

Ephraim M. Lilien: Let redigeret udsnit af forside til bogen:

E.M. Lilien : sein Werk mit einer Einleitung von Stefan Zweig (Berlin ; Leipzig : Schuster & Loeffler, 1903).

Køn og kærlighed i Den Hebraiske Bibel og tidlig rabbinisk litteratur

De religiøse grundlæggertekster synes optaget af at sikre kulturens videreførelse gennem entydiggørelse af køn og kærlighed, men Den Hebraiske Bibel og den tidlige rabbiniske litteratur skildrer lige så ofte i de mest dramatiske og poetiske passager køn og kærlighed som komplekse, foranderlige og flertydige fænomener. Formålet med artiklen er at dykke ned i dette spændingsfelt og vurdere ud fra eksempler fra Den Hebraiske Bibel og den tidlige rabbiniske litteratur, hvordan køn og kærlighed blev reguleret i retning af det entydige, og hvorfor flertydige og afvigende manifestationer af køn og kærlighed til tider tolereredes.

Af Marianne Schleicher

Med blik for kulturens grundlæggende kompleksitet læner jeg mig op ad en aktuell bestræbelse inden for kulturstudier, hvor man vel anerkender kulturens forsøg på at regulere dens borgere, men gerne vil nuancere sin viden herom ved at undersøge nærmere, hvordan borgere trods alt kan yde modstand mod kulturens reguleringsforsøg og således bidrage til at udvide normerne og dermed gøre kulturen mere tolerant over for eksempelvis afvigende former for køn og kærlighed. Når artiklen spørger til, hvordan israelitisk-jødisk og tidlig rabbinisk kultur regulerer henholdsvis tillader afvigende udfoldelse af køn og kærlighed, udgør materialitetens kompleksitet selve udgangspunktet¹. Reguleringsprocessen forklarer jeg ud fra Michel Foucaults tanke om, at kultur sikrer sin egen overlevelse ved at indsamle viden om bl.a. køn og kærlighed med henblik på at regulere borgernes adfærd. Jo mere man ved, desto

mere effektivt kan man regulere borgerne gennem bl.a. den medicinske videnskabs sygeliggørelse og retssystemets kriminalisering af adfærdsformer, som man betragter som farlige for kulturens overlevelse².

For at forklare, hvordan reguleringen ikke nødvendigvis udsletter men åbner for kompleksiteten, hæftede Foucault sig ved, hvordan vidensindsamlingen førte til en italesættelse af alternative former for seksualitet, som langsomt inviterede til afvigernes forsøg på at forsvare og repræsentere sig selv samt gøre krav på accept³. Judith Butler går på mange måder i Foucaults fodspor, men mener ikke, at ren italesættelse og politisk selvrepræsentation er tilstrækkelige til at forklare, hvordan og hvorfor kultur trods alt er åben for såkaldt subversion, dvs. normbrud. Butler er særlig opmærksom på betydningen af praksis, og ifølge hende kan individet forsøge at udvide kultu-

relle normer ved at deltage i f.eks. religiøse ritualer og andre gentagelige handlinger, der er med til at forme vores kulturelle identitet. I ritualerne signalerer man sit engagement i kulturen, men med éns blotte afvigende adfærd i den gentagelige handling varsler man samtidig et alternativ, der sammen med det kulturelle engagement kan udgøre et potentiale for kulturen⁴. Dette er grundtanken i Butlers performativitetsteori, som jeg vil anvende på køn og kærlighed i denne artikel. Subversion er mulig, når det sker indefra og kan påvises ikke at true kulturens overlevelse. Skulle subversionsforsøget true kulturen, vil kulturen ifølge Butler på næsten usynlig vis orkestrere en såkaldt diskursiv vold mod dem, der søger forandring og gennem de oprørskes nederlag bekræfte den eksisterende kulturs suverænit⁵.

Endelig vil jeg trække på Luce Irigaray, der er den kønsforsker, der har været mest opmærksom på betydningen af gudens køn. I en kritik af det patriarkalske samfund har hun hævdet, at mænd i de monoteistiske traditioner generelt har kunnet dels forsvare deres køns dominans over kvinder ved at sætte lighedstegn mellem eget og Guds køn, dels pege på det kønslige fællesskab med Gud og religionens grundlæggerfigurer, når adgang til religiøse ritualer og autoritet skulle begrundes⁶. Som en modificering af Irigarays påstand vil min analyse dog vise, at kompleksitet også kendetegner Guds og andre autoriteters køn i den israelitisk-jødiske og tidlige rabbinske kultur. Alternativt kønnede gudsbilleder, komplekse portrætter af handlelygtige kvinder og alternativt kønnede mennesker i de religiøse grundlæggertekster ligger som et potentiale for kulturen, når den materielle kulturs kompleksitet har haft et behov for spejling og pejling i retning af, hvad der kan sikre kulturens overlevelse. Det er dog først i de seneste årtier, at potentialet er blevet udfoldet af kvinder og alternativt kønnede til på subversiv vis at udvide og tilskrive sig legitim repræsentation i moderne jødisk kultur. I andre artikler forholder jeg mig til de moderne subversionsforsøg⁷, mens jeg i nærværende artikel vil begrænse fokus til kompleksiteten i Den Hebraiske Bibel og den tidlige rabbin-

ske litteratur, fordi udfoldelsen af kompleksitetens potentiale allerede dér understreger, hvilket også er artiklens tese, at enhver kultur for at sikre sin egen overlevelse må manøvrere klogt mellem det entydige og flertydige.

Bibelsk diskurs om menneskers køn

Uanset om Den Hebraiske Bibels fokus er på Guds indgriben til fordel for Israels folk eller på nødvendigheden af præsternes kultiske renhed, hviler diskurserne i Den Hebraiske Bibel entydigt på den fundamentale påstand, at Gud ønsker at gøre Israels folk til et helligt folk. For at opfylde det ønske vægtes reproduktion og beskyttelse af land som overordnede mål. I 1 Mos 48,4 står der: *"Jeg vil gøre dig frugtbar og talrig og gøre dig til en mængde folkeslag. Og jeg vil give dine efterkommere dette land til evig ejendom"*. Afviger folket fra Guds befalinger, risikerer folket at miste denne forjættelse, som det understreges i det følgende citat, hvor reproduktion og land som temaer væves sammen:

*Hvor I før var talrige som himlens stjerner, skal der kun være nogle få tilbage, fordi du ikke adlød Herren din Gud. Som Herren før glædede sig over jer og ville jer det godt og gjorde jer talrige, sådan skal Herren nu glæde sig over at udrydde jer og tilintetgøre jer, og I vil blive rykket op af den jord, som du skal ind og tage i besiddelse (5 Mos 28:62-63)*⁸.

For at opnå og opretholde netop reproduktion og land som de overordnede diskursive mål, er det ifølge min vurdering af afgørende betydning, at følgende fem kønsnormer installeres som entydige dispositioner i israelitiske og senere jødiske individer:

Den første norm foreskriver en bipolar kønsopfattelse, der udelukker, at der skulle kunne eksistere noget mellem de komplementære kategorier 'mand' og 'kvinde'. Den bipolare kønsopfattelse gennemstrømmer Mosebøgerne fra 1 Mos 1,27, hvor Gud skaber mennesket som mand og kvinde, frem til forbuddet mod transvestisme i 5 Mosebog, der til-

stræber at forhindre kategorial subversion af den bipolære kønsopfattelse: *"Kvinder må ikke bære mandsdragt, og mænd må ikke gå i kvindeklæder. Herren din Gud afskyr enhver, som gør den slags"* (5 Mos 22,5).

Den anden norm værner om et entydigt hierarki i det bipolære kønssystem, som det bl.a. kommer frem i 1. Mos 3,16, hvor Gud bestemmer, at manden "skal herske over" kvinden. Normen om mandens forrang hviler endvidere på overdragelsen af Torah til Israels folk i 2 Mos 19,15, hvor Gud kun henvender sig til de israelitiske mænd, der forpligtes på og forventes at overholde alle buddene. Med Irigarays opmærksomhed på gudens køn in mente kan det her observeres, at Guds privilegering af mænds adgang til hellighed og dermed helligelse forlener mænd med flere muligheder for at styrke deres religiøse identitet, der således muliggør og legitimerer den hierarkiske bipolaritet.

Den tredje norm baserer sig bl.a. på 1 Mos 1,27-28, hvor mandens og kvindens komplementaritet udgør det diskursive rationale for at anføre heteroseksualitet som normativ ramme for seksuel aktivitet. Alternative seksuelle praksisformer forsøges forhindret gennem forbuddet mod mandlig homoseksualitet i 3 Mos 18, der opremser andre former for seksuel adfærd, hvor straffen i alle tilfælde vil være, at de, der har forbrudt sig, vil miste deres nationale identitet og bidrage til en forurening af landet, hvilket truer dets og folkets hellighed:

Du må ikke have samleje med en mand, som man har samleje med en kvinde. Det er en vederstyggelighed. ... Ellers vil landet spytte jer ud, fordi I gør det urent, sådan som det har spyttet det folk ud, som var der før jer. For enhver, som gør nogen af disse vederstyggeligheder, det menneske skal udryddes fra sit folk" (3 Mos 18, 22, 28-29).

Formålet med at regulere og entydiggøre den seksuelle praksis i retning af den heteroseksuelle variant specificeres bl.a. i 1 Mos 28,2-4 som et bidrag

til næste generation og nationens vækst. Ligeledes for at regulere adfærden i retning af reproduktion bestemmes det, at den gifte kvinde har krav på ægteskabelig omgang, jf. 2 Mos 21,10-11, hvorved det bliver en pligt for manden.

