? Om man, vilket analysen hävdade att man bör göra, väljer att tolka rabbinernas sammankoppling av Höga visan med tempelkulten, och brudens och brudgummens kärlek med Israels och Guds kärlek som ett resultat av att Höga visans text kan illustrera ett element som finns i relationen mellan Gud och Israel, så blir slutsatsen att förbundet har en erotisk dimension. Det är inte bara en platonsk kärlek, eller en strikt hierarkisk relation där vasallen lyder och tjänar sin kung.

Analysen av *Shir hashirim Rabbah* fokuserade på en annan dimension av denna intima relation, nämligen riskerna med att närma sig, som mycket tydligt framgick av referensen till Nadav och Avihu. Den antagligen vanligaste risken i intima relationer är att den ena parten ska bli avvisad av den andra, och även om avvisade offer är relativt vanligt förekommande i bibeltexter är situationen kring offerkulten egentligen ännu mer komplicerad och riskfylld.³⁰ Den som följer ett noggrant, vedertaget regelverk har förstås större chanser att lyckas. Men Gud och Israel rör sig helt enkelt i två olika dimensioner i tillvaron: Gud är *qadosh*, avskiljd, och Israel i sitt ”naturliga tillstånd” är

30 Göran Eidevall, “Rejected Sacrifice in the Prophetic Literature: A Rhetorical Perspective”, *Svensk Exegetisk Årsbok* (vol. 78, 2013), 31-47 ger bl.a. en bra överblick över hur detta fenomen ter sig i den profetiska litteraturen.

hol. Det är endast genom att följa Guds detaljerade uppmaningar och praktiska instruktioner vad gäller t.ex. renhet och orenhet som Israel kan lämna den domän som är *hol* för att relativt riskfritt kunna träda in i den som är *qadosh*. Det är talande att kungen och hans gemål, som nämns i R. Azaryahs liknelse, måste skapa en slags ny gemensam plattform, som inte tillhör någon av dem sedan tidigare, för att över huvud taget kunna mötas. Detta är en dimension som inte riktigt finns i brudens och brudgummens relation, även om denna också är kringgärdad av risker och osäkerhet.

Slutligen belyste analysen av *Seder Olam Rabbah* ökenvandringssmotivet, Hosea 2:16, Guds svartsjuka och andra äktenskapliga metaforer för relationen. Från kontexten kring utdraget framgick betydelsen av tidpunkten och platsen där just detta skedde: det var den första dagen för kulten, för alla olika typer av offer, när uppenbarelsetältet äntligen var färdigt enligt de instruktioner Gud hade gett nästan ett år tidigare vid uppenbarelsen vid Sinai. Som Hosea antyder, så var det endast vid denna tid i öknen som Gud hade Israels fulla uppmärksamhet och fulla beroende. I *Seder Olam Rabbah* blir det mycket tydligt att den relation som rabbinerna porträtterar är i ett tidigt stadium, kanske ett alldeles nyligen ingånget äktenskap, och ökenvistelsen med uppenbarelsetältet låter nästan som en slags smekmånad där mirakler sker. Men även om just dessa utvalda rader ur *Seder Olam Rabbah* låter paradisiska och fläckfria blir det så snart man anlägger en intertextuell blick på denna text tydligt att ökenvistelsen också är associerad med tvivel och oförmåga till tillit (4 Mos 14:1-4), brinnande vrede (4 Mos 11), svartsjuka (4 Mos 25), mark som öppnar sig och slukar israeliterna (4 Mos 26:10), och en hel generation som går till intet och dör i öknen (4 Mos 14:28-30), så att inte en enda av dem som nämndes vid folkräkningen i bokens öppning finns kvar vid folkräkningen i bokens slut. Likaså föregås de förföriska raderna ur Hosea, där Gud vill föra Israel ut i öknen och tala till hennes hjärta (Hos 2:16), av en hel sektion där Gud talar till Israels barn på ett annat sätt: ”Gå till rätta med er mor, gå till rätta – hon är inte min hustru och jag är inte hennes man – så att hon tar bort det horiska i sitt ansikte och det otuktiga mellan sina bröst. Annars skall jag klä av henne och låta henne stå naken som den dag hon föddes.”, och så vidare (Hos 2:2-3). Låter man alltså bärande bilder i detta utdrag ur *Seder Olam Rabbah*, som öknen och den äktenskapliga relationen mellan Gud och Israel, få en kontext, så är det svårt att bibehålla en entydigt idealisk syn på berättelsen om relationen.

Sammanfattningsvis är det följande tre teman som står ut i de tre respektive analyserna, och som kommer att forma strukturen och utgöra bakgrunden för nästa kapitelns diskussion om teoretiska

perspektiv på offerkulten i modern bibelvetenskaplig och antropologisk forskning. 1) *Relation och reciprocitet*. Vilken roll fyller offerkulten egentligen i relationen mellan Gud och Israel? Detta tema blev huvudfokus under analysen av targumen, där framförallt parallellerna mellan brudens kropp, trädgården och templet undersöktes, vilket ledde till en diskussion kring huruvida rabbinerna tolkade Höga visan på detta sätt antingen för att ”oskadliggöra” en erotiskt laddad text, eller för att denna text på ett lämpligt vis kunde illustrera den erotiska dimensionen i förbundet mellan Gud och Israel. Slutsatsen var att det sistnämnda alternativet är mer troligt. 2) *Avvisanden och närmanden*. Gränser, förbud och risker ligger latenta i alla försök för en ohelig människa att närma sig en helig Gud. Detta tema kom främst upp under analysen av *Shir hashirim Rabbah* i och med dess omnämnande av katastrofen med Nadav och Avihu, men också genom de hierarkiskt ojämna ordvalen *melech* (”kung”) och *matrona* (”gemål”) för Gud och Israel. Dessa gav midrashen en något mer ödesmättad klang än vad de andra två texterna hade. Därigenom blev det nödvändigt att diskutera begreppen *qadosh* och *hol* som två olika domäner, och hur förödande konsekvenserna kan bli för den som försöker flytta något som är *hol* in i en domän som är *qadosh*. 3) *Äktenskap och begär*. Hur ser äktenskapet mellan Gud och Israel ut? Vad är det för typ av kärlek som finns mellan dessa två parter, och hur spelar offerkulten in i detta? Dessa frågeställningar blev centrala under analysen av *Seder Olam Rabbah*, då denna text är tidsmässigt och geografiskt placerad vid det tillfälle då Gud och Israel ingår ”äktenskap”. Den bibliska litteraturen, främst hos profeterna, är full av hänvisningar till detta äktenskap, och beskriver det ständigt i kraftfulla våldsamma ordalag. Att tala om ett ömsesidigt *begär* mellan de två parterna kommer förhoppningsvis att visa sig fruktbart i nästa kapitel.

3. Tre aspekter av offerkulten

3.1 Inledning

Vilken betydelse ligger egentligen i ordet *offer*, eller *qorban*? Den israeliske forskaren Moshe Halbertal öppnar sin bok *On Sacrifice* med att konstatera att ordet *qorban* kommer från verbet *leqarev*, som betyder att närma sig, men att modern hebreiska liksom modern svenska skiljer mellan tre betydelser, tillkomna i kronologisk ordning, av ordet.³¹ a) Den ursprungliga betydelsen av *qorban* var en gåva från människa till Gud, i form av ett objekt som på något vis flyttas från mänsklig domän till gudomlig. b) Den andra betydelsen, som varken finns belagd i rabbinsk eller biblisk hebreiska, är att *qorban* också signifierar ett offer som görs för en högre sak, t.ex. att en person offerar sin egendom eller till och med sitt liv för sin familj, sina barn eller sitt land. Här handlar det alltså om att offra något *för*, inte *till*. c) I modern hebreiska finns en tredje innebörd: att vara offer för något, t.ex. ett brottsoffer. Denna innebörd är också totalt frånvarande i biblisk och rabbinsk hebreiska. Betydelsen i ordet har alltså förskjutits märkbart, i samband med tankesätt och världsuppfattning. Detta är absolut nödvändigt att ha klart för sig när man ser på hur merparten av bibelvetenskaplig forskning behandlat offerkulten, fram tills relativt nyligen. Vid Teodor Herzls grav i Jerusalem illustrerade Ofir Yarden, direktor för utbildning vid Interreligious Coordinating Council i Israel, denna märkliga utveckling av ordet *qorban* för mig genom frågan: Vilken ledare i Israels historia tog tillbaka vilket föremål till vilket berg, för att där tala om offer? Svaret var inte bara kung David, förbundsarken och tempelberget i Jerusalem – det kunde lika gärna vara hur de tidiga sionisterna under ledning av David Ben Gurion tog tillbaka Theodor Herzls kropp till det som numera kallas *Har Herzl*, Herzlberget, och där höll ett tal om alla de *qorbanot* – det vill säga stupade soldater, offer för landet i strid – som låg begravda på bergskanterna. För en nutida människa, som vuxit upp med alla dessa innebörder hos orden *qorban*/offer är det kanske inte självklart att se på offerkulten med samma ögon som varken tidigare rabbiner eller israeliter. Yardens historia illustrerar väl hur vi har förflyttat oss från en ursprunglig betydelse av ordet *qorban* som har med närhet och att närma sig att göra, till att ge sitt liv i strid för ett land eller bli utsatt för ett brott, och detta är viktigt att ha i bakhuvudet innan man ger sig i kast med offerkulten som ämne.

³¹ Moshe Halbertal, *On Sacrifice* (Princeton: Princeton University Press, 2012), 1-2.

Målet med detta kapitel är att göra en inventering av teoretiska perspektiv på offerkulten i modern bibelvetenskap och antropologi. Genom att undersöka vilka teorier kring motivkomplexet offerkult-förbundet-relationen Gud/Israel dessa discipliner bidragit med, hoppas jag kunna förstå bättre de slutsatser om rabbinisk syn på detta fenomen som drogs i uppsatsens förra kapitel. Detta kapitel går alltså i dialog med modern forskning i mycket högre grad än det förra, som nästintill endast utgick från och arbetade med rabbiniska källtexter.

Strukturen för detta kapitel är hämtad från de tre teman som avslutade det förra kapitlet. Detta eftersom de teorier som undersöks här alla faller in under någon av de tre ämnesområden som blev resultatet av och huvudfokus under analyserna av de rabbiniska texterna: 1) *Relation och reciprocitet*. Hur kan man förstå offerkultens roll i relationen mellan Israel och Gud? Hur fungerar religiösa ritualer av denna typ? Den danska bibelvetaren Anne Katrine de Hemmer Gudme har undersökt begreppet *reciprocitet* och mekanismerna bakom givandet av gåvor eller offer som ett teoretiskt perspektiv utifrån vilket offerkulten kan förstås. Hennes undersökning bygger på en summering av flertalet sociologers och antropologers resonemang, och får här tjäna som utgångspunkt för att svara på dessa frågor. 2) *Närmanden och avvisanden*. Gränser, förbud och risker verkar vara centrala begrepp för den som vill förstå offerkulten. Vad händer när den gåva man lagt fram inte tas emot? Moshe Halbertal och Mary Douglas har skrivit omfattande om *intimitet, rädsla för avvisande och gränser mellan heligt och profant* som grundläggande teoretiska utgångspunkter för att förstå den bibliska offerkulten. 3) *Äktenskap och begär*. Både äktenskapet mellan Gud och Israel, och det begär dessa två parter har för varandra är centralt hos rabbinerna. De verkar också vara centrala om man vill förstå offerkulten. Avivah Gottlieb Zornberg blandar midrash, bibelvetenskap och psykoanalys på ett sätt som blir mycket relevant för just denna fråga. Med hjälp av hennes utläggningar av Exodus och Numeri kommer detta kapitel alltså gå från teorier kring *reciprocitet* till *rädsla* till *begär* som essentiella begrepp för den som vill förstå både biblisk och rabbinisk syn på offerkulten. Slutligen följer sedan ett avsnitt som jämför de slutsatser dessa moderna forskare dragit, med föregående kapitelns läsning av rabbiniska tolkningar av Höga visan.

3.2 Relation och reciprocitet

Som analysen av de rabbiniska texterna i förra kapitlet tydliggjorde, så är offerkulten i allra högsta grad något som måste förstås inom ramarna för en relation mellan de två parterna Gud och Israel. Ett av de mest centrala karaktärsdragen i offerkulten som fenomen kan enligt många bibelvetare idag summeras i ordet *reciprocitet*, det faktum att det inte bara är människan som själv är involverad som givare i offerkulten, eller att Gud är någon slags statisk mottagare. Uppsatsen kommer nu att undersöka detta teoretiska perspektiv. Offerkulten ger enligt denna syn upphov till en relation mellan givare och mottagare, där båda blir bundna till varandra på olika sätt. Precis som i alla relationer där gåvor utbyts uppstår ett spel, där antingen mottagande eller avvisande förväntas. I inledningen till *Before the God in This Place for Good Remembrance: A Comparative Analysis of the Aramaic Votive Inscriptions from Mount Gerizim* lutar sig Anne Katrine de Hemmer Gudme tillbaka på Richard Seafords definition av reciprocitet: enligt honom är reciprocitet ”the principle and practice of voluntary requital, of benefit for benefit (positive reciprocity) or harm for harm (negative reciprocity).”³² Så fort någon ger en gåva, lägger fram ett erbjudande, och mottagaren väljer att ta emot, så är båda bundna till varandra i förväntan. Den franska sociologen Marcel Mauss (*The Gift*, 1925) skrev i svar till antropologen Bronislaw Malinowski att det inte finns något som kan kallas en ren gåva utan förväntningar. Gudme citerar honom på följande sätt och lägger in sina egna kommentarer:

”All in all, just as these gifts are not freely given, they are also not really disinterested. They already represent for the most part total counter-services, not only made with a view to paying for services or things, but also to maintaining a profitable alliance, one that cannot be rejected.” The gift according to Mauss comes laden with obligation: “A gift is received ‘with a burden attached’.” It is a threefold obligation to give, to receive and to reciprocate, and this “system of the gift” is the exchange of things, which are “never completely detached from those carrying out the exchange.” At the same time, the “mutual ties and alliances established by the things exchanged”, the gifts, are ”indissoluble”. Thus, the ‘Maussian’ system of gift is the exchange of inalienable objects, which creates strong social bonds and relationships. To quote the now famous pun made by Marshall Sahlins: “If friends make gifts, gifts make friends.”³³

32 Anne Katrine de Hemmer Gudme, *Before the God in This Place for Good Remembrance: A Comparative Analysis of the Aramaic Votive Inscriptions from Mount Gerizim* (Berlin: De Gruyter, 2013), 22.

33 Gudme, *Before the God*, 22.

Utgår man från denna typ av syn på givande och mottagande blir det mycket tydligt att offerkulten – som rabbinernas tolkningar av Höga visan i allra högsta grad tydliggjorde – är relationell, för detta gäller oavsett om båda parterna är mänskliga eller om en av dem är gudomlig. Just i fallet med olika typer av offerkult rör det sig ofta om ett system där människan antingen ger tillbaka av det hon fått, för att visa sin tacksamhet och därmed kunna upprätthålla samma goda relation till Gud i framtiden, eller ger något specifikt av en viss, kontextuell anledning, t.ex. ett löftesoffer som Gudmes artikel handlar om, eller i samband med en viss högtid, för att man önskar försoning för någon överträdelse man begått, eller liknande. Gud blir genom människans givande inbegripen, och vad gäller den bibliska offerkulten så är det, enligt bibeltexterna, trots allt Gud som från första början själv bett om dessa offer.

Vad finns det någonsin som en människa kan erbjuda en gud, i utbyte mot så pass storslagna och ovärderliga saker som hälsa, välgång, ett nyfött barn, grönskande fält och frisk boskap? Gudme citerar Robin Osbourne angående just detta: ”these are not things that can be equated in any way with a figurine, a piece of jewellery or a sacrificial chicken.”³⁴ Men denna stora obalans mellan gåvorna ligger i givandets, eller offrandets natur. Vanligtvis förväntas båda agenterna ge utifrån sina egna praktiska omständigheter och inte utifrån vilket värde gåvan de tog emot hade. Även i en relation mellan två människor som ekonomiskt och socialt står på samma nivå handlar givandet och mottagandet inte heller om att utplåna skillnader och uppnå en totalt jämn balans, utan snarare om en alternerande ojämlikhet eller obalans gällande vem som står i skuld till den andra just för tillfället.³⁵ Vi kan alltså inte vänta oss att hitta någon form av jämlikhet mellan Gud och människa i offerkulten, utan bara en reciprocitet som bygger på att båda parter begär något den andra har, och därför fortsätter att ge. Generellt sett är Torahn mycket noggrann med att ange vad Gud förväntar sig i utbyte för det han själv ger människan; protokollet för relationen och utbytet är relativt tydligt. Utifrån de tre textanalyserna i det första kapitlet är det dessutom mycket rimligt att säga att det Israel har att ge Gud och som Gud själv vill ha, framförallt är kärlek, intresse och hängivelse, för vilket hela offerkulten är ett detaljerat angivet och noggrant skött uttryck. Mer om just Guds behov av eller begär efter offer enligt rabbinerna under rubriken 3.4. Det handlar alltså inte om att någon av parterna har nöjt sig med mindre än de från början ville ha.

34 Citerad i Gudme, *Before the God*, 31-32.

35 Gudme, *Before the God*, 24.

3.3 Närmanden och avvisanden

Men vad händer när en av parterna plötsligt avböjer den andras gåva? Som Gudme poängterar, så slutar det första tillfället då något offras i Hebreiska bibeln också med att offret avvisas, och konsekvensen blir ett brodersmord (Kain och Abel, Gen. 4:1-16).³⁶ Intressant nog får man just i denna situation ingen explicit förklaring till varför Gud avvisade just Kains offer, men samtidigt tog emot Abels. Vid andra förekommande fall kan det till exempel handla om försummande av den rituella processen, t.ex. i berättelsen om Nadav och Avihu som *Shir hashirim Rabbah* nämnde, eller om moraliska överträdelser och samhällliga problem (som i Amos 5:21-24) men då är det snarare hela kulten som Gud vänder sig bort från, inte ett enda specifikt offer vid ett specifikt tillfälle.³⁷ Dessutom finns det en inneboende osäkerhet i all offerkult kring hur man som människa ens ska kunna veta om ens offer har blivit mottaget av ett gudomligt väsen. Ger man en gåva till en annan människa kan man i alla fall vara säker på om personen tagit emot den eller avvisat den, oavsett om det bara var för syns skull. När mottagaren är en övernaturlig agent blir detta förstas svårare, vilket Gudme också poängterar.

Denna osäkerhet som finns kring människans försök att närma sig Gud, och förflyttandet av en gåva från människans domän till Guds domän, utgör i sig ett teoretiskt perspektiv från vilket man kan betrakta offerkulten. Moshe Halbertal poängterar i *On Sacrifice* att det finns en stor väsensskillnad mellan de termer för gåvor som används i samband med offerkulten, och termer som används för gåvor utanför kulten. Han ger *qorban* (från *qarav*, att närma sig) och *minḥah* (från *nuaḥ*, att lägga ned eller lägga fram) som exempel å ena sidan, och *mattanah* (från *natan*, att ge) å andra sidan.³⁸ Skillnaden mellan dessa typer av gåvor är att en *mattanah*, vars rot bygger på verbet för att ge, utgör en avslutad transaktion då den framgångsrikt har förflyttats från givare till mottagare, medan den som kommer med *qorban* eller *minḥah* snarare närmar sig eller lägger fram något till mottagaren för att sedan hoppas på det bästa. Det finns alltså ingen garanti alls för att denna transaktion ska avslutas på det sätt som givaren avsåg, och mycket står på spel när parterna från början inte är på samma nivå över huvud taget. Halbertal och Douglas har båda skrivit utförligt om just denna aspekt av den israelitiska offerkulten, nämligen de risker som intimitet kan föra med sig, framförallt i

36 Gudme, *Before the God*, 33.

37 Se Eidevall, "Rejected Sacrifice", 38-39.

38 Halbertal, *On Sacrifice*, 10.

relationen mellan Gud och människa, men även i mellanmännsliga sådana. Som ofta nämnts i det föregående kapitlet utgör offerkulten trots allt det tillfälle då Israel på många sätt är som mest utsatt och blottad inför Gud, och konsekvenserna kan gå åt många olika håll. Rädslan för att bli avvisad är även ett centralt tema i Genesis, där i princip alla de återkommande familjekriserna baseras på att den ena sonen eller frun väljs ut och den andra väljs bort, antingen av en förälder, en make eller av Gud.

I offerkulten tar sig denna rädsla för Guds plötsliga och oberäknliga avvisande uttryck just i form av att man skapar ritualer för att försäkra sig om utgången, enligt Halbertal. Eftersom offerkulten är ett försök att ständigt närma sig en gudom vars svar man inte kan vara säker på, underlättar det att följa ett protokoll som tidigare visat sig vara framgångsrikt. Har det gått väl en gång, när man gjort på ett specifikt sätt, ökar man sina chanser att det går väl nästa gång om man gör på samma sätt. Är man däremot oförsiktig och ohörsam kan det sluta lika illa för en som det gjorde för Nadav och Avihu. Halbertal skriver:

The fatal possibility of rejection gives rise to an important function of "ritual": successful transfer. Ritual is a prescribed procedure meant to guarantee the transfer's success. Adherence to detailed routine makes the passage from laying down to acceptance less fraught. *Ritual is thus a protocol that protects from the risk of rejection.* In that respect, ritual is analogous to legal systems as a whole insofar as they impose order while confronting the unreliability and capriciousness of emotional responses.³⁹

Här sätter Halbertal fingret på något mycket viktigt. Den israelitiska konstruktionen av ett helt universum av föreställningar som *qorbanot*, *tahara* och *tumah*, *qedushah* och *hol* (i respektive problematiska svenska översättningar: offer, renhet och orenhet, helighet och profant), och regler och ritualer kring dessa skulle delvis kunna härröra ur denna oro. Att se offerkultens detaljerade regler, t.ex. kring i vilket tillstånd en människa får utföra ett offer, var och hur det får göras och vilka djur och grödor som är tillåtna i denna kontext ger kanske inte en fullständig bild av situationen, men det pekar definitivt ut ett viktigt element. För att kunna åstadkomma vad Halbertal kallar en *successful transfer* från en domän, den mänskliga, som vanligtvis är *tammei* och *hol*, till den gudomliga domänen, som är *tahor* och *qadosh*, krävs försiktighetsåtgärder.

39 Halbertal, *On Sacrifice*, 15.

Mary Douglas främhäver i *Purity and Danger* att Leviticus är noggrann med att specificera hur den eller det som ska röra sig mellan Guds och människans domäner måste vara fysiskt fulländat: djuret som offras måste inte bara vara rent utan även fullt friskt, utan några typer av defekter.⁴⁰ Likaså behöver alla som kommer till templet vara rituellt rena; kvinnor som fött barn eller haft menstruation, män som haft utlösning eller någon form av flytning, de som förut varit spetälska. För *kohanim* gäller ännu strängare regler kring rörandet av döda kroppar, vilket är källan till den allra största orenheten. Även dessa regler kring renhet återspeglar ett behov av att handskas rituellt när något ska föras från en domän till en annan, t.ex. när det gäller utsöndringar av vätska i form av tårar, svett, blod, sperma mm., från en kropp till något som inte är en annan kropp eller ett kärl. En död kropp blir det yttersta fysiska beviset på hur något – ett liv – som egentligen ska vara innefattat i en kropp inte längre är det, utan har ”bytt domän”. Émile Durkheim presenterade två kriterier för vad som utgör en religion: först, att det finns någon slags gemensam samhällelig organisering av den, och sedan, att det heliga avskiljs från det profana.⁴¹ Intressant nog skriver Douglas följande, som i hög grad stämmer överens med den israelitiska kulturen:

Det heliga behöver ständigt vara omgärdat av förbud. Det heliga måste alltid behandlas som om det vore besmittande, ty relationerna till det heliga måste av nödvändighet uttryckas i avskiljande och avgränsande ritualer liksom av övertygelsen om det farliga i att överträda förbjudna gränser.⁴²

Halbertal, Durkheim och Douglas rör sig med andra ord på ett relativt gemensamt plan vad gäller detta ämne. Innan vi går vidare kan det vara intressant att se på följande teori om relationer hos den israeliska sociologen Eva Illouz, som i *Why Love Hurts: A Sociological Explanation* diskuterar just ritualers förmåga att hjälpa människor att bygga hållbara och trygga relationer till varandra. Hon jämför tidigmoderna sätt att inleda kärleksrelationer med nutida sätt, och konstaterar att även om olycklig kärlek är ett gammalt fenomen så är den nutida avsaknaden av tydliga ritualer, i kombination med ett frihetsdyrkande samhälle, en av de största anledningarna till varför kärlek idag kanske gör ondare än det gjorde för några hundratals år sedan. Hon skriver följande om just vikten av ritualer som ett ledsagande rep för den som rör sig i mörkret:

40 Mary Douglas, *Renhet och fara: En analys av begreppen orenande och tabu* (övers. Arne Kallrén, Falun: Nya Doxa, 2011), 76.

41 Douglas, *Renhet och fara*, 36.

42 Douglas, *Renhet och fara*, 37.

Courtship in the Austenian world is structured by a myriad invisible rules. Non-sociologists tend to think of rules as limiting. But for sociologists, rules are also enabling, the medium through which actors relate to each other, build expectations about each other, and trudge well-known paths with each other. Rituals – a set of rules known to actors in order to engage in or disengage from relationships – are similar to a well-drawn pathway in a jungle of possibilities.⁴³

På ett mycket liknande sätt handlar det strikta protokollet för den israelitiska offerkulten om att minimera riskerna som finns inneboende i relationen och framförallt i närmandet – men förstås också om att möjliggöra och underlätta alla utbyten som sker i relationen. Man skulle alltså kunna dra slutsatsen att utifrån detta teoretiska perspektiv så är protokollet för kulten inte bara frågan om något som tillkommit som ett resultat av rädsla för misslyckanden, utan också något som underlättar, förskönar och förhöjer hela upplevelsen för båda parterna. Detta står i allra högsta grad i samklang med de rabbinska tolkningarna denna uppsats tidigare har undersökt: offerkulten utgör höjdpunkten i relationen mellan Gud och Israel, men för att nå till denna höjdpunkt krävs omfattande rituella åtgärder.

3.4 Äktenskap och begär

Behöver och begär Gud Israels offer? Vilken roll fyller offerkulten i äktenskapet mellan dessa två parter? För att svara på dessa frågor ska vi först återgå till rabbinska uttalanden om detta ämne, och sedan gå vidare med Avivah Gottlieb Zornberg teorier kring begär i relationen mellan Gud och Israel. I *Heavenly Torah* poängterar Heschel att det hos de tidiga rabbinerna verkar ha funnits två skolor som båda försökte förklara det faktum att offerkulten upphört i och med templets förstörelse år 70 på varsitt sätt.⁴⁴ Enligt rabbi Ishmaels skola, vilken en hel del senare judiska tänkare kom att följa på just denna punkt, var offerkulten något Gud instiftat främst för israeliternas skull. Ser man på sammanhanget kring givandet av just lagarna om uppenbarelsetältets konstruktion i Exodus upptäcker man snart att de sammanstrålar med tillfället då israeliterna dyrkade guldkalven. Enligt rabbi Ishmael kan vi av detta lära oss att syftet med kulten var att ge israeliterna ett konkret och fysiskt sätt att leva ut sin gudskyrd på, så att de inte skulle avfalla till avgudadyrkan, ofta sedd som judendomens största synd. Vid den tidpunkt i historien då Israel var mogen att vänjas av vid

⁴³ Eva Illouz, *Why Love Hurts* (Cambridge: Polity Press, 2016), 29.

⁴⁴ Heschel, *Heavenly Torah*, kap. 4, "The Tabernacle and the Sacrifices", 71-92.

detta, och istället tjäna Gud genom bön, goda gärningar och allmosor, fanns det inte längre något behov för en offerkult.

Rabbi Akivas skola kontrar med en helt annan syn: för Akiva var alla buden mottagna i ett sjok på Sinai, och hade därför lika lite eller lika mycket att göra med dyrkandet av guldkalven. Eftersom Gud bad om offer betydde det såklart att Gud begärde och på något paradoxalt vis behövde dessa offer, ungefär enligt den modell för reciprocitet som Gudme tidigare presenterat. *Midrash Tanhuma, parashat Tetsaveh* citerar ett intressant meningsutbyte mellan Akiva och Ishmael angående Psaltaren 50:13, ”Skulle jag äta kött av tjurar, eller dricka bockars blod?”. Ishmael har redan konstaterat att Gud i enlighet med denna vers varken äter, dricker eller själv behöver några offer. Rabbi Akivas skola hade ett annat svar: ”God said, ’The only thing I want from your sacrifices is the odour, and it will be to Me as if I had food and drink,’ as we read in the Torah, ”My food which is presented unto Me for offerings made by fire of a sweet savor unto Me, shall you observe” (Numbers 28:2).⁴⁵ Med andra ord, Gud önskar sig Israels offer. Ovanstående exempel säger inte rakt ut att Gud äter eller dricker, däremot att han begär offren och njuter av lukten av dem.

I ett annat utdrag av *Shir hashirim Rabbah* än det som analyserades i uppsatsens andra kapitel återfinns följande häpnadsväckande midrash, som också tillskrivs rabbi Akiva. Förutom att det är av intresse att denna midrash återfinns just i samband med Höga visan, så går den också steget längre vad gäller frågan om Guds ätande och mottagande av offren. Här kan vi utan tvekan tala om att det rör sig både om reciprocitet i hög grad, och om någon typ av protokoll som liknar det ”Maussian gift system” Gudme tog upp:

”I have likened you, my darling, to a mare in Pharaoh’s chariots” (Song of Songs 1:9). The term ”my darling” (*ra’yati*) is derived from the root *ra’o*, to feed. God compares Israel to one who feeds Me. Israel will feed Me daily with two sacrifices, as we read, ”You shall offer one lamb in the morning and one in the evening” (Exodus 29:39).⁴⁶

Detta uttalande harmonierar också med de tre rabbinska kommentarerna till Höga visan 4:16-5:1, där Gud om och om igen beskrivs som brudgummen som kommer och förtär/äter (verbet *achal* är det som återkommande används) de gåvor bruden ger, alternativt de offer som Israel bär fram.

⁴⁵ Heschel, *Heavenly Torah*, 83. Texten som citeras är *Midrash Tanhuma, Tezaveh* 14, pereq 59a-60a.

⁴⁶ Heschel, *Heavenly Torah*, 86. Texten som citeras är *Shir hashirim Rabbah* 1:9.

Dessutom omnämns återigen offerkulten här i samband med Höga visan, Israel omtalas som Guds *ra'yati*, hans älskling, och deras relation är en där båda parter har begär till intimitet och utbyte.

Avivah Gottlieb Zornbergs utläggning av Exodus i *The Particulars of Rapture: Reflections on Exodus* presenterar en tolkning av instruktionerna för byggandet av uppenbarelsetältet (Ex. 25:1-27:19) som är väl värd att tas upp här.⁴⁷ Hennes läsningar tenderar att bygga både på rabbinska och moderna bibelvetenskapliga perspektiv, samtidigt som de också är influerade av psykoanalys. Hon gör med andra ord i likhet med rabbinerna en utläggning av det bibliska materialet, som samtidigt också integrerar dessa olika moderna perspektiv; bara detta gör hennes utläggningar av texter relaterade till offerkulten mycket relevanta för denna uppsats. I hennes läsning handlar byggandet av uppenbarelsetältet om ett begär hos israeliterna att själva inrymma Gud. Det första och mest primitiva begäret både i mellanmänskliga relationer och relationen till Gud är att själv bli hållen, skyddad eller räddad av den andra. Detta visar sig t.ex. i bibelpassager där Gud vakar över israeliterna som en molnstod och en eldstod, eller där Israel talar om Gud som sin klippa och beskyddare. Att däremot själv vilja inrymma Gud – ”contain God”, med Zornbergs ord – i centrum av ens eget väsen, är en mer mogen och därmed svåruppnåelig fantasi.⁴⁸ Detta är vad israeliterna vill göra, och i samband med sitt resonemang om denna både möjliga och omöjliga önskan, citerar Zornberg följande intressanta midrash:

”They shall bring me gifts.” (Ex. 25:2) This refers to the verse, ”I am asleep but my heart is awake.” (Song of Songs 5:2) The community of Israel said, ”I have fallen asleep in relation to the End, but God is awake, as it is said, ’The rock of my heart and my portion is God eternally.’ (Ps 73:26) I am asleep in relation to the commandments, but the merit of my fathers stands up for me and my heart is awake. I am asleep to the fashioning of the Golden Calf, but my heart is awake – God knocks upon me: ”They shall bring me gifts – Open for Me, My sister, My friend! How long shall I roam about homeless? For My head is drenched with dew . . . (Song 5:2) But make Me a sanctuary, so that I should not be outside.”⁴⁹

Återigen knyts Höga visan samman med offerkulten, med byggandet av uppenbarelsetältet, med relationen mellan Gud och Israel, och det är till och med vers 5:2, det vill säga den vers som följer direkt efter en av de två verser som var föremål för analysen i det andra kapitlet av denna uppsats. Här finns flera intressanta spår att följa. Gud ber Israel om gåvor till uppenbarelsetältet, från ”var

47 Avivah Gottlieb Zornberg, *The Particulars of Rapture: Reflections on the Book of Exodus* (New York: Schocken, 2011), ”Teruma: The Sanctuary in Fire: Comedy and Tragedy”, 313-350.

48 Zornberg, *The Particulars*, 333.

49 Zornberg, *The Particulars*, 334. Texten som citeras är Shemot Rabbah, 33:3.

och en som känner sig manad” (Ex. 25:2), och Israel svarar med ett slags självtvivel. Hon sover, men hennes hjärta är vaket (Höga visan 5:2): hon bryter mot buden och gjuter en avgud, men Gud, hennes hjärtas klippa, är fortfarande vaken, och likaså hennes fäders goda gärningar som tillräknas henne. När Gud knackar stiger dramatiken: han är den ivriga som frågar hur länge till han behöver vandra omkring hemlös; när ska Israel ge honom ett hem i uppenbarelsetältet? Zornberg beskriver denna knackning som något som både uttrycker älskarens längtan efter förening, ”the Lover reinstated at the human center”, men också separationen mellan dem, eftersom Gud trots allt behöver knacka febrilt.⁵⁰ Och vad är meningen med att knacka, om det inte riktigt är någon hemma, om den man knackar på hos är upptagen med byggandet av en avgudabild? När Gud och Israel slutligen finner varandra efter långa instruktioner kring hur Guds boning ska se ut, hur offren ska förrättas, hur prästerna ska vara klädda, och så vidare, är det sju kapitel senare (Ex. 32): precis lagom till att äktenskapskontraktet skrivits färdigt har Israel just avslutat gjutandet av guldkalven och utropar: ”Detta, Israel, är din Gud, som har fört dig ut ur Egypten!” (Ex. 32:8).

Den situation som sammanföll med offerkultens grundande är med andra ord mer än komplicerad. Israel begär att få inrymma Gud i sig själv, men är samtidigt benägen att gjuta avgudabilder och vända sig bort mitt under uppläsandet av vad som kan ses som ett äktenskapskontrakt. Det är intressant att den stora ursynen, avgudadyrkan i dess mest extrema form, sammanfaller kronologiskt med byggandet av uppenbarelsetältet och givandet av Torah, det vill säga den stora höjdpunkten i relationen mellan Gud och Israel. Ser man med kritiska ögon på oddsen för relationen mellan Gud och Israel är de också mycket höga: dessa två agenter existerar i varsin egen dimension, är avskilda från varandra, och minsta lilla transaktion är svår och farlig att genomföra. Att inrymma Gud visar sig vara ett mycket mer komplicerat projekt än att bara räddas ur Egypten eller ta emot olika mirakulösa gåvor. I Zornbergs läsning blir den efterföljande ökenvandringen alltså en slags terapi, en berättelse om Israels dyrköpta mognad som partner till Gud. Ser man de tre rabbinska texterna som kapitel 2 analyserade utifrån detta perspektiv, blir det tydligt att det finns spår av detta element även där. Utdraget ur targumen som kommenterar Höga visan 4:16-5:1 följs som tidigare nämnts direkt av en katastrof som nästintill förstör relationen. I *Shir hashirim Rabbah* sänker sig något av detta mörker över slutet av midrashen, när Nadav och Avihus död nämns. Även *Seder olam Rabbah* får en underton av detta, när man har i åtanke alla intertextuella kopplingar som finns kring den *midbar* (öken) där kommentaren till Höga visan 4:16-5:1 tar plats. Komplikationer i Guds

50 Zornberg, *The Particulars*, 335.

och Israels relation uppstår helt enkelt oavsett det faktum att både vilja och begär finns, och de rabbiniska tolkningarna av offerkulten ger uttryck för detta.

3.5 Sammanfattning

Slutligen är det dags att göra ett mer systematiskt återbesök till de tre rabbiniska texterna som analyserades i uppsatsens andra kapitel, och föra samman slutsatserna som drogs där med de teoretiska perspektiv som kapitel tre har undersökt. Föga förvånande har båda kapitlen i hög grad kretsat kring samma teman, men från mycket olika synvinklar och textmaterial. Där kapitel två utgick i princip endast från rabbiniska tolkningar av Höga visan har detta kapitel avhandlat bibelvetenskapliga och antropologiska teorier om offerkulten i modern tid. Det första resultatet från analysen av den arameiska targumen till Höga visan utgick från det faktum att brudens kropp i Höga visan mycket väl kan ha utgjort en symbol för templet, och de symboler som Höga visan använder för att beskriva hennes kropp (myrra, bikakor, honung) då i överförd bemärkelse blir symboler för olika handlingar i offerkulten. En sådan tolkning skulle göra den rabbiniska synen på offerkulten rejält laddad med erotiska undertoner, och detta går tvärt emot en syn på rabbinernas tolkningsmetod som ett försök att bortförklara den erotiska dimensionen i Höga visan genom att säga att den handlar om kärlek mellan Gud och Israel. Efter att ha gått igenom framförallt Zornbergs teori, men även den samlade bevisföringen hos Halbertal och Douglas blir det tydligt att offerkulten för dessa författare är en intim och riskabel handling, på ett sätt som knappast karakteriserar en helt platonisk relation.

Den andra fokuspunkten från analyserna i kapitel två var att risker med och gränser för intimitet med nödvändighet uppstår i och med både offerkulten och den hierarkiska relationen mellan Gud och Israel. De teoretiska perspektiv som detta kapitel har undersökt belyste detta ämne i detalj. Framförallt har Halbertals och Douglas teorier bekräftat att de slutsatser som drogs i kapitel två, i samband med den länk *Shir hashirim Rabbahs* skapar mellan Höga visan och Nadav och Avihu, i hög grad verkar stämma.

Det tredje spåret från analyserna av de rabbiniska texterna inbegrep naturen hos äktenskapet mellan Gud och Israel och offerkultens roll i detta, utifrån *Seder Olam Rabbah*, med fokus på

uppenbarelsetältet och ökenvandringen som den specifika kontexten. Även här har framförallt Halbertals och Illouzs teorier om intimitet och relationer visat sig fruktbara för en djupare förståelse, men också Gudmes teori kring under vilka omständigheter utbytande av gåvor sker i en relation. Zornbergs perspektiv på Israels begär efter att få inrymma eller innefatta Gud är också mycket behjälpliga här: de bekräftar att relationen mellan dessa två parter är fylld av både konflikt och begär, på många vis likt det äktenskap den ständigt liknas vid av rabbinerna. Likt *Seder Olam Rabbah* kopplade Zornberg också samman ökenvandringen, byggandet av uppenbarelsetältet som ett sätt att ge Gud en boning bland folket, Israels avgudadyrkan, Guds svartsjuka och besvikelse och offerkulten. Sammanfattningsvis kan man alltså konstatera att resultatet av analyserna av de tre rabbinska texterna i förra kapitlet står i samklang med de bibelvetenskapliga och antropologiska teoretiska perspektiv som diskuterats i detta kapitel.

Denna uppsats har haft som syfte att undersöka det fenomen som kopplingen mellan offerkult-relation-intimitet-förbund utgör. Mer specifikt har detta inneburit att analysera på vilket sätt detta fenomen visar sig i tolkningarna av Höga visan 4:16-5:1 i tre rabbinska källor från senantiken (den arameiska targumen, *Shir hashirim Rabbah* och *Seder Olam Rabbah*), och sedan undersöka hur moderna bibelvetenskapliga teorier kan utöka förståelsen av detta. Redan under biblisk tid verkar det ha funnits en syn på offerkulten som den mest centrala och intima delen i relationen mellan Gud och Israel, och denna uppfattning verkar ha levt vidare och utvecklats i rabbinsk tid. Trots att rabbinernas allegoriska tolkningar kan tyckas vildvuxna och oförutsägbara vid första anblicken, verkar många av dem hålla fast vid att offerkulten ska förstås på ett mycket specifikt sätt.

4. Avslutning

I *The Particulars of Rapture: Reflections on Exodus* citerar Avivah Gottlieb Zornberg en talmudisk passage som i allra högsta grad vittnar om den röda tråd som nämndes först i inledningen till denna uppsats, och som bundit samman alla de texter som jag har studerat i denna uppsats: att Gud och Israel är vigda åt varandra i ett äktenskapsliknande förbund, och offerkulten i templet är en av de mest konkreta illustrationerna av intimiteten i denna relation.

Said R. Kattina: When the Israelites came up to Jerusalem during the pilgrim festivals, the *parocheth* (the curtain veiling the Holy of Holies) would be removed for them and they would be shown the Cherubim, which were intertwined with one another. They would be told, 'Look! You are beloved before God as the love of male and female.'⁵¹

Historisk felaktighet till trots, så är rabbi Kattinas beskrivning av högsta intresse i sammanhanget för denna uppsats. Hans skildring av de två keruberna som ska ha suttit på förbundsarken stämmer inte överens med varken de instruktioner som ges i Exodus för byggandet av denna, eller med andra rabbinska beskrivningar. Vanligtvis porträtteras keruberna som fysiskt separerade men med blickarna vända mot varandra. Hur som helst, precis som Zornberg säger så är denna beskrivning av "the erotic embrace as the heart of the mystery of the Temple . . . vulnerable to satiric mockery".⁵² En skulptur som denna lämnar inte mycket åt betraktarens fantasi, och mycket riktigt får den talmudiska berättelsen en intressant vändning i slutet. Rabbi Kattina återberätter hur romarna när de erövrade templet och invaderade det allra heligaste till slut fann just dessa två keruber:

[The Romans] emerged bearing the cherubim and mockingly paraded them through the streets of Jerusalem: "These Israelites, whose blessing meant blessing, and whose curse meant curse, are preoccupied with such things!" They proceeded to denigrate them, as it is said, "All those who had honoured her now denigrated her, for they had seen her nakedness." (Lam. 1:8)⁵³

Det är något mycket talande med slutet på denna tragikomiska historia, för trots att den säkerligen är historiskt felaktig säger den en hel del om den rabbinska synen på kulten. De romare som gjorde Israels kult till åtlöje satte ändå fingret på något, när de förvånades över det faktum att offerkulten

51 Zornberg, *The Particulars*, 340. Texten som citeras är Talmud Bavli, Yoma 54a.

52 Zornberg, *The Particulars*, 340.

53 Zornberg, *The Particulars*, 340.

trots stora ord om välsignelser och förbannelser gömde något sådant allra längst in. Den erotiska dimensionen i förbundet kan trots allt användas antingen för att uttrycka det mest intima, gripande och högstämnda i relationen mellan Gud och Israel – och samtidigt kan den lika gärna användas för att framställa kulten som grotesk och nästintill äcklande. Precis som romarna gjorde är det lätt att använda denna bild för att forma okvädningsord och smutskasta både förbundet och kulten. Denna aspekt av offerkulten balanserar helt enkelt – som allt annat intimt och känsligt – mellan att vara antingen sublim eller pekoral. Detta faktum ger också en lite annan vinkling till varför rabbinerna kan ha föredragit att uttrycka sig i symbolspråk och allegorier när de diskuterade just denna koppling: en av fördelarna med allegorier är just tvetydigheten som uppstår, som tillåter en att konstatera flera saker samtidigt och sedan vänta sig att läsaren ska gräva igenom minst fyra lager av möjliga tolkningar.

5. Bibliografi

Primärkällor

Bibel 2000. Svenska Bibelsällskapet och Verbum förlag. Stockholm: Förlagshuset Gothia, 2001.

Biblia Hebraica Stuttgartensia. Red., Elliger, K. och Rudolph, W. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1977.

Maimonides. "Hilchot Teshuvah", *Mishneh Torah*. Sefaria:

https://www.sefaria.org/Mishneh_Torah,_Repentance?lang=bi, hämtad 2018-12-13.

Midrash Rabbah. Övers. Simon, Maurice. Red. Freedman, H. London: Soncino Press, 1939.

Mishnah. Kommentar, Kehati, Pinchas. Övers., Fisch, Rafael. Red., Tomaschoff, Avner. Jerusalem: Maor Wallach Press, 1996.

Shir hashirim Rabbah. Sefaria: https://www.sefaria.org/Shir_HaShirim_Rabbah?lang=he, hämtad 2018-09-11.

Seder olam Rabbah. Sefaria: https://www.sefaria.org/Seder_Olam_Rabbah.1?lang=he, hämtad 2018-09-11.

Targum Shir hashirim. Sefaria: https://www.sefaria.org/Aramaic_Targum_to_Song_of_Songs?lang=bi, hämtad 2018-09-11.

Tanakh. Philadelphia: Jewish Publication Society, 2003.

Sekundärkällor

Balberg, Mira. *Blood for Thought. The Reinvention of Sacrifice in Early Rabbinic Literature*. Oakland: University of California Press, 2017.

ben-Eliyahu, Eyal. Cohn, Yehudah. Millar, Fergus. *Handbook of Jewish Literature from Late Antiquity, 135-700 CE*. Storbritannien: Oxford University Press, 2016.

Boersma, Matthew. "Scent in Song: Exploring Scented Symbols in the Song of Songs". *Conversations with the Biblical World*, vol. 31, 2011.

Breed, Brennan W. *Nomadic Text. A Theory of Biblical Reception History*. Indianapolis: Indiana University Press, 2014.

Boyarin, Daniel. *Intertextuality and the Reading of Midrash*. Indianapolis: Indiana University Press, 1990.

Douglas, Mary. *Leviticus as Literature*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

- Douglas, Mary. *Renhet och fara: En analys av begreppen orenande och tabu*. Övers. Arne Kallrén. Falun: Nya Doxa, 2011.
- Eco, Umberto. *Semiotics and the Philosophy of Language*. Bloomington: Indiana University Press, 1984.
- Eidevall, Göran. "Rejected Sacrifice in the Prophetic Literature: A Rhetorical Perspective". *Svensk Exegetisk Årsbok*, vol. 78, 2013.
- Fishbane, Michael. "Types of Biblical Intertextuality". *Congress Volume: Oslo 1998*. Red. Lemaire, A., Saebo, M. Leiden: Brill, 2000.
- Ginzberg, Louis. *Legends of the Bible*. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1968.
- Gudme, Anne Katrine de Hemmer. *Before the God in This Place for Good Remembrance: A Comparative Analysis of the Aramaic Votive Inscriptions from Mount Gerizim*. Berlin: De Gruyter, 2013.
- Halbertal, Moshe. *On Sacrifice*. Princeton: Princeton University Press, 2012.
- Halbertal, Moshe. Margalit, Avishai. *Idolatry*. Övers. Goldblum, Naomi. Cambridge: Harvard University Press, 1992.
- Heschel, Abraham Joshua. *Heavenly Torah: As Refracted through the Generations*. Red. & övers. Tucker, Gordon. London: Bloomsbury, 2007.
- Illouz, Eva. *Why Love Hurts*. Cambridge: Polity Press, 2016.
- Klawans, Jonathan. *Purity, Sacrifice, and the Temple: Symbolism and Supersessionism in the Study of Ancient Judaism*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Murphy, Roland E. *The Song of Songs: A Commentary on the Book of Canticles or the Song of Songs, Hermeneia: A Critical and Historical Commentary on the Bible*. Minneapolis: Fortress Press, 1990.
- Pope, Marvin H. *Song of Songs, Anchor Bible 7C*. New York: 1977.
- Rowley, Harold Henry. "The Interpretation of the Song of Songs". *The Journal of Theological Studies*, vol. 38, no. 152, 1937.
- Sherwood, Yvonne. *The Prostitute and the Prophet: Hosea's Marriage in Literary-Theoretical Perspective*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996.
- Sjöberg, Lina. *Genesis och Jernet. Ett möte mellan Sara Lidmans Jernbaneepos och bibelns berättelser*. Malmö: Gidlunds förlag, 2006.

- Stroumsa, Guy G. *The End of Sacrifice. Religious Transformations in Late Antiquity*. Övers.: Emanuel, Susan. Chicago: The University of Chicago Press, 2009.
- Törnkvist, Rut. *The Use and Abuse of Female Sexual Imagery in the Book of Hosea*. Uppsala: Uppsala universitet, 1994.
- Ullucci, Daniel C. *The Christian Rejection of Animal Sacrifice*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Zornberg, Avivah Gottlieb. *Bewilderments: Reflections on the Book of Numbers*. New York: Schocken Books, 2015.
- Zornberg, Avivah Gottlieb. *The Particulars of Rapture: Reflections on the Book of Exodus*. New York: Schocken, 2011.
- Wiley, Henrietta L., Eberhart, Christian A. (red.). *Sacrifice, Cult, and Atonement in Early Judaism and Christianity: Constituents and Critique*. Atlanta: SBL Press, 2017.