



INSTITUTIONEN FÖR LITTERATUR,
IDÉHISTORIA OCH RELIGION

Helhet och helighet

Kroppen som norm och ideal i Leviticus 21:16-24

Wholeness and Holiness

The Body as Norm and Ideal in Leviticus 21:16-24

Jenny Elfwering

Termin: Vt19

Kurs: RT1400 Religionsvetenskap och teologi,
examensarbete för kandidatexamen, 15 hp

Nivå: Kandidat

Handledare: Kamilla Skarström Hinojosa

Abstract

The purpose of this essay is to examine the relationship between wholeness and holiness from the viewpoint of Lev 21:16-24. In order to do so, I will investigate what the list of blemishes (*mûm*) denote and the reason behind the exclusion of priests with a *mûm* from certain holy areas and activities, while allowing them in others. In this essay I adopt the theory of the cultural model of disability from disability studies and thus examines *mûm* as a conceptual category connected to the expectations, values and ideals of the community, as expressed through the specific lens of the text.

By the use of grammatical criticism, the meaning of some words and expressions central to the pericope is discussed in an attempt to approach the world of ideas that the text adheres to. The question of the early reception of the text is also raised by comparing it to some texts from Qumran that all deploy the Leviticus passage in their own context to see how it was interpreted and the meaning it was given during the period of the second temple. As part of this analysis it also refers to the Greek text in LXX as a point of comparison.

The study shows that though there are some difficulties in interpreting the list of *mûm*, they are all visible on the surface of the body and signify a weakening of the body's borders. Thereby also affecting the boundaries between holy and profane. The ideal body to the text is a whole body with a smooth surface capable of upholding said boundaries. To the pericope wholeness is a necessary quality when approaching the holy, but not for being in the presence of holiness.

Keywords: Wholeness, holiness, body, blemish, Leviticus.

Innehållsförteckning

Förkortningar.....	vi
1. Inledning.....	1
1.1 Syfte	1
1.2 Frågeställning	2
1.3 Avgränsning	2
1.4 Material	2
1.5 Teori	3
1.6 Metod	4
1.7 Tidigare forskning	5
1.8 Centrala begrepp	7
1.9 Disposition	8
2. Analys.....	9
2.1 De tolv fläckarna	9
2.1.1 Fläckarna	9
2.1.2 De tolv	10
2.1.3 Listans logik	14
2.1.4 Helhet	16
2.2 Segregering och sammanblandning	17
2.2.1 Särskiljning.....	17
2.2.2 Heliga hybrider.....	19
2.2.3 Profanering	20
2.3 Yta och gräns.....	22
2.3.1 Att träda fram	22
2.3.2 Kroppen som symbol	23
2.3.3 <i>Mûm</i> i Qumranlitteraturen	25

3. Diskussion	28
4. Slutsats	32
Litteraturförteckning	33
Primärlitteratur	33
Sekundärlitteratur	33

Förkortningar

<i>BHS</i>	<i>Biblia Hebraica Stuttgartensia</i>
GT/HB	Gamla Testamentet/Hebreiska Bibeln
H	Helighetskällan
LXX	Septuaginta
<i>NIDOTTE</i>	<i>New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis</i>
P	P-källan
SAOB	Svenska Akademiens ordbok
<i>TDOT</i>	<i>Theological Dictionary of the Old Testament</i>
<i>TLOT</i>	<i>Theological Lexicon of the Old Testament</i>

1. Inledning

Hur ska vi förstå relationen mellan helhet och helighet, har de alls någonting med varandra att göra? I Leviticus 21:16-24 tycks det vara så. Perikopen förbjuder de av Arons söner som bär på ett מום (*mûm*), en ”brist” och därmed helhetens motsats, från att offra vid altaret eller gå fram till förhänget. Detta skulle nämligen riskera helgedomens helighet. Samtidigt kvarstår rätten för dessa personer att äta av den del av offret som tillföll prästerna, vilket i texten omnämns som ”det heliga” och ”det högheliga.” Det sistnämnda skulle ätas på förgården till uppenbarelseltätet, alltså på helig plats.¹ För åtminstone två av de offer som räknas som högheliga gällde dessutom att allt som kom i beröring med dem fick del av deras helighet.² Kontakten mellan det heliga och präster med ett *mûm* var alltså långt ifrån avbruten. Snarare vittnar texten om en förändrad ställning för sådana präster.