Fjerde norm installeres gennem ægteskabet. I Den Hebraiske Bibel kan det præciseres som det polygyne ægteskab, dvs. et ægteskab, hvor manden må gifte sig med flere kvinder, jf. Abrahams ægteskab med Sarah og Hagar (1 Mos 16,3), mens kvinden kun må indgå ægteskab med én mand⁹. Formålet med ægteskabet som kulturhistorisk institution var generelt at værne om patrilokalitet, dvs. mandens tilknytning til de fædrene jorde, såvel som patrilinearitet, dvs. drengbørns, især den førstefødte drengs begunstigeelse i forhold til at arve den fædrene jord og ejendom. Flere forskere fremfører, at strategierne bag ægteskabet som kulturel organisationsform begyndte at dominere i takt med agerbrugskulturens indførelse, hvor land var noget, der skulle gives videre til næste generation. Med henblik på at motivere mænd til at investere i jorden behøvede mænd en form for garanti for, at sådanne investeringer ville komme deres eget kød og blod til gode. Som en sådan garanti etableredes ægteskabet¹⁰. Vigtigheden af det tryghedsbehov fremgår af 5 Mos 22,13-21, hvor bestemmelser om ægteskabet beskrives med en understregning af, at kvinden, som manden gifter sig med, skal være jomfru. Seksualiteten skal herefter for kvindens vedkommende entydigt udfolde sig inden for ægteskabets rammer, så manden kan vide sig sikker på kvindens afkom. Det understreges af 4 Mos 5,16-28, der indeholder en manual for det såkaldte skinsygeritual, der er potentielt skadeligt for kvinden, hvor den jaloux ægtemand med præstens mellemkomst kan påberåbe Gud om hjælp til at få af- eller bekræftet sin mistanke om hustruens utroskab. Det understøtter Irigarays påpegning af, hvordan mænds rituelle adgang til Gud er blevet brugt til at sanktionere mænds interesser. Gud og religionens kultiske krav om kvindens renhed legitimerer endvidere med Butlers tænkning in mente en diskursiv vold mod kvinden med det formål at

generere hendes entydige accept af, at hendes seksualitet hører manden til.

Den femte norm forbinder kvinders reproduktions- evne og ejendom til mandens slægt, hvilket fremgår af de patrilineære påbud om leviratægteskab. Her foreskrives en kvinde, hvis hendes mand er afgang ved døden, at hun ikke skal *"gifte sig med nogen uden for slægten; hendes svoger skal gå ind til hende, gifte sig med hende og udføre sin svogerpligt mod hende. Den første søn, hun føder, skal bære den afdøde brors navn, så hans navn ikke bliver udsløkket i Israel"* (5 Mos 25,5-6). På lignende vis pålægges døtre endogame restriktioner i de tilfælde, hvor de arver deres faders ejendom, når afdøde ikke har haft nogen sønner, jf. 4 Mos 27,8. I den forbindelse specificeres det, at *"[e]nhver kvinde fra en israelitisk stamme, som kommer i besiddelse af en arvelod, må kun blive gift med en fra en slægt i sin fædrene stamme, for at alle israelitter [dvs. mandlige efterkommere] kan forblive i besiddelse af deres fædrene arvelod"* (4 Mos 36,8). På den måde sikredes det, at kvindens fremtidige reproduktion og andre værdier, herunder arvet land og ejendom, forblev på den patrilineære stammes hænder.

Med disse fem entydige normer for menneskers køn væver Den Hebraiske Bibel hierarkisk bipolaritet, hvad angår køn, heteroseksuelt ægteskab, patrilinealitet og patrilineær arveret samt religiøs identitet sammen. Med Butlers tænkning om mulighed for subversion indefra ønsker jeg dog at fremføre den pointe, at Den Hebraiske Bibel, de fem normer til trods, formidler en tilladelse til israelitiske individer til at afvige fra disse normer, hvis det sker med det højere formål at værne om de overordnede diskursive mål, nemlig beskyttelse af reproduktion og land som fundamentaler for den israelitisk-jødiske kulturs overlevelse. Et oplagt eksempel herpå stammer fra 1 Mos 38, hvor Tamar klæder sig som en skøge og således afviger fra normen for kvinder om ikke at dyrke udenomsægteskabelig sex. Her fremstår hun som en beundringsværdig og handlekraftig kvinde, fordi hun netop korrigerer for Judahs tilsidesættelse

af den patrilineære norm om leviratægteskab, der har til hensigt at sikre reproduktion og patrilineære arveretlige forhold blandt israelitterne. Dette får mig til at udlede, at afvigelse kan ske som afvigelse fra kønsnormerne, men aldrig som afvigelse fra kulturens overordnede mål om at sikre sin overlevelse.

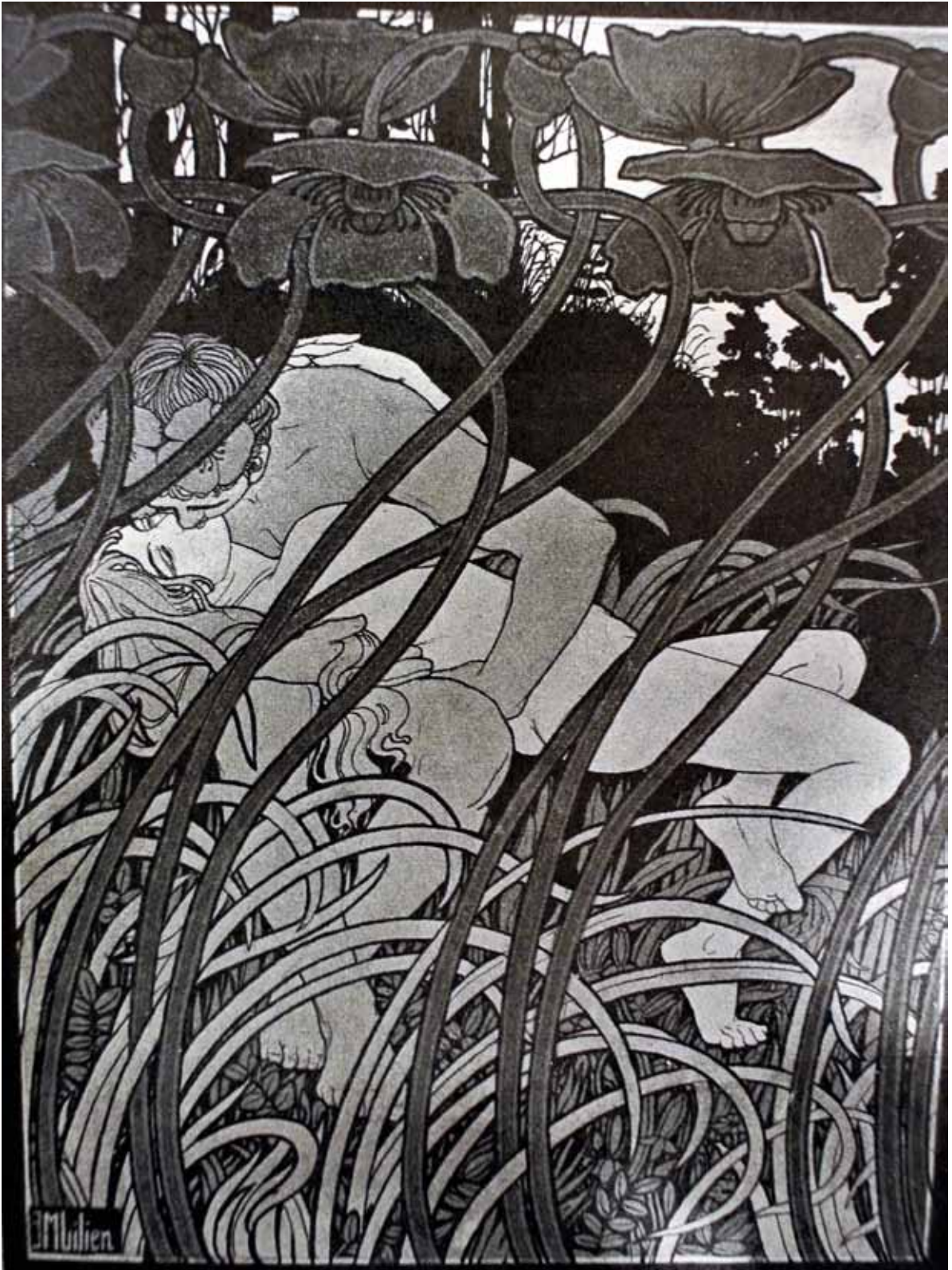
Bibelsk diskurs om Guds køn

Den Hebraiske Bibel taler som udgangspunkt om Gud i billeder. Billedforbuddets understregning af, at Gud ikke må entydiggøres med ét billede, bevirker på paradoksal vis, at Den Hebraiske Bibel lader det ene litterære billede af Gud afløse af et andet. Aspekter af Gud forsøges beskrevet med billeder fra personverdenen, de fire elementer og endda dyreverdenen som et kognitivt bombardement af den religiøse gudsopfattelse, der i sidste ende sikrer dels en anerkendelse af Gud som væsensmæssig forskellig fra den skabte verden, dels en spejlingsmulighed for denne verdens kompleksitet¹¹. Når Gud derfor skildres i Den Hebraiske Bibel med forskellige køn og kønsroller, er det samme rationale som bag de mange gudsbilleder, der er på spil.

Gud skildres med et maskulint køn gennem forskellige manderoller. Det drejer sig bl.a. om rollen som skaber i 1 Mos 1,1, som gartner i 1 Mos 2,8, som pottemager i 1 Mos 2,7 og Jer 18,6, som eksperimenterende forsker i 1 Mos 2-3, som kriger i 2 Mos 15,3, som dommer i Sl 82,1-4, som ægtemand i Hos 2,21-22 og som fader i Sl 103,2. Gud skildres imidlertid også på poetisk vis som kvinde i Es 49,15. Her står der:

*Glemmer en kvinde sit diende barn?
Glemmer en mor det barn, hun fødte?
Selv om de skulle glemme,
glemmer jeg ikke dig.*

Her beskriver helligteksten Gud som mere moderlig end mødre, hvormed Guds køn fremstår kvindeligt. Udover, at Guds forskellige køn bidrager til gudsbilledernes generelle funktion af konstant at sprænge



Ephraim M. Lilien: Wilder Mohn (Vilde valmuer). Fra Die Grazien. 1903.

den religiøses gudsopfattelse og dermed pege på Guds transcendens, formidler de kønnede gudsbilleder også et andet budskab. De flertydige, kønnede billeder af Gud udgør et diskursivt redskab til dels at fremstille pagten som et absolut forhold for enhver israelit, idet Gud evner at gribe ind i alle livets situationer. Med henvisning til Guds almagt, levnes der ikke rum til transcendent rivaler som eksempelvis en gudinde. Guds alsidighed forpligter enhver til inddragelse af denne ene gud i alle livets situationer, hvorved religionen selv anerkender denne verdens kompleksitet. Dog skal det understreges, at det er de maskuline gudsbilleder, der dominerer, hvormed Gud i tråd med Irigarays tænkning oftest vil sanktionere mænds autoritet over kvinder.

Bibelsk diskurs om israeliternes kærlighed

Meget lig den bibelske regulering af menneskers køn, fremsættes der i Den Hebraiske Bibel visse idealer for israeliternes kærlighed. Om end seksuelle relationer langt fra sidestilles med kærlighed, fordømmes visse former for kærlighed, fordi de i den fysiske udfoldelse kan lede til forbudte former for sex, der på fortælleplanet anføres som handlinger, der medfører landets urenhed og folkets tab af forjættelsen. Forbud mod særlige former for sex specificeres i 3 Mos 18,6-30 som intimrelationer med éns egne forældre, børn, søskende, halvsøskende og familiemedlemmer ud i andet led. Afsnittet forbyder også intimrelationer med to kvinder på samme tid, hvis kvinderne er i familie med hinanden, med menstruerende kvinder og nabokvinder. Ligeledes forbydes seksuel omgang dels mænd og mænd imellem, dels mennesker og dyr imellem. Disse entydige forskrifter har det diskursive formål at regulere normerne for seksuel adfærd, således at reproduktion og land sikres, hvilket kan ses af følgende: Intimrelationer med éns nærmeste indebærer en risiko for indavl, hvilket vil svække genmassen i efterfølgende generationer¹². Intimrelationer med familiemedlemmer i andet led rummer en risiko for at forpurre etablerede forhold og familiemønstre, som man er

afhængig af både til hverdag og i krisetid. Intimrelationer med nabokvinder eller to beslægtede kvinder vil medføre strid i éns lokalmiljø og i andres familier. Endelig vil en mands intimrelationer med en menstruerende kvinde, en anden mand eller et dyr være spild af sæd og således hæmme reproduktionsprocessen. De bibelske bestemmelser på det seksuelle område udgør med henvisning til Foucault et juridisk felt for regulering af reproduktion og har konsekvenser for de rammer, der sættes for menneskers kærlighed.

Den Hebraiske Bibel rummer på overraskende vis kun et begrænset antal kærlighedsfortællinger, der tilmed alle befinder sig på grænsen eller sågar på den anden side af det acceptable. Det første eksempel, som jeg vil fremdrage, stammer fra 2. Samuels Bog. Eksemplet består af to intratekstuelte forbundne fortællinger om kærlighed i Kong Davids og hans families liv. Begge kærlighedsfortællinger skildres negativt, hvilket kan forklares med deres afvigelser fra de bibelske normer for seksualitet, der har til formål at sikre reproduktion og land. Den første fortælling, der står beskrevet i 2 Sam 11-12, åbner med Davids forelskelse i den skønne Batseba. Forelskelsen problematiseres, fordi Batseba er kone til Davids nabo, Urias. Til trods for forbuddet i 3 Mos 18:20 mod intimrelationer med nabokvinder udøver David ingen selvkontrol og har samleje med hende, endda med det resultat, at hun bliver gravid. Davids næste træk er at opsætte en fælde for Urias, Batsebas ægte mand, med det formål at sikre hans død, så David kan gifte sig med Batseba og beholde frugten af deres udenomsægteskabelige samleje på hans jord. Urias dræbes, men Gud straffer efterfølgende David for at have tilsidesat bestemmelserne for seksuel adfærd ved at forårsage Davids og Batsebas søns død.

I den anden fortælling erfarer læseren, at en anden af Davids sønner, Amnon, forfølger sin kærlighed til sin halvsøster, Tamar, ved at voldtage hende: *"Han overmandede hende, voldtog hende og lå med hende"* (2 Sam 13,12). Amnon udviser ikke blot

mangel på respekt for bestemmelserne for seksuel adfærd ved at voldtage og således have sex med sin halvsøster. Han afslår endvidere at overholde påbuddet i 5 Mos 22:28-29, der gør det klart, at en mand, der har voldtaget en jomfru, må gifte sig med hende. Sidenhen hævner Tamars helbror Absalom hende ved at dræbe Amnon og ved at samle tropper i et oprør mod David, hans far, for ikke at have reageret i forhold til Amnons forbrydelse. Til sidst dræbes Absalom også, og således ender David sønderknust med tre døde sønner og en voldtaget datter pga. hans egen og hans søns mangel på selvkontrol, hvad angår seksuel adfærd. I disse to intratekstuelle forbundne fortællinger, skildrer Den Hebraiske Bibel spontan kærlighed som en potentiel trussel mod den nationale stabilitet.

Trods kærlighedens destabiliserende effekt kan den hebraiske bibel ikke tydeliggøre kulturens overordnede mål uden kærlighed. Selvfølgelig er kærlighed vigtig for reproduktion, men kærligheden udfolder sig også i platoniske forhold, venskaber og i lidenskabelig kamp for kulturelle idealer, herunder religiøs overbevisning såsom i Mika 6,8. Som sådan er kærlighed et afgørende redskab for at etablere sammenhængskraft i samfundet og på lokalt plan og dermed sikre den israelitiske kulturs overlevelse. At kærligheden også væves sammen med det kulturelle behov for at sikre en forståelse af, hvor den nationale identitets grænser går, bliver tydeligt i Den Hebraiske Bibels forsøg på at regulere kærligheden ved at promovere endogamisk kærlighed, sådan som det ses i Ordsprogene 5,15-20, hvor unge israelitiske mænd opfordres til kun at elske og have intimrelationer med unge israelitiske kvinder.

Kærligheden skal som nævnt udfolde sig inden for ægteskabets rammer, men om selve kærligheden skriver Den Hebraiske Bibel ganske lidt. Fortællingen om Jakobs kærlighed til Rakel er en undtagelse, der dog bør læses i kontekst, hvor det litterære portræt af kærligheden synes at have en klar funktion i forhold til at befordre en udvikling af fortælleforløbet hen imod en opfyldelse af guddommelige løfter,

herunder om folkets storhed og land, ved at sikre vigtige slægtskabslinjer i Israels folk. Jeg vælger derfor at benævne en sådan skildring af kærligheden *'protagonistisk kærlighed'*. 1 Mos 29,20 om Jakobs kærlighed til Rakel udgør netop et eksempel på protagonistisk kærlighed, hvor afvigelse fra de entydige bestemmelser tolereres. I denne fortælling skildres Jakobs kærlighed til Rakel positivt trods forbuddet mod intimrelationer til søstre i 3 Mos 18,18, fordi den får Jakob til at finde styrken til at arbejde syv år for Lea og syv år for Rakel og gennem dem begge og deres trælkvinder at avle tolv sønner, der igen bliver stamfædre til Israels tolv stammer.

Netop pga. det ringe antal kærlighedsfortællinger i Den Hebraiske Bibel er det opsigtsvækkende, at de to mest poetiske fortællinger, som jeg vil karakterisere som skildringer af protagonistisk kærlighed, handler om kærlighed mellem to kvinder hhv. to mænd. Portrættet af kærligheden mellem to kvinder foreligger i Ruths Bog. Ruth siger:

Du må ikke tvinge mig til at forlade dig og vende tilbage. Nej, hvor du går hen, vil jeg gå, hvor du bor, vil jeg bo; dit folk er mit folk, og din Gud er min Gud. Hvor du dør, vil jeg dø, og der vil jeg begravnes. Herren ramme mig igen og igen: Kun døden skal skille os! (Ruth 1,16-17)

Efter at Ruths mand er død, forlader Ruth ikke sin svigermor Naomi. Sammen vandrer de to kvinder rundt i Moab, Ruths hjemland, men da Naomi beslutter sig for at vende tilbage til Judah, sit hjemland, beslutter Ruth på overraskende vis at følge med Naomi. Den bibelske tekst understreger, at Ruth ville have kunnet klare sig bedre, om hun var forblevet i Moab, men hendes kærlighed til Naomi motiverer hende til at følge Naomi og søge optag i den israelitiske nation. Efter at de er ankommet til Judah, føler Naomi sig ansvarlig for at sikre sin afdøde søn afkom. I en underlig, måske innovativ sammenstilling af lovene om løsning af land i 3 Mos 25,25 og 25,35 og lovene om leviratægteskab i 5 Mos 25,5-10, udpeger Naomi Boaz som Ruths

løser i Ruth 4,4-10¹³. Mens Boaz tager Ruth som sin hustru, bekræfter lokalsamfundets kvinder imidlertid kærligheden de to kvinder imellem, da de siger til Naomi, at Ruths søn *”skal holde dig i live og forsørge dig i din alderdom. Din svigerdatter, som har vist dig kærlighed, har født ham. Hun betyder mere for dig end syv sønner”* (Ruth 4,15). Der er ikke tale om, at kærlighedsrelationen mellem Ruth og Naomi er af seksuel karakter, men konstellationen med to kvinder i et tæt kærlighedsforhold bidrager til at anføre kærlighedens flertydige karakter. Det, der begrundes den positive skildring af deres kærlighed, er, at den gør det muligt for Boaz at opfylde sin forpligtelse som nærmeste slægtning til at sikre sin afdøde, men barnløse slægtning afkom gennem leviratægteskab. Endvidere giver det Ruth mulighed for at sikre den slægtskabslinje, der tre led længere fremme fører til fødslen af Kong David med alle de forjættelser, der hører hans slægt og by til. Parallelt med den positive beskrivelse af Jakobs kærlighed til Rakel, skildres, tolereres og sågar hyldes kærligheden to kvinder imellem gennem fortællingens poetiske sprog, fordi den er protagonistisk, dvs. peger frem mod reproduktion og Israels nationale identitet og således med Butlers tænkning om subversion indefra udtrykker et engagement i kulturen, hvor afvigelsen tilmed viser sig at være til kulturens fordel.

Noget tilsvarende er på spil i Samuelsbøgerne, hvor kærligheden mellem David og Jonatan hyldes i poetiske vendinger. Der står: *”Jonatan følte sig tæt knyttet til David, og han elskede ham lige så højt som sig selv; han sluttede pagt med David, fordi han elskede ham som sig selv”* (1 Sam 18,2-3). To kapitler senere fortsætter fortællingen: *”Så aflagde Jonatan atter ed på sin kærlighed til ham, for han elskede ham inderligt”* (1 Sam 20,17). Kærlighedsfortællingen slutter, da David indser, at Jonatan er blevet dræbt. David udbryder:

Jeg sørger over dig, Jonatan, min broder, jeg holdt inderligt af dig. Din kærlighed var mig mere dyrebar end kvinders (2 Sam 1,26).

Ligesom det er tilfældet med Ruths Bog, præsenterer helligteksten ikke intimrelationen mellem de to mænd som erotisk, selvom nogle forskere har fundet filologiske argumenter for, at forholdet kunne have været tænkt erotisk¹⁴. Det poetiske portræt af deres gensidige kærlighed afslører imidlertid en åbenlys diskursiv bifaldelse, hvilket i denne artikel er vigtigere, idet det afslører de protagonistiske kærlighedsportræters diskursive funktion. Deres gensidige kærlighed sikrer fortælleforløbet frem mod Davids opkomst og berømmelse, idet den giver Jonatan et motiv til at redde Davids liv ved at beskytte David mod sin egen far i 1 Sam 19.

Endelig omtaler Den Hebraiske Bibel også kærlighed mellem forældre og deres børn som f.eks. Abrahams kærlighed til Isak i 1 Mos 22,2. En sådan kærlighed generationerne imellem kan imidlertid ikke tages for givet: *”Isak elskede Esau, fordi han holdt af vildt, men Rebekka elskede Jakob”* (1 Mos 25,28). Da imidlertid Esau gifter sig med to hittitiske kvinder, voldte det Isak så stor sorg, jf. 1 Mos 26,35, at han ikke forsøgte at rette op på Jakobs fortrædeligheder, da Jakob stjal Esaus førstefødselsret i 1 Mos 27. Kærligheden er også protagonistisk her og markerer Den Hebraiske Bibels yndling, der altid vil være den, hvis liv og levned sikrer opfyldelsen af forjættelserne og dermed kulturens beståen og storhed.

Bibelsk diskurs om Guds kærlighed

Som en spejling af den menneskelige kærligheds evne til at skabe sammenhængskraft på flere niveauer fungerer skildringer af Guds kærlighed til Israel som central markør for intimiteten mellem de to. Endvidere udøver skildringer af Guds kærlighed en diskursiv funktion i forhold til at regulere pagtsforholdet:

Det er ikke, fordi I er større end alle andre folk, at Herren fattede kærlighed til jer og udvalgte jer; for I er det mindste af alle folk. Men fordi Herren elskede jer og ville opfylde den ed, han tilsvor jeres fædre, førte han jer ud med stærk hånd og udfriede dig af

trællehuset, af egypterkongen Faraos magt. Derfor skal du vide, at Herren din Gud er den eneste Gud, den trofaste Gud, som i tusind slægtled bevarer pagten og troskaben mod dem, der elsker ham og holder hans befalinger, men som omgående gengælder dem, der hader ham, og udrydder dem. Han tøver ikke, men gengælder omgående den, der hader ham. Hold derfor befalingerne og lovene og retsreglerne, som jeg i dag pålægger dig at følge (5 Mos 7,7-11).

Her i Femte Mosebog skildrer Gud sig selv som ordholdende og trofast i sin kærlighed til Israel med en forventning om, at Israel parallelt vil være trofast og overholde buddene samt huske, hvordan Gud har grebet ind i historien på grund af sin kærlighed til Israel. Guds kærlighed sætter hermed normen for Israels følelser for Gud og skal på nærmest protagonistisk vis generere en særlig adfærd blandt folket.

Gud beskrives endvidere som en lidenskabelig og jaloux ægtemand i Hoseas' og Ezekiels Bog. Når Israels folk skildres som en utro, afgudsdyrkende hustru, dvs. glemmer sin afhængighed af Gud og alt, hvad Gud har gjort for at udvælge og værne om folket blandt alle verdens folkeslag, så raser Gud i et anfald af jalousi. I Ezekiels Bog foranlediger det sågar Gud til at arrangere det, der mest af alt ligner en massevoldtægt af hende, udført af hendes påståede elskere, jf. Ez 16,35-43. En så radikal ydmygelse og afstraffelse af en kvindelig figur er nødvendig for, at Gud kan slukke sin vrede og igen indgå i et kærlighedsforhold til hende. Med reference til den bibelske norm for ægteskab forventes en israelitisk kvinde at være monogam. Afviger hun eller folket fra den norm, vil begge blive mødt af en af Gud sanktioneret vold. Ved således at påpege en lighed mellem kærligheden på den ene side mellem ægtemand og hustru og på den anden side mellem Gud og Israels folk signaleres det, at den hierarkiske bipolaritet med dertilhørende sanktionsmuligheder gælder for begge kærlighedsrelationer.

Køn og kærlighed i tidlig rabbinisk litteratur

Selvom rabbinerne ikke kan regnes som toneangivende repræsentanter for jødisk kultur generelt før end tidligst omkring 700 e.v.t.¹⁵, fremgår det klart af den tidlige rabbiniske litteratur, at mange rabbinere følte et ansvar for at indfri Den Hebraiske Bibels overordnede mål om at sikre reproduktion og land. Med templets ødelæggelse blev Den Hebraiske Bibel betragtet som stedet, hvor Gud åbenbarede sig. Dens indhold, især Mosebøgernes bud, blev derfor gennem rabbinernes udlægning normerende for tro og praksis med henblik på at sikre kulturens overlevelse. Det bibelske mål om at sikre land undergik imidlertid en forandring som følge af jødernes periodevise fordrivelse fra Jerusalem og af den gradvise afjudaisering af Judæa efter 135 e.v.t. Som følge af disse historiske begivenheder måtte de rabbiniske refleksioner over de bibelske mål om at sikre land nødvendigvis transformeres til et abstrakt begreb om den jødiske nationalidentitet, der bl.a. defineredes gennem fastholdelse af pagtstanken, påbuddet om kærlighed til folket og forpligtelse på torahstudier og deraf afledte normer for bl.a. køn og kærlighed.

Jødernes køn i tidlig rabbinisk litteratur

I den tidlige rabbiniske litteratur findes der et utal af bestemmelser, der angiver normer for mænd og kvinders køn. Grundlæggende set var rabbinerne loyale over for de fem kønsnormer, der var blevet formuleret i Mosebøgerne. Virkelighedens kompleksitet trængte sig imidlertid på og fordrede interessante tilføjelser til og nuanceringer af de bibelske normer for køn.

Den første bibelske norm, der foreskrev en bipolar kønsopfattelse, suppleres i tidlig rabbinisk litteratur af refleksioner over personer med køns karakteristika, der udfordrer den bipolar kønsopfattelse. Traktat *Bikkurim* i Tosefta og en sen tilføjelse til Mishnah omtaler i en næsten identisk passage tvekönnede med betegnelsen *androgynos*, dvs. en

person med både mandlige og kvindelige kønsorganer¹⁶. Mens Den Hebraiske Bibel var påfaldende tavs om eksistensen af tvekønnede, der trods alt må have været kendt, eftersom ca. 1 ud af 1000 fødes med en eller anden form for tværkønnethed¹⁷, kan man bevidne i *Bikkurim*-teksterne, at en række rabbinere diskuterer, om tvekønnede skal kategoriseres ”som mænd”, ”som kvinder”, ”som begge dele” eller ”som ingen af delene”¹⁸. Fortæller for den fjerde kategori ”som ingen af delene” er den generelt progressive Rabbi Jose, der konstaterer, at den tvekønnede er egenartig, dvs. en kropsliggjort underminering af den bipolære kønsforståelse. Flertallet af rabbinerne fremfører imidlertid inkonsistente påstande om den tvekønnede, som når de på den ene side påstår, at en tvekønnet pga. ligheden med mænd ikke må være alene i flere kvinders selskab på samme tid, mens de på den anden side pga. den tvekønnedes lighed med kvinder påstår, at denne ikke må være alene i flere mænds selskab på samme tid. Den diskursive vold, der udfolder sig gennem denne selvmodsigende kategorisering er, at den tvekønnede afskæres fra enhver form for socialt samkvem med andre end dennes egen familie, hvilket logisk set burde have placeret den tvekønnede i kategorien ”*som ingen af delene*” og logisk set understøtter Rabbi Joses pointe om, at den tvekønnede er egenartig.

Fra *Bikkurim*-teksterne foreligger der et andet eksempel på logisk inkonsistens i flertallets argumentation i deres refleksion over den tvekønnede i forbindelse med de arveretslige regler. Med mindre den tvekønnede er enebarn, hvor denne vil arve alt i tilfælde af forældrenes død, vil den tvekønnede, i fald denne har søskende, hverken modtage underhold som kvinder, ej heller arve efter de afdøde forældre som mænd. Igen ses det, hvordan den tvekønnede logisk set burde kategoriseres ”*som ingen af delene*”. I stedet gælder det for den tvekønnede, at denne er tvunget til selv at forsørge sig. Det ville have været overkommeligt, hvis den tvekønnede havde haft mulighed for at tilegne sig et fag. De fleste fag er imidlertid baseret på en arbejdsdeling mellem kønnene og følgelig kønsspecifikt samarbej-

de, og flertallet har som ovenfor nævnt understreget, at den tvekønnede hverken må omgås rene grupper af kvinder, ej heller rene grupper af mænd. Med andre ord forhindrer de halakhiske refleksioner over den tvekønnedes arveret den tvekønnede i at etablere livsunderhold, ejendom og formue.

I en anerkendelse af den kønslige kompleksitet, der hersker i tilfældet med den tvekønnede, bestemmes det dog, at den tvekønnede kan stifte sin egen familie ved at gifte sig med en kvinde: ”*Den androgyn må tage en kvinde til ægte, men må ikke gifte sig med en mand. Rabbi Eliezer understregede: Hvis man har seksuel omgang med en androgyn, vil straffen være stening, som om denne var en mand*” (bYevamot 82b). Sidste del af citatet udtrykker sandsynligvis en frygt for homoseksualitet pga. den tvekønnedes mandlige karakteristika, men der udtrykkes også en dybereliggende bekymring for den kategorialt set rene mands forpligtelse til at få børn. Af den grund påføres den tvekønnede en mandlig identitet, jf. bShabbat 134b-136b på baggrund af mShabbat 19,2, ved at forordne, at den tvekønnede skal omskæres. Efterfølgende generationer af rabbinere tog denne bestemmelse til sig og fastslog, at tvekønnede mennesker halakhisk set er mænd. Rabbi Joses ellers så klare blik for den kønslige flertydighed og vilje til at tale om et tredje, egenartigt køn overskrives, fordi kulturen betragter den entydigt bipolære kønsnorm som en ufravigelig garant for kulturens overlevelse.

Den bipolære kønsnorm udfordres imidlertid også af andre typer af personer end blot tvekønnede. Det drejer sig om den kønsligt udefinérbare, der betegnes *tumtum*, jf. mParah 12,10. En membran skjuler den kønsligt udefinérbares ydre kønsorganer, der dog vil fremstå entydigt mandlige eller kvindelige, hvis membranen perforeres. Indtil membranen er blevet perforeret, behandles en *tumtum* som en tvekønnet, fordi de begge deler kønslig flertydighed som karakteristikum. Hvis den kønsligt udefinérbare efter en operation viser sig at være mand, bestemmer bYevamot 71b-72a, at han skal omskæres



Ephraim M. Lilien: Dekorativ Leiste. Fra Mitosc af Jasper Kasprowicz

efter en fuld periode på syv dage efter dennes operation. Herefter nyder han en jødisk mands rettigheder bortset fra sager, hvor vished om mandens frugtbarhed er vigtig, som f.eks. leviratægteskab, jf. bYevamot 81a; 83b, og fordeling af den førstefødte søns arv, jf. bBaba Bathra 126b–127a; 140b. På trods af kønsligt udefinérbares påviste frugtbarhed efter operation afskæres deres adgang til landet således pga. den trussel mod reproduktion, der signaleres med kønsorganets oprindelige tildækkede tilstand. Vel er det et skridt på vejen mod tolerance, at de kønsligt udefinérbares eksistens italesættes, men den tidlige rabbiniske litteratur forsøger også at regulere viden om komplekse former for køn på randen og sågar uden for den bipolære kønsforståelse ved at signalere en kulturel afstandtagen til repræsentanter herfor. Det gælder sågar også, når grundlæggerfigurer som Abraham og Sarah fremstilles som *tumtumim* som i bYevamot 64a-b). Den fælles ufrugtbarhed, som de oplevede frem til Isaks

fødsel, fremstilles som deres egen skyld og blev kun ophævet, fordi de vendte om til Gud. Med Butler i tankerne er en sådan beskyldning et eksempel på, hvordan kulturen udøver diskursiv vold mod dem, der om end blot symbolsk truer kulturens overlevelse ved at påstå, at de uønskede bærer et eget ansvar for den manglende frugtbarhed, som kønslig udefinérbarhed forbindes med.

Videre til sidste gruppe af personer, der i tidlig rabbinisk litteratur udfordrer den første bibelske norm om kønslig bipolaritet: Gruppen udgøres af kønsligt umodne og sterile kvinder og mænd. En kvinde, der ikke udvikler bryster, og som aldrig modnes rent kønsligt, omtales *aylonit*, jf. tYevamot 10,7; bKetubbot 11a¹⁹. Parallelt hertil benævnes en mand *saris hamah*, hvis han ikke kønsligt modnes gennem sin opvækst, jf. tYevamot 10,3-6, og *saris adam*, hvis han er blevet steril pga. en ulykke, jf. mYevamot 8,4-6. Vel omtaler Den Hebraiske Bibel

mænd med ødelagte testikler, jf. 3 Mos 21,20, og tilsyneladende sterile kvinder som Saraj, men det er imidlertid først i den tidlige rabbiniske litteratur, at disse italesættes med en betegnelse og langsomt tilkendes en plads i kulturen, om end denne plads reguleres, så reproduktion og national identitet ikke trues.

Den anden norm i Den Hebraiske Bibel, der værner om et hierarki mellem kønnene ved at give mænd bedre adgang til religiøs identitet, stadfæstes af den tidlige rabbiniske bestemmelse om, at kvinder undtages fra de tidsbestemte påbud, jf. mKiddushin 1,7, således at de kan koncentrere sig om at tage vare på de børn, som kulturens overlevelse er så afhængig af. Ligeledes undtages kvinder fra torahstudier, jf. bKiddushin 29b; bSotah 21a, om end der sandsynligvis er blevet skelnet således, at døtre i princippet kunne introduceres til den skriftlige Torah, mens kun sønnerne fik adgang til den mundtlige Torah, jf. bNedarim 35b. Modsat denne stærke tendens til at privilegere mænds adgang til Gud i de offentlige ritualer kan man dog indvende, at den tidlige rabbiniske litteratur så småt begynder at fremvise eksempler på kvinder, der forsøger at nærme sig Gud gennem en offentlig religiøs praksis. I Tosefta findes to fortællinger, begge om en genstand i husholdningen, der var blevet uren, hvor det er en kvinde, der gennemskuer flest halakhiske nuancer i sagen, således at hun kan afgøre den, jf. tKelim Baba Qamma 4,17; tKelim Baba Metzia 1,6. I den ene af fortællingerne er kvinden navngivet og hedder Beruria. De rabbiniske grundlæggertekster om Beruria udgør en udvidelse af datidens kønsopfattelse. I en klasse af tekster fremstilles Beruria som torahkyndig og from. Hun irettesætter mænd, hvis de tilsidesætter torahstudier til fordel for samtaler med kvinder, ligesom hun insisterer på, at Torah skal studeres højtlydt, jf. bEiruvin 53b. Hun er kendt for på én dag at have lært sig 300 halakhiske bestemmelser fra 300 forskellige lærere, jf. bPesachim 62b. Endelig er hun kendt for i bBerachot 10a at have irettesat sin mand, Rabbi Meir, for at ønske død over nogle stratenrøvere, der generede ham. I stedet for at bede for

deres død opfordrer hun ham til at bede for deres omvendelse, da det ifølge Beruria ville være en mere from og tilmed mere korrekt forståelse af salmeci-tatet "*Gid synderne må udryddes*" (Sl 104,35). Klassen med positive portrætter af Beruria kan meget vel forklares ud fra hendes faders skæbne. Hendes fader var Rabbi Hanina ben Teradion fra det 2. århundrede e.v.t. Beruria portrætteres sammen med faderens disciple som vidner til, hvordan han pga. sine offentlige torahstudier blev taget til fange af romerne, blev viklet ind i den skriftlige Torah og brændt til døde. Inden han sygnede hen, nåede han at glædes over, hvordan han gik i døden sammen med en torahrulle, og at han var vidne til, hvordan ilden kun fortærede pergamentet, men ikke bogstaverne, der steg til himmels. Han nåede også at opfordre Beruria og disciplene til at åbne deres munde, så flammebogstaverne kunne trænge ind i deres indre, jf. bAvodah Zarah 18a. Måske er det på grund af faderens martyrdød for den skriftlige Torahs skyld, at Beruria i den grad forbindes med et forsvar for offentlige og højlydte torahstudier²⁰. Der er ingen tvivl om, at Beruria fremstår som et særtilfælde, men med Butlers performativitetsteori in mente er hun med sin skildrede adfærd i Talmud med til at berede et afsæt for jødiske kvinder i efterfølgende generationer, fordi de altid vil kunne pege på portrætterne af Beruria og på, hvordan hendes handlinger med Torah i centrum ikke var en trussel imod jødisk kulturs beståen. Beruria bidrog til en udvidelse af, hvem der kunne definere og repræsentere en normativ omgang med Torah.

Den tredje norm, der promoverer heteroseksualitet inden for det polygyne ægteskabs rammer, er stadig gældende i den tidlige rabbiniske litteratur. Almindelig ægteskabelig sex mellem ægtemand og hustru var mandens pligt og kvindens ret og refereres til med begrebet 'onah'. Den tidlige rabbiniske litteratur bekymrer sig om, hvorvidt kvinden nu får, hvad der ifølge 2 Mos 21,10-11 er hendes ret, hvorfor hyp-pigheden nu specificeres, jf. mEduyyot 4,10; bKetubbot 61b. Her fremstilles det som om, at kvinden er i sin drifts vold i overensstemmelse med hendes

bestemmelse i 1 Mos 3,16, ifølge hvilken kvinden til enhver tid vil begære sin mand, som hun samtidig er underordnet. Kvindens fysiske begær efter manden konstrueres som noget entydigt, hvilket legitimerer, at manden uden at skulle overveje, om begæret er gensidigt, kan få udløst sit eget begær. I Mishnah-delen til bKettubot 63a rokkes der ved dette entydige syn på især kvinders drift som kraftfuld og konstant, idet eksistensen af kvinder, der grundlæggende set foragter deres ægtemænd, italesættes. Mishnah går dog ikke så vidt som til at korrigerer for seksualitetens kompleksitet. Tværtimod straffes kvinder med en reduktion af deres medgift med syv dinarer om ugen, hvis de nægter deres mænd samleje, mens en mand, der nægter sin hustru det samme, kun skal tilføje tre dinarer om ugen til hendes medgift. Først i den babylonske Talmud finder et normbrud sted, idet det anerkendes, at kvindens begær efter ægtemanden ikke kan tvinges igennem, hvorfor et flertal betegner voldtægt inden for ægteskabet som forkert. I tråd hermed mener flertallet også, at en rabbinsk domstol bør kunne bevillige skilsmisse, hvis en kvinde grundlæggende set foragter sin mand, jf. bKettubot 63b. Skulle en mand grundlæggende foragte sin hustru, blev han allerede i 5 Mos 24,1 tilstået retten til at lade sig skille.

For i sidste ende at kunne udnytte ægteskabet som institution med henblik på at sikre reproduktionen gennem den regulerende effekt af den tredje norm, der promoverer heteroseksualitet inden for det polygyne ægteskabs rammer, tilskynder Talmud unge mænd til at gifte sig, inden de bliver 20 år, jf. bKidushin 29b. En mindre elite, typisk mystikerne, udfordrede imidlertid denne norm og pligten til sex inden for ægteskabets rammer med deres valg af en asketisk livsform. Den babylonske Talmud er splittet over for asketernes livsform. Nogle rabbinere støttes i deres valg af rabbinske studier frem for pleje af ægteskabet, mens andre talmudiske passager tager afstand fra den asketiske livsform f.eks. med denne fortælling om Yehudah:

[Yehudah] udførte sin ægteskabelige pligt hver fredag aften. Yehudah, der var søn af R. Hiyya, var R. Yannais svigersøn. [Yehudah] sad som regel i bet midrash'en. Hver fredag, når mørket faldt på, tog han hjem til sin kone, og når han kom hende i møde, kunne alle se en ildsøjle foran ham. Engang skete det, at han blev så opslugt af sine studier[, at han glemte at gå hjem]. Da R. Yammai og de, der stod omkring ham, ikke så [ildsøjlen], sagde han: "Vælt hans seng, for havde Yehudah været i live, ville han ikke have svigtet udførelsen af sin ægteskabelige pligt". Det var "et fejlgreb fra magthaverens side" (Præd 10,5), og så døde Yehudah (bKetubot 62b).

Ildsøjlen refererer til Guds nærvær, der i denne periode får betegnelsen *Shekhinah*. *Shekhinah* er traditionelt kendt for at indfinde sig, når jødiske mænd udlægger den skriftlige Torah, jf. f.eks. bHagigah 14b, men i Ketubot-traktaten er Gud til stede, når mand og kone forenes. Talmud kender som nævnt til de asketiske livsformer og tillader dem for en begrænset skare, men når det gælder flertallet, regulerer Talmud adfærden og tilskynder til reproduktion ved at skræmme med udsigten til en pludselig død, hvis man svigter sin ægteskabelige pligt²¹.

Afslutningsvis modificeres den tredje norm om heteroseksualitetens udfoldelse inden for det polygyne ægteskabs af især to afvigelse, hvormed der konstateres en vis form for tolerance over for alternative kønskonstellationer i seksuelle forhold. Den ene afvigelse vedrører tvekønnede, der som ovenfor nævnt får lov til at gifte sig – ikke med mænd, men – med kvinder, fordi den konstellation trods alt forhindrer mandlig homoseksualitet og dermed sikrer mænds mulighed for at få afkom. Den anden afvigelse, der møder en vis form for tolerance, er kvindelig homoseksualitet. Mens mandlig homoseksualitet betragtes som en forbrydelse, tænkes to kvinders fysiske intimitet som en variant af seksualitet. Vel betragtes det som løssluppet, men den tidlige rabbinske diskurs forholder sig tavs i forhold til, om det bør straffes, jf. bYevamot 76a; bShabbat 65a. Hovedbekymringen i de to talmudiske passa-

ger er for det første, hvorvidt to kvinders seksuelle forhold diskvalificerer dem i forhold til at blive gift med en præst eller spise terumah, dvs. den tiende, som præster og deres familie modtog som underhold. For det andet bekymrer det, hvorvidt kvinder, der har nydt andre kvinders kroppe, får så stor appetit på seksuelt samvær, at de også vil søge sex med mænd uden for ægteskabet eller i ægteskabet, mens de er menstruerende, hvilket ikke er tilladt²². Begge bekymringer vedrører den kultiske renhed, der også efter templets fald skulle sikre Guds fortsatte interesse i at opretholde pagten med Israels folk. Nogle kvinders seksuelle tiltrækning af hinanden italesættes imidlertid og tolereres i en vis udstrækning. Dette brud på den tredje norm er sandsynligvis muligt, fordi kvinden stadigvæk var fødedygtig og formelt set kultisk ren og således fortsat kunne bidrage til den jødiske kulturs overlevelse.

Den fjerde norm, der værner om patrilokalitet og patrilinearitet gennem ægteskabet, udfordredes af eksilsituationen. Værn om mandens mulighed for at lade land nedarve til sine sønner gav ikke længere mening. Dog favoriserer arvereglerne stadig de patrilineære principper. Derfor er det noget overraskende, at den fjerde norm suppleres af et matrilineært princip omkring 200 e.v.t., der bestemmer, at et barn, der er født af en jødisk mor, er jødisk, jf. mKiddushin 3,12. Uanset at denne lov sikkert er tænkt som en beskyttelse af jødiske kvinder, der var blevet voldtaget f.eks. af romerske soldater, betød det, at en jødisk kvinde i princippet kunne bidrage til den jødiske kulturs overlevelse gennem sit eget initiativ i forhold til reproduktion. Omkring 200 e.v.t. blev barnet regnet som født uden for ægteskabet, jf. mYevamot 7,5, men omkring 700 e.v.t. blev barnet regnet for både jødisk og legitimt²³. Et styrket reproduktionspotentiale synes at begrunde supplementet af det matrilineære princip.

Den femte norm, der især i den skriftlige Torah bandt kvinders reproduktion og ejendom til den pa-

trilineære slægt, gælder fortsat. De bibelske bestemmelser i den sammenhæng, der vedrører kvindens mobilitet i forhold til hendes faders territorium, er dog ophævet pga. eksilet.

Guds køn i tidlig rabbinisk litteratur

I tidlig rabbinisk litteratur vedblev de fleste antropomorfe gudsbilleder med at være maskuline, om end meget forskellige. Nogle få begreber, der knyttede sig til Gud, blev dog i overgangen fra tidlig jødedom til rabbinisk jødedom gennem et rigtigt billedsprog forbundet med noget kvindeligt. Det drejede sig især om Guds visdom og Guds lære i form af Torah. Den tidlige jødiske tekst Siraks Bog fra det 2. århundrede f.v.t. beskriver i prologen, vers 4, at *"Som det første af alt blev visdommen skabt"*, hvorefter den nu bor hos mennesker, jf. vers 15, hvor den som en moder belærer og velsigner dem, der frygter Gud. I Genesis Rabbah fra det 5. århundrede e.v.t. skildres Torah som Guds skabning, hhv. fosterbarn af hunkøn, jf. Gen Rab 1,1²⁴. Den mest subversive skildring af Guds køn findes imidlertid et andet sted i Genesis Rabbah, hvor to vers fra Første Mosebog sidestilles med den udfordrende konsekvens, at Gud fremstilles som tvekønnet:

Og Gud sagde: "Lad os skabe mennesker i vort billede, så de ligner os (1 Mos 1,26)" ... Da den Hellige, lovet være Han, skabte mennesket, skabte Han det som androgynt, for der står: "Som mand og kvinde skabte han dem, og han velsignede dem og kaldte dem menneske, da de blev skabt (1 Mos 5,2)" (Genesis Rabbah 8,1).

Ved at sidestille 1 Mos 1,26 og 5,2 drager Rabbi Jeremiah den logiske konklusion, at den tvekønnede ikke blot er en intenderet del af Guds skabelse. Faktisk skildres Gud selv som tvekønnet, i hvis billede det første menneske skabtes. Rabbi Jeremiah's tvekønnede forståelse af Gud i Første Mosebog er imidlertid enestående.



*Ephraim M. Lilien: Das Sehnsuchtslied (Længselssangen).
Fra Juda. 1900-1901.*

Menneskers kærlighed i tidlig rabbinisk litteratur

Generelt siges der meget lidt om kærlighed i den rabbiniske litteratur. I forbindelse med ægteskabet tænkes kærligheden sammen med Den Hebraiske Bibels bipolære kønsforestilling om mandens og kvindens komplementaritet og Adams behov for en hjælper, jf. 1 Mos 1,27; 2,18. I den babylonske talmud intensiveres normen, når det hævdes, at hverken en mand eller en kvinde kan blive et helt menneske uden sin kønslige modætning ”*Rabbi Tanhum*

slog fast ..., at enhver mand, der ikke har en hustru, lever uden glæde, uden velsignelse og uden godhed” (bYevamot 62b). Komplementariteten kommenteres imidlertid mest i forhold til at regulere en entydig arbejdsdeling mellem ægtemand og hustru. Det beskrives som kvindens rolle at opfostre børn, lave mad, forberede gæstebud, skænke mad og drikke for sin ægtemand, rede hans seng og vaske hans ansigt, hænder og fødder, jf. bKettubot

61a. Dog måtte hun afstå fra de arbejdsopgaver, der var rettet mod ægtemanden, når hun menstruede, hvilket afslører, at arbejdsopgaverne har indebåret en vis grad af intimitet. Af den grund understreges det, at en velstående familie godt kunne overlade de generelle arbejdsopgaver til tjenestefolk, men omsorgen rettet mod ægtemanden var ene og alene hustruens pligt, jf. bKetubbot 59b. Omsorg for ægtemanden, hvorved kvinden gerne skulle skabe en tryk base for ham, betragtes som kvindens direkte bidrag til 'husfreden', der i Talmud nu fremstår som et begreb, jf. bYevamoth 62b. Splid og hustruvold tolereredes ikke, jf. bGittin 6b. Som led i at skabe husfred og for at undgå splid skulle kvinden endvidere adlyde sin mand og opfylde hans ønsker, jf. Nedarim 66b; og være ærbar også når hun kun var sammen med sin ægtemand, jf. bShabbat 140b. Manden var til gengæld forpligtet til at pleje kærligheden ved at delagtiggøre sin hustru i sine verdslige overvejelser, jf. bChullin 58b. Manden skulle også være lydhør over for sin hustrus råd, jf. bBerakkot 61a; bBaba Metsia 59a-b, anerkende hendes pligter og gøremål, jf. bTaanit 23b, og gerne give sin kone en hånd med, når det var muligt, jf. bShabbat 119a. Alle disse forsøg på regulering af parforhold ved at vægte tiltag, der fremmer intimitet og gensidig glæde over hinanden, afslører kulturens incitament til at understøtte den ægteskabelige kærlighed, idet den jo i sidste ende fremmer lysten til reproduktion og stabilitet i hjemmet, hvor næste generation skal vokse sig stærke til at kunne overtage og videreføre kulturen.

Entydige diskursive forsøg på at sikre reproduktionen gennem den kødelige kærligheds seksuelle udfoldelse nuanceres af beretninger i den babylonske Talmud om unge mænd, der prioriterer torahstudier over de ægteskabelige pligter i tråd med samtidens asketiske tendenser. Hvad der her overrasker er, at den asketiske orientering legitimeres med, hvad man umiddelbart kunne betegne kærlighedshistorier. En sådan kærlighedshistorie er fortællingen om Rachels kærlighed til sin ægtemand Rabbi Akiva som findes i Ketubbot 62b-63a. Fortællingen synes at regulere mænd og kvinders vilje i retning af at

prioritere torahstudier frem for ægteskabet. Rachel opfordrer selv Rabbi Akiva, som hidtil har arbejdet som hyrde for hendes far, til at rejse bort og studere Torah i alt 24 år, før han vender hjem og lever sammen med hende i ægteskab. Fortællingen genfortælles i traktat Nedarim, hvor læseren tilmed erfarer, at Rachel og Rabbi Akiva sover sammen på et leje af strå, som de imidlertid må give væk, da profeten Elias banker på døren og forklarer, at han har brug for det. Til gengæld for strået, nok i betydningen deres ægteskabelige samkvem, vil Rabbi Akiva, hvis hun giver det til Elias, give hende et gyldent Jerusalem med alle dets messianske konnotationer. I løbet af få linjer bevidner læseren i øvrigt en tæt og fortrolig samtale mellem ægtefællerne, der slutter med, at Rachel siger til Rabbi Akiva: *"Drag afsted og bliv lærd!"* (bNadarim 50a). Jeg læser disse tekstpassager som et forsøg på at legitimere alternative normer for den ægteskabelige kærlighed, hvor Rabbi Akiva og hans viljestærke hustru Rachel finder støtte til subversionen ved at henvise til Messias' komme og håbet om en udfrielse fra eksilet. Rachel og Rabbi Akivas kærlighed er som de positive kærlighedsfortællinger i Den Hebraiske Bibel af den protagonistske slags, der skal sikre opfyldelsen af profetierne om folkets storhed og land om end i en messiansk udformning. Kærlighedsidealet udvides her til også at kunne indbefatte afvigelse i form af det asketiske parforhold, så længe kærligheden blot er protagonistsk på et overordnet kulturelt niveau.

Guds kærlighed i tidlig rabbinsk litteratur

Gud begrunder i tidlig rabbinsk litteratur pagtforholdet med henvisning til sin kærlighed til folket, ligesom det var tilfældet i Den Hebraiske Bibel, jf. 5 Mos 7,7. Efter vor tidsregnings begyndelse ryster en ny eksilerfaring imidlertid forventningen om Guds kærlighed, fordi Jeremiahs Bog tilbage fra det 6. århundrede f.v.t. havde indledt en tradition, hvor eksil opfattedes som udtryk for Guds vrede, jf. Jer 25,2-12. De især profetiske skildringer af Gud som den jaloux ægtemand, såret grundlæggende i

sin kærlighed til folket pga. dets frafald, udfordrede forestillingen om Guds kærlighed til folket i særlig grad efter 135 e.v.t.²⁵. Uden Guds kærlighed var der ingen pagt. Som en modvægt til domsprofetierne trak man derfor på forestillingen om Guds nærvær, sådan som man kendte det fra den bibelske fortælling om udfrielsen fra Egypten: *"Herren gik foran dem, om dagen i en skysojle for at føre dem på vejen og om natten i en ildsojle for at lyse for dem, så de kunne gå både dag og nat. Skysojlen fjernede sig ikke fra folket om dagen og ildsojlen ikke om natten"* (2 Mos 13,21-22). Guds nærvær betegnedes *Shekhinah*, der ordret kan oversættes 'dvælen'. Guds nærvær skildres i den tidlige rabbiniske litteratur oftere og oftere som en figur, der på et konkret sted manifesterer sig f.eks. som stråleglans, den foromtalte ildsojle, eller når ti jøder samles til bøn²⁶: Kejseren sagde til Rabban Gamaliel:

"Du påstår, at Shekhinah svæver over enhver forsamling af ti jøder. Men hvor mange Shekhinaher er der da?" Rabban Gamaliel kaldte på Cæsars tjener og prikkede ham på skulderen, idet han sagde: "Hvorfor skinner solen på Cæsars hus?" "Men", udbrød han, "solen skinner på hele verden!" "Hvis solen som blot en blandt myriader af Guds tjenere skinner på hele verden, så meget desto mere gælder det for Guds Shekhinah" (bSanhedrin 39a).

Pointen med den billedsproglige figur er først og fremmest at understrege, at Gud er allestedsnærværende, også i eksilet. Det gentages ofte i Talmud, at *"Shekhinah er på ethvert sted"* (bBaba Bathra 25a) og især i Israels midte – ikke pga. folkets storhed, men fordi folket har brug for Gud: *"Oh, tjørn, oh tjørn, ikke fordi du er højere end alle de andre træer, svævede Shekhinah over dig; men fordi du er lavest blandt træer, lod Gud sin Shekhinah svæve over dig"* (bShabbath 67a). Guds kærlighed til folket er sågar så stor, at Rabbi Simeon bar Yohai, der selv levede i eksil i Galilæas bjerge, fortæller: *"Kom og se, hvor meget Gud elsker Israel, idet hvor end de gik i eksil, gik Shekhinah med dem. ... Når de i fremtiden vil blive frelst, vil Shekhinah være med dem"* (bMe-

gilah 29a). *Shekhinah* lever blandt sit folk i eksil og deler den livserfaring. Det betyder imidlertid også, at Gud pga. sin kærlighed til Israels folk har et frelsesbehov, hvilket lægger et nyt ansvar på jødiske skuldre i forhold til at arbejde for alle jøders omvendelse, således at eksilet kan bringes til ophør. Guds kærlighed i tidlig rabbinisk litteratur får dermed også en protagonistisk funktion, da den trøster og motiverer folket til at søge Gud, der til gengæld så forventes at kæmpe med sit folk for den jødiske kulturs overlevelse og storhed.

Afslutning

Artiklen blev formuleret ud fra tesen om, at enhver kultur, der konfronteres med materialitetens kompleksitet, må manøvrere klogt mellem det entydige og flertydige for at sikre sin egen overlevelse. Jeg undersøgte derfor, hvordan køn og kærlighed allerede i Den Hebraiske Bibel og den tidlige rabbiniske litteratur nogle gange blev reguleret i retning af det entydige og andre gange i retning af tolerance over for flertydighed og afvigende manifestationer af køn og kærlighed.

Tesen er blevet bekræftet gennem analysen, hvor jeg har fremdraget, hvordan Den Hebraiske Bibel formulerede entydige normer for menneskers udfoldelse af køn og kærlighed, hvor man dog kunne konstatere stor tolerance, sågar bifaldelse af afvigelser, hvis de var af den protagonistiske slags, dvs. bidrog til at sikre reproduktion og land i israelitisk-jødisk kultur. Guds køn og kærlighed viste sig at have en diskursiv funktion på et andet niveau. Selvom de bibelske gudsbilleder holder sig inden for den bipolære kønsnorm, så er de kendetegnet ved en mangfoldighed, der udtrykker Guds almagt i forhold til verdens kompleksitet. Guds kærlighed til Israels folk er knap så nuanceret, idet kærlighedens funktion er at forklare pagtsforholdets eksistens og betingelser, mens fraværet af kærlighed legitimerer en diskursiv vold på et litterært niveau, hvis funktion det er at markere og stække de adfærdsformer, der truer pagtens beståen og dermed kulturens overlevelse.

I den tidlige rabbiniske litteratur udvides viden om køn i en sådan grad, at rabbinerne må gøre sig umage for bl.a. at forsvare Den Hebraiske Bibels bipolære kønsnorm, hvilket sker ved med visse forbehold at inkludere afvigelser, der ikke truer kulturens overlevelse. Måske som følge af denne viden om nye kønsvarianter koblet med forestillingen om menneskets gudbilledlighed kan der konstateres en skildring af Gud som tvekønnet, hvorved signaleres, at kulturen også kan håndtere og sågar spejle en sådan form for kompleksitet. Skildringer af både menneskers og Guds kærlighed bærer præg af den historiske situation, hvor håbet om udfrielse fra eksilet både legitimerer menneskers asketiske kærlighedsforhold og ændrer forestillingen om Guds kærlighed til Israels folk, således at Gud nu på medlidende vis følger sit folk på trods af dets frafald. Asketiske kærlighedsforhold og Guds medliden har begge en protagonistisk funktion, der skal sikre eksilets oplyselse, hvilket afslører en regulering af normer for kærlighed, der spejler denne verdens kompleksitet.

LITTERATURLISTE

Ackerman, Susan: *When Heroes Love: The Ambiguity of Eros in the Stories of Gilgamesh and David* (New York, Columbia University Press, 2005)

Biale, Rachel: *Women and Jewish Law: An Exploration of Women's Issues in Halakhic Sources* (New York, Schocken Books, 1984)

Boyarin, Daniel: *Carnal Israel: Reading Sex in Talmudic Culture* (Berkeley, University of California Press, 1993)

Butler, Judith: *Gender Trouble – Feminism and the Subversion of Identity* [1990] (New York, Routledge, 1999)

Cohen, Shaye J.D.: *From the Maccabees to the Mishnah*, 2. udg., (Louisville, Westminster John Knox Press, 2006)

Cohen, Shaye J.D.: *The Matrilineal Principle in Historical Perspective*, (Judaism, 2001), 5-13

Fischer, Irmtraud: "The Book of Ruth: A 'Feminist' Commentary on the Torah?", i Athalya Brenner (ed.): *Ruth and Esther: A Feminist Companion*

to the Bible (Sheffield, Sheffield University Press, 1999), 38-41

Foucault, Michel: *Viljen til viden – Seksualitetens historie 1*, [fransk 1976] (Frederiksberg, Det lille forlag, 2006)

Ilan, Tal: *Mine and Yours Are Hers: Retrieving Women's History from Rabbinic Literature* (Leiden, Brill, 1997)

Irigaray, Luce: *Sexes and Genealogies* [fransk 1987] (New York: Columbia University Press, 1993)

Lev, Sarra *How the 'Aylonit Got Her Sex*, AJS Review 31:2 (2007), 297-316

Nielsen, Kirsten: *Gud, mennesker og dyr i Bibelen* (Frederiksberg, Anis, 2013)

Nielsen, Kirsten: *Satan – den fortabte søn? Bibelske og pseudepigrafiske forestillinger om Satan som en af Guds sønner* (Frederiksberg, Anis, 1991), 20

Nissinen, Martti: *Homeropticism in the Biblical World: A Historical Perspective* (Minneapolis, Fortress Press, 1998)

Rubenstein, Jeffrey L.: "Social and Institutional Settings of Rabbinic Literature", i Charlotte Elisheva Fonrobert & Martin S. Jaffee (eds.): *Cambridge Companion to the Talmud* (Cambridge, Cambridge University Press), 58-74

Schleicher, Marianne: "Constructions of Sex and Gender: Attending to Androgynes and tumtumim through Jewish scriptural use", *Literature and Theology*, 25:4 (2011), 422-435

Schleicher, Marianne: "Gender and Love in Jewish Religion", i Dikmen Yakali-Çamoğlu (ed.): *On Gender and Love: Inter-Disciplinary Explorations* (Oxford, Inter-Disciplinary Press, 2013), 19-40

Schleicher, Marianne: "Præeksistent Torah", i Søren Holst, Kristian Mejrup og Søren F. Thomsen (eds.): *Præeksistens – Forum for Bibelsk Eksegese*, Vol. 18 (København, Museum Tusulanum, 2014) 115-138

Steinberg, Avraham: *Encyclopedia of Jewish Medical Ethics*, Vol. 2 (Jerusalem, Feldheim Publishers, 2003)

Stemberger, Günter: "The Formation of Rabbinic Judaism", 70-640 CE, i Jacob Neusner & Alan Avery-Peck (eds.), *Blackwell Companion to Judaism* (Oxford, Blackwell, 2001), 78-92

Vandermassen, Griet van der: *Who's Afraid of Charles Darwin? Debating Feminism and Evolutionary Theory* (Lanham, Rowman and Littlefield, 2005)

Wolf, Arthur P. & William H. Durham (eds.): *Inbreeding, Incest, and the Incest Taboo: The State of Knowledge at the Turn of the Century* (Stanford, Stanford University Press, 2004)

NOTER

¹ Som repræsentanter for forskning i den kulturelle materialitets kompleksitet kan nævnes blandt andre Gilles Deleuze, Félix Guattari, Donna Haraway, Rosi Braidotti og Karen Barad.

² Jf. Foucault: *Seksualitetens historie*, 24; 109-111.

³ Jf. *Ibid.*, 107-108.

⁴ Jf. Butler: *Gender Trouble*, 198-199.

⁵ Jf. *Ibid.*, 144.

⁶ Jf. Irigaray: *Sexes and Genealogies*, 62.

⁷ Se Schleicher: *Constructions of Sex and Gender* og *Gender and Love in Jewish Religion*.

⁸ Citater på dansk fra Den Hebraiske Bibel og de gammeltestamentlige apokryfer stammer fra Bibelselskabets autoriserede oversættelse fra henholdsvis 1992 og 1998.

⁹ Først i det 10. århundrede ændredes normen, således at monogami også gjaldt manden. Det skete med Rabbi Gershom fra Mainz' forbud mod polygyniske ægteskaber, jf. Biale: *Women and Jewish Law*, 50.

¹⁰ Jf. Vandermassen: *Who's Afraid of Charles Darwin?*, 184-189.

¹¹ For mere om rationalet bag det kontrastfyldte billedsprog om Gud, se Nielsen: *Satan – den fortabte søn?*, 20 og *Gud, mennesker og dyr i Bibelen*.

¹² Risikoen for indavl har været kendt allerede i forhistoriske samfund, jf. Wolf and Durham, *Inbreeding, Incest, and the Incest Taboo*, 15.

¹³ Om denne sammenstilling, se Fischer: *The Book of Ruth: A 'Feminist' Commentary on the Torah?*, 38-41.

¹⁴ Jf. Nissinen: *Homoeroticism in the Biblical World*, 54-55 og Ackerman, *When Heroes Love*, 187-188.

¹⁵ Jf. Stemberger: *The Formation of Rabbinic Judaism, 70-640 CE*, 78-92; og Rubenstein: *Social and Institutional Settings of Rabbinic Literature*, 58-74.

¹⁶ Jf. tBikkurim 2,3-7 og hele mBikkurim 4. Af betydning for artiklen er det, at androgyne som udgangspunkt regnes for ufrugtbare, jf. Steinberg: *Encyclopedia of Jewish Medical Ethics*, Vol. 2, 463.

¹⁷ Jf. <http://www.isna.org/faq/frequency> (set 15/05/2014).

¹⁸ Oversættelser af rabbiniske grundlæggertekster er mine, baseret på den engelsk-hebræiske/aramæiske CD-romsamling af tidlig rabbinisk litteratur, jf. Kantrowitz 1991-2004.

¹⁹ Cf. Lev: *How the 'Aylonit Got Her Sex*.

²⁰ Daniel Boyarin præsenterer en grundig læsning af Beruria-teksterne med det formål at påpege spændvidden i især det middelalderlige syn på kvinder i rabbinisk jødedom, jf. Boyarin, *Carnal Israel*, 181-196.

²¹ De talmudiske tekster, der legitimerer valget af torahstudier frem for ægteskabet, synes at være sene, jf. Ilan: *Mine and Yours Are Hers*, 206-215 og Boyarin: *Carnal Israel*, 149-150 om rivalisering mellem reproduktions fortalere og asketer.

²² Jf. Biale: *Women and Jewish Law*, 192-197.

²³ Jf. Cohen: *The Matrilineal Principle in Historical Perspective*, 5-13.

²⁴ Jf. Schleicher: *Præksistent torah*.

²⁵ Jf. Cohen: *From the Maccabees to the Mishnah*, 19-22.

²⁶ Det er først i middelalderlig jødisk mystik, at Shekhinah opfattes som en kvindelig figur, hvilket også er grund til, at jeg ikke har nævnt Shekhinah i forbindelse med kvindelige gudsbilleder i tidlig rabbinisk litteratur.

Ephraim Moses Lilien (1874-1925) var en polsk jødisk kunstner i art nouveau-stilen. Han er særligt kendt for sine tegninger og prints med jødiske og zionistiske temaer. Sammen med Boris Schatz var han med til at etablere Bezalel Art School i Jerusalem.