Leviticus 21:16-24 innehåller en lista av vad som är att räkna som *mûm*. Man skulle kunna förvänta sig att dessa exempel medför ett förtydligande och en konkretisering av *mûm*. Den är dock fylld av svårigheter och i många fall är vi utlämnade åt kvalificerade gissningar av vad begreppen egentligen betyder. Det krävs därför en språklig genomlysning för att utifrån texten säga vad *mûm* egentligen handlar om. Klart tycks ändå vara att det rör någon form av ofullkomlighet i förhållande till kroppen. Dessa ”brister” står i centrum för denna uppsats och jag menar att perikopen genom sina regler kring det avvikande berättar om de förväntningar som fanns på kroppen. Man kan därför anta att det under biblisk tid, på liknande sätt som i vår, fanns en föreställning om kroppen som norm eller ideal.

1.1 Syfte

Uppsatsens syfte är att undersöka hur helighet och kroppslig helhet relaterar till varandra i den valda perikopen (Lev 21:16-24) samt att pröva synen som här framträder på kroppen som norm och/eller ideal och den ab-normala eller icke-ideala kroppens ställning i en ”helighetshierarki.” Genom att undersöka bilder av ideala och avvikande kroppar kan vi få del av en bakomliggande världsbild.

¹ Jämför Lev 6:16; 6:26; 7:6.

² Se Lev 6:18; 6:27.

1.2 Frågeställning

- Vilka kroppsliga brister (*mûm*) är det som beskrivs i texten och hur kan de tolkas?
- På vilka grunder nekas den ”icke-hela” kroppen tillträde till specifika heliga platser och sysslor?
- Vad är det för ideal som genereras och hur ser den tillhörande hierarkin ut?

1.3 Avgränsning

Både helighet och helhet räknas som viktiga teman i GT/HB, exempelvis i relation till altargestenarna³ eller offerdjuren⁴. Trots att det således finns andra texter som skulle kunna vara av intresse för en studie av relationerna mellan helhet och helighet är Lev 21:16-24 särskilt intressant då den inom sitt relativt korta omfång rymmer en betydande komplexitet. Relaterad till sin kontext klargörs här att vi med *mûm* har att göra med ett koncept knutet till, men inte likställt med, det mer utforskade begreppet orenhet.⁵ ”Hel” och ”ren” är i det här sammanhanget alltså inte synonyma utan skilda, om än besläktade, aspekter av mänskligt liv. Min utgångspunkt är att det i texten finns en skillnad mellan å ena sidan rent/orent och å den andra heligt/profant. Jag kommer därför bara behandla orenhet i den mån det förtydligar diskussionen kring hur helhet bör förstås, i enlighet med uppsatsens syfte.

1.4 Material

Den primärkälla min analys utgår ifrån är den masoretiska texten av Leviticus 21:16-24 så som den återfinns i *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. För att undersöka hur texten uppfattades och tolkades under andra templets tid använder jag mig av LXX. Jag tar också upp ett par texter från Qumran, ur *Menighetsregeln* (1QSa) respektive *Krigsrullen* (1QM), vilka båda använder sig av Lev 21:16-24. Jag rådfrågar även moderna översättningar, främst Bibel 2000 men också olika engelska översättningar för att se hur de översatt de svårtolkade orden. Utöver detta konsulteras litteratur i form av bibelkommentarer och uppslagsverk samt artiklar och monografier som på olika sätt berör uppsatsens ämne.

³ Se Exod 20:25; Deut 27:5-6.

⁴ Se t ex Lev 1:3; 3:6; 5:15; 22:19.

⁵ Jämför Lev 22:4-9.

1.5 Teori

Då uppsatsens syfte rör frågor kring somatisk helhet och normalitet krävs också en teoretisk modell genom vilken dessa frågor kan belysas och som kan erbjuda en utgångspunkt för vidare diskussion. Det fält framför andra som har intresserat sig för frågor om synen på kroppen och dess varierande funktion, därigenom frågande vad helhet egentligen är, är disability studies. Detta område växte fram ur social- och humanvetenskaperna under 1980–90-talen i Storbritannien och Nordamerika. Under det nya millenniet har den sedan gjort sitt intåg i exegetiken där den fortsatt är ett litet men växande fält.⁶ Det har genom historien funnits olika sätt att förhålla sig till, beskriva och förklara vad funktionshinder är. Jag tänker här kort presentera fyra modeller från studiet av funktionshinder i modern tid, som är av betydelse för min undersökning.

Först ut är den *medicinska modellen*, vilken uppkom i den tidigmoderna eran och alltså föregår disability studies. Den är nära förbunden med läkarvetenskapen och utgör den bakgrund i vilken disability studies tar sitt avstamp, men kanske framförallt reagerar emot. Modellen förlägger problemet helt och hållet till den individuella kroppen. Den gör ingen distinktion mellan funktionshinder och funktionsnedsättning och uppfattar normavvikelsen som ett sjukdomstillstånd, vilket i möjligaste mån bör läkas. Målet är således en så hel, och därmed normal, kropp som möjligt. Problemet med detta synsätt är, förutom att personer med funktionsnedsättning betraktas som permanent sjuka i behov av behandling, att den helt förbiser de hinder som finns i och orsakas av personens omgivning.⁷

För att komma tillrätta med detta började man i kölvattnet av den växande handikapprörelsen istället att föreslå en *social modell*. Denna gör en tydlig uppdelning mellan funktionsnedsättning som en fysisk realitet och funktionshinder som de hinder vilka uppkommer i den funktionsnedsatta personens möte med den sociala miljön. Den sociala modellen har i sin tur fått kritik då gränsen mellan funktionshinder och funktionsnedsättning sällan är så tydlig som modellen tycks anta. Intresset för de kroppsliga aspekterna sjunker undan till förmån för förståelsen av funktionshinder som en social konstruktion i likhet med sexism och rasism. Även där utgör en fysisk skillnad förevändningen för ett minoritetsförtryck i förhållande till den förhärskande normen.⁸ Denna modell ligger således nära *minoritetsmodellen* vilken betraktar personer med

⁶ Hector Avalos, et al., red., *This Abled Body: Rethinking Disabilities in Biblical Studies* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007), 2-3.

⁷ Rebecca Raphael, *Biblical Corpora: Representations of Disability in Hebrew Biblical Literature* (New York: T&T Clark, 2008), 6.

⁸ Raphael, *Biblical Corpora*, 6-7.

funktionsnedsättningar som medlemmar i en förtryckt minoritet.⁹ Problemet ligger inte hos individen utan i systemet.

Som svar på kritiken mot den sociala modellen kom den *kulturella modellen*. Denna uppfattar fortfarande funktionshinder som en social konstruktion, men som en integrerad del av samhällsorganiseringen snarare än som enbart ett resultat av samhällsordningen. Kategorin är alltså inte blott en produkt av ett system utan är själv del i och påverkar detta system. Tanken är att istället för att enbart fokusera på de sociala eller medicinska aspekterna, så bör man förstå funktionshinder som en konceptuell kategori formad av biologiska, sociala, historiska och miljömässiga faktorer. Målet för disability studies med utgångspunkt i den kulturella modellen är att undersöka hur samhällen använder funktionshinder som kategori för att skildra, organisera och tolka sina världar.¹⁰

Det är denna kulturella modell jag anknyter till då dess mål faller väl samman med uppsatsens syfte. Modellen stöder ett undersökande av representation och erfarenhet och vill utforska hur funktionshinder genereras och gestaltas. Även om den för perikopen så centrala hebreiska termen *mûm* inte går att likställa med vad vi i Sverige idag avser med vare sig funktionshinder eller funktionsnedsättning, menar jag ändå att den i likhet med dessa begrepp utgör en konceptuell kategori vilken användes för att strukturera textförfattarens världsbild. Genom att studera hur *mûm* förhåller sig till andra viktiga begrepp i texten hoppas jag därigenom också kunna säga något om hur dessa fenomen ansågs relatera till varandra. I analysen av listans *mûm* tangeras dock den medicinska modellen då det finns ett behov av att pröva termernas innebörd. Som normkritiskt förhållningssätt erbjuder disability studies en möjlighet att undersöka hur norm och ideal förhåller sig till varandra och till sina respektive motsatser.

1.6 Metod

För att svara på frågan om hur helhet och helighet förhåller sig till varandra i Lev 21:16-24 kommer jag använda mig av en grammatisk analys. Efter en läsning av den hebreiska texten i *BHS* har jag valt ut några ord och begrepp som jag uppfattar vara av central betydelse för perikopen och frågeställningen. I min transkription av dessa har jag använt mig av det etablerade akademiska systemet. För att klargöra deras innebörd i textens sammanhang har jag ordböcker, lexikon, konkordans och kommentarslitteratur till min hjälp. Grunden för en sådan

⁹ Jeremy Schipper, *Disability Studies and the Hebrew Bible: Figuring Mephibosheth in the David Story* (New York: T&T Clark, 2006), 7.

¹⁰ Schipper, *Figuring Mephibosheth*, 18-20.

grammatisk analys är tanken att språket vi använder öppnar en dörr till vår tankevärld. Min förhoppning är således att genom min analys få en inblick i hur det sammanhang där texten uppkom, traderades och bevarades uppfattade relationen mellan helhet och helighet.

Jag genomför också en begränsad receptionshistorisk undersökning där jag framförallt ser på hur texten har tolkats och använts i Qumranlitteraturen. Särskilt i *Menighetsregeln* (1QSa) och i *Krigsrullen* (1QM) finns texter som, med vissa variationer, tycks bygga på Lev 21:16-24. Där jag bedömer det vara relevant diskuterar jag också den grekiska översättningen i LXX. Då all översättning innebär en tolkning kan denna tidiga översättning säga något om hur begreppen förstods under antiken. Genom att föra samman resultaten från dessa undersökningar med perspektiven från disability studies avser jag att öppna för ett nytt förhållningssätt med *mûm* som meningsbärande kategori.

1.7 Tidigare forskning

Det saknas konsensus bland bibelvetare för en datering av Leviticus, dess tillkomst och nedtecknande. Det är troligt att materialet är en samanställning och bearbetning av tidigare, eventuellt muntliga, källor. I enlighet med Wellhausens fyrkällshypotes brukar boken tillskrivas P-källan vilken vanligen dateras till tiden efter exilen, men även tidigare datering har föreslagits.¹¹ Textavsnittet som utgör uppsatsens huvudmaterial ingår i en större avdelning som omfattar kapitel 17-27 och brukar kallas *Helighetslagen*. Denna ingår i material tillskrivet en ”femte” källa, benämnd Helighetskällan, förkortad H.

Ett av de mer inflytelserika exegetiska verken på Leviticus är Jacob Milgroms kommentar i tre band från 1991-2001. Milgrom var professor i GT/HB och ägnade en stor del av sin forskargärning åt lagtexter i Torah. I sin kommentar menar han att materialet i H skiljer sig från P genom sin avancerade struktur med bland annat konstfärdiga chiasmer och parallellismer, samt den särskilda innebörd vissa ord och uttryck ges.¹² Vidare menar han att H förutsätter, gör tillägg till och omarbetar P, H är följaktligen senare än P i tillkomst.¹³ Utifrån ett antal faktorer daterar han H (och alltså också P) till förexilisk tid, med undantag av en handfull verser som

¹¹ John E. Hartley, *Leviticus* (WBC 4; Nashville: Thomas Nelson, 1992), xxxv-xliii.

¹² Jacob Milgrom, *Leviticus 17-22: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 3A; New York: Doubleday, 2000. Nytryck, New Haven: Yale University Press, 2008), 1319-1326.

¹³ Milgrom, *Leviticus 17-22*, 1349-1352.

hör till en senare redigering troligen utförd under exilen.¹⁴ Denna datering innebär att texten i huvudsak refererar till det kultiska bruket under det första templet, snarare än det andra.

Det har givetvis skrivits en hel del om Leviticus utifrån diverse olika perspektiv, dock har få intresserat sig för vad den har att säga om den specifika relationen mellan helhet och helighet. Merparten av tidigare forskning tycks snarare ha varit inriktad på hur helighet förhåller sig till renhet. Så till exempel antropologen Mary Douglas som inte minst har intresserat sig för matlagarna. I sin bok *Purity and Danger* som först utkom 1966 tar hon upp detta tema och visar på parallellerna mellan renhet och ordning. Hon menar att orenhet endast existerar i förhållande till ett tankesystem,¹⁵ smuts är helt enkelt ”matter out of place.”¹⁶ Denna koppling mellan renhet och ordning leder även till en sammanlänkning av ordning och helighet. I det avsnitt i boken som behandlar de mosaiska matlagarna knyter hon dock också somatisk helhet så starkt samman med helighet att de blir oskiljaktiga.¹⁷

Douglas tankar har haft stort inflytande och hennes insikter är fortsatt av påtaglig betydelse, men de har också ifrågasatts och modifierats. Så anser till exempel professorn i judaistik och religionsvetenskap Saul M. Olyan, att Douglas saknar en tillräcklig distinktion mellan orenhet och bristen av kroppslig helhet.¹⁸ Han vill också flytta fokus från helighet till helhet för att lyfta fram hur denna även är kopplad till skönhet.¹⁹ Relationen mellan helhet och helighet i bibeltexten är kanske inte riktigt så rak och enkel som Douglas tänker sig.

Brännpunkten för studiet av funktionshinder inom exegetiken är idag hur kulturella föreställningar om funktionshinder fungerar inom bibeltexterna. Detta i enlighet med den så kallade kulturella modellen, som menar att funktionshinder inte kan definieras utifrån en enskild omständighet utan istället består av en sammansättning av en mängd kulturella faktorer. Denna modell tar också upp normalitet som en kulturell förståelse och förväntan. Ett sådant perspektiv kan hjälpa exegeten att bli mer medveten om de samtida kulturella värderingar som influerar hans tolkning och ställa de kulturella värderingar i centrum vilka rör funktionshinder i GT/HB.²⁰

¹⁴ Milgrom, *Leviticus 17-22*, 1361-1363.

¹⁵ Mary Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of Concept of Pollution and Taboo* (London: Routledge, 1966; nytryck, London: Routledge, 2002), 51.

¹⁶ Douglas, *Purity and Danger*, 44.

¹⁷ Douglas, *Purity and Danger*, ”The Abominations of Leviticus,” 51-71.

¹⁸ Saul M. Olyan, ”Mary Douglas’s Holiness/Wholeness Paradigm: Its Potential for Insight and its Limitations,” *The Journal for Hebrew Scriptures*, (artikel 10, 2008), 5.

¹⁹ Olyan, ”Mary Douglas’s Holiness/Wholeness Paradigm,” 7-8.

²⁰ Steven L. McKenzie och John Kaltner, red., *New Meanings for Ancient Texts* (Louisville: John Knox Press, 2013), 23-25

Även om detta är ett relativt nytt fält inom exegetiken finns det ett antal forskare med denna inriktning. Två vars forskning är av intresse för denna studie är: Rebecca Raphael, professor i religionsvetenskap och filosofi, som i sin bok *Biblical Corpora* undersöker hur GT/HB representerar funktionshinder/funktionsnedsättning och relaterar denna kategori till andra koncept, däribland helighet. Jeremy Schipper, professor med inriktning mot GT/HB och disability studies har fungerat som redaktör för ett par volymer men även publicerat ett antal egna texter i ämnet, däribland *Disability Studies and the Hebrew Bible*.

Det är framförallt med dessa forskare jag kommer gå i dialog i mitt försök att reda ut hur relationen mellan helhet och helighet i Lev 21:16-24 ska förstås. Genom att föra samman deras insikter med mina egna och applicera dem på den aktuella texten hoppas jag kunna tillföra något nytt både till disability studies och till den mer allmänna Leviticusforskningen.

1.8 Centrala begrepp

Uppsatsens ena tema är helighet, vars betydelse kommer att diskuteras under 2.2 Segregering och sammanblandning. Det andra temat är helhet. Detta uttrycks i perikopen och förstås av uppsatsen genom dess motsats: det som är trasigt, skadat, defekt. Problemet med detta är att inget av dessa begrepp är neutrala, de bär alla på en negativ laddning. Helhet som det eftersträvansvärda innebär att allt det som uppfattas avvika från den beskrivs i nedsättande termer. Även om jag själv inte önskar göra någon sådan värdering är jag dock låst till de möjligheter som ryms inom språket. I mitt försök att reda ut betydelsen av det hebreiska begreppet *mûm* ska användningen av ord som fläck, brist och åkomma alltså inte förstås som en ansats från min sida att värdera de termer som återfinns i den tillhörande listan, utan enbart utifrån behovet att finna ord som möjliggör en diskussion. Då inget ord ensamt utgör en perfekt analogi till det hebreiska begreppet har jag heller inte låst fast det till en enskild betydelse i uppsatsen utan använder mig av olika svenska ord eller lämnar det ööversatt.

Då jag i min undersökning anknyter till disability studies kan det även vara bra med ett klargörande av de svenska begreppen ”funktionshinder” och ”funktionsnedsättning,” hur de relaterar till *disability* och *impairment* samt hur de används i denna uppsats. Enligt den terminologi Socialstyrelsen förespråkar avses med funktionsnedsättning en nedsättning av fysisk, psykisk eller intellektuell funktionsförmåga vilken uppkommit genom en medfödd eller förvärvad skada och kan vara av övergående eller bestående art. Funktionshinder definieras som den inskränkning en funktionsnedsättning medför för en person i relation till

omgivningen. Det är alltså något som uppstår i förhållandet till miljön och inte något som en person ”har.”²¹ Det engelska ordet *impairment* används inom den sociala modellen närmast analogt med den svenska definitionen av funktionsnedsättning, även om det fysiska snarare än mentala tillståndet här står i fokus varvid begreppet kan uppfattas aningen snävare än det svenska. *Disability* å andra sidan handlar om diskrepansen som uppstår i mötet mellan den sociala miljön och en person med funktionsnedsättning, motsvarande funktionshinder.²² Inom disability studies generellt används det dock ofta som ett samlingsbegrepp för båda dessa former utan någon stark distinktion mellan dem, mer i linje med den kulturella modellen. I de flesta fall där den engelska litteraturen använder *disability* översätter jag det med funktionshinder, men i den händelse jag talar om en person använder jag begreppet funktionsnedsättning.

1.9 Disposition

Uppsatsens analys är indelad i tre delar. Den första delen analyserar begreppen מום (*mûm*) ”brist” och תמימה (*tamîm*) ”helhet” samt de tolv termer som finns i listan över *mûm*. Den andra delen undersöker betydelsen av קֹדֶשׁ (*qōdeš*) ”helighet” och הֹל (*hōl*) ”profant” och dynamiken dem emellan. Den tredje delen undersöker vilken roll närhet spelar i relationen mellan helighet och den icke-hela kroppen, genom en redogörelse av synonymerna יִקְרַב (*yiqrab*), יִגָּשׁ (*yiggaš*) och יָבֹא (*yābô*) ”att närma sig.” Där diskuteras också kroppen som norm och/eller ideal för att förklara *mûm* som kroppsligt fenomen. Även receptionen av Lev 21:16-24 så som den speglas i Qumranlitteraturen tas upp. Efter genomförd analys följer en diskussion av resultaten och till sist en slutsats där resultaten redovisas.

²¹ Socialstyrelsen, ”Frågor och svar om funktionsnedsättning och funktionshinder, användning av begreppen.” Hämtad 2 april 2019. Online: <http://www.socialstyrelsen.se/fragorochsvar/funktionsnedsattningochfunktio>.

²² Raphael, *Biblical Corpora*, 6.

2. Analys

2.1 De tolv fläckarna

2.1.1 Fläckarna

Ett centralt begrepp för Leviticus 21:16-24 är det hebreiska ordet מום (*mûm*), vilket framgår efter en genomläsning av den hebreiska texten i *BHS*. Denna perikop innehåller hälften av förekomsterna av ordet i Leviticus, fem av tio gånger. Av resterande fem återfinns tre i listan för offerdjuren i kapitel 22 och två i kapitel 24 om den skada som regleras genom ”öga för öga, tand för tand.”²³ Genom sin analys av strukturen i 17b-21 klargör Milgrom att *mûm* utgör mittpunkten inte bara för textavsnittets delar utan genom sin exemplifiering i tolv punkter även kärnan för hela avsnittet.²⁴ Även om ordet inom vishetslitteraturen kan användas om moraliska tillkortakommanden är grundbetydelsen mer kroppslig och konkret.²⁵ Det handlar om någon form av fysisk defekt och det finns här ingen anledning att tro att det syftar på någonting annat. Användandet av *mûm* i perikopen signalerar i sig att listan rör konkreta fysiska brister. Bibel 2000 översätter det i perikopen med ”lyte,” ett gammalt svenskt ord som betecknar ett medfött eller förvärvat kroppsligt fel, skavank eller deformitet alltifrån exempelvis ett ärr eller födelsemärke till åkommor som hindrar en normal kroppsfunction.²⁶ Ordet används inte ofta idag och har som jag uppfattar det en nedsättande ton. I engelskan översätts *mûm* antingen med ”defect” eller med ”blemish,” av vilka det senare snarast har den svenska betydelsen av ”fläck.”²⁷

Att i detta sammanhang översätta *mûm* med fläck har sina fördelar. Mary Douglas menar att alla idéer om vad som är att betrakta som orent, som ”fläckat,” ingår i ett symboliskt system, oavsett om det rör sig om rituell eller sekulär renhet. Smuts är helt enkelt en biprodukt av vår sortering av materien där uteslutandet av olämpliga element ingår. Så betraktar vi exempelvis inte mat som något orent i sig, men när det stänkt på ett klädesplagg bildar det fläckar, vilket vi anser vara smuts. Det är alltså kontexten som är det avgörande, alla de ting och idéer vilka går emot eller riskerar att förvirra våra omhuldade kategorier dömer vi ut som ”smuts.”²⁸ Smuts är

²³ Abraham Even-Shoshan, red., ”מום,” *A New Concordance of the Bible: Thesaurus of the Language of the Bible, Hebrew and Aramaic Roots, Words, Proper Names Phrases and Synonyms* (Jerusalem: Kiryat Sefer, 1990), 630.

²⁴ Milgrom, *Leviticus 17-22*, 1836-1838.

²⁵ Milgrom, *Leviticus 17-22*, 1823.

²⁶ SAOB, ”Lyte.” Hämtad 25 mars 2019. Online: <https://www.saob.se/artikel/?seek=lyte&pz=1>.

²⁷ Översikt av engelska översättningar, Lev 21:17. Hämtad 25 mars 2019. Online: <https://biblehub.com/leviticus/21-17.htm>.

²⁸ Douglas, *Purity and Danger*, 43-45.

följaktligen det som avviker eller faller utanför schemat för de accepterade kategorierna. Nu är inte *mûm* det samma som orenhet i Leviticus paradigm av rent/orent och heligt/profant, men jag tror att det är korrekt att förstå *mûm* som en kroppslig egenskap vilken avviker från det accepterade schemat.

I Lev 21:18-20 listas tolv åkommor vilka räknas till kategorin *mûm*. Enligt Milgrom är talet tolv en nyckel till perikopens struktur; de tolv ”fläckarna” är omslutna av tolv klausuler. Enligt honom har fläckarna valts för att fylla antalet snarare än för sina särskilda egenskaper.²⁹ När man konsulterar ordböckerna blir det tydligt att det där finns ett fokus på diagnostisering, trots att termerna är svårtolkade och flera av dem är sällan förekommande. Jag ställer mig tveksam till huruvida en sådan identifiering med en särskild åkomma alls är möjlig att genomföra i dessa fall. Denna önskan att diagnostisera hänger samman med viljan att behandla och är således nära förbunden med den medicinska förklaringsmodellen för funktionshinder.³⁰ Även om det inte är den modell jag föredrar är det fortfarande nödvändigt att försöka säga något om varje individuell punkt i listan för att se om det där finns ett mönster vilket kan säga oss något om den kategori de tillhör.

2.1.2 De tolv

Först i listan i Lev 21:18 är עוֹרֵר (*’iwwēr*) med betydelsen ”blind.” Ordet kan användas i både bokstavlig och bildlig betydelse, men här är det snarast den bokstavliga fysiska omständigheten som avses. I den intensiva verbstammen *pi’el* får roten innebörden av ”bli blind” eller ”förblinda” men i merparten av övriga verbstammar är betydelsen istället kopplad till ”väcka,” ”störa,” ”aktivera.”³¹ Termen förekommer 26 gånger i GT/HB och översätts i de allra flesta fall i LXX som ”blind.”³² Så även här i LXX Lev 21:18 med τυφλός (*tyflos*) ”blind.”³³

Det andra ordet är פִּסְעָה (*pissēah*) som brukar översättas med ”lam” eller ”halt.”³⁴ Detta adjektiv kommer ur en intensiv form (*pi’el*) av verbet *pāsaḥ* som i sin tur vanligtvis förknippas med *pesaḥ* och då tolkas som ”hoppa.” Trots den tydliga kopplingen dem emellan är det inte helt klart hur de hänger ihop då den ena handlar om en stegrad rörelse och den andra om en begränsning av rörelse.³⁵ En tänkbar förklaring är att det handlar om en höftkula som ”hoppat”

²⁹ Milgrom, *Leviticus 17-22*, 1837.

³⁰ Se 1.5 Teori.

³¹ R. K. Harrison, E. H. Merrill, ”עוֹרֵר,” *NIDOTTE* 3:356-357.

³² H.-J. Fabry, ”עוֹרֵר,” *TDOT* 10:574-577.

³³ T. Muraoka, ”τυφλός,” *A Greek-English Lexicon of the Septuagint* (Leuven: Peeters, 2009), 690-691.

³⁴ R. K. Harrison, E. H. Merrill, ”פִּסְעָה,” *NIDOTTE* 3:641-642.

³⁵ R. E. Clements, ”פִּסְעָה,” *TDOT* 12:24-29.

ur leden då det i de flesta, för att inte säga samtliga, förekomster verkar handla om problem i den nedre kroppshalvan. LXX (21:18) översätter det som $\chi\omega\lambda\delta\varsigma$ (*chōlos*) ”lam i fötterna” och byter också plats på de inledande begreppen till ”halt eller blind” istället för ”blind eller halt.”³⁶

Både *’iwwēr* och *pissēah* följer en speciell form för nomen. Mönstret kallas *qittēl* (efter roten *qtl*) och är ett internt nomenmönster, vilket betyder att inga konsonanter lagts till utöver rotens egna. Det kännetecknas av att den första vokalen är /i/ (*hîreq*) och den andra /ē/ (*šērê*) samt att rotens andra konsonant fördubblas. Jeremy Schipper menar att användningen av mönstret för att beteckna en kroppslig ”defekt” tyder på att de bibliska författarna inte förstod dessa som separata företeelser utan delar i en större begreppskategori.³⁷ En kategori liknande, om än inte analog med, vår tids kategori av funktionsnedsättningar. Vid ett antal tillfällen används mönstret metaforiskt för karaktärsfel vilket tyder på att det var en kategori kodad med ideologisk och social betydelse. Dessa två begrepp inleder dessutom listan av *mûm*, ytterligare en kategori av kroppsliga avvikelser. De kan ses som en sorts allomfattande beteckningar för ”fläckar” och tillsammans täcker de in kroppen, från huvudet till fötterna.

Det tredje ordet, הָרֹם (*hārûm*), är något svårare att tolka då det inte förekommer någon annanstans i den här formen, det är ett hapax legomenon. Det står här som ett *qal* passivt particip, en infinit verbform som beskriver ett tillstånd eller pågående skeende och kan fungera som ett nomen. Närbesläktade ord i akkadiska och arabiska har betydelsen ”separera,” ”sträcka” eller ”dela” och det finns en mängd olika tolkningar av hur det ska förstås i Lev 21:18.³⁸ Det kan tolkas i en vidare uppfattning som i Bibel 2000 där det översätts med ”vanställd i ansiktet,” eller i en mer preciserad betydelse i enlighet med LXX, då som $\kappa\omicron\lambda\omicron\beta\omicron\rho\rho\nu$ (*koloborrin*) ”kluven näsa.”³⁹ Den andra tolkningen kopplas till ett besläktat arabiskt ord som avser en vriden eller perforerad nässkiljevägg med en nasal röst som följd. Samma rot, *hrm*, används också i ordet för ”nät” och en term med den dubbla betydelsen att bestämma något antingen till kultisk användning eller till förstörelse.⁴⁰

Det fjärde ordet שָׂרִיָּע (*šārūa*) förekommer endast två gånger i GT/HB, båda i Leviticus. Det används här i 21:18 och i 22:23 i den motsvarande listan för offerdjuren för att skildra en fysisk åkomma, det är därför svårt att säga vari denna består. I Jesaja 28:20 används det i stamformen

³⁶ T. Muraoka, ” $\chi\omega\lambda\delta\varsigma$,” *Lexicon of the Septuagint*, 739.

³⁷ Jeremy Schipper, *Disability Studies and the Hebrew Bible: Figuring Mephibosheth in the David Story* (New York: T&T Clark, 2006) 64-73.

³⁸ Victor P. Hamilton, ” הָרֹם ,” *NIDOTTE* 2:277.

³⁹ T. Muraoka, ” $\kappa\omicron\lambda\omicron\beta\omicron\rho\rho\nu$,” *Lexicon of the Septuagint*, 405.

⁴⁰ G. Giesen, ” הָרֹם ,” *TDOT* 5:199-203.

hitpa 'el för "att sträcka" utan någon koppling till en fysisk defekt.⁴¹ Här i Lev 21:18 står det dock liksom föregående ord i *qal* passivt particip. Bibel 2000 översätter det med "vanskapt lem" men LXX återger det med *ωτόμητος* (*ōtotmētos*) "stympade öron."⁴² Milgrom väljer liksom Bibel 2000 en mer övergripande och öppen tolkning av både *hārūm* och *sārūa* ' , han menar att detta är säkrare då man inte riskerar att utesluta något som borde vara med.⁴³ Jag ser dock hellre en snävare tolkning i enlighet med LXX där huvudet är i fokus då detta enligt mig stämmer bättre in i listans strukturering av kroppens delar, från övergripande kategorier till huvudet och vidare till lemmar och kropp.

Det femte och sjätte ordet är samma, שֶׁבֶר (*šeber*) vilket har innebörden av "brott" eller "spricka" och som i detta sammanhang troligtvis ska förstås som ett benbrott.⁴⁴ Det är ett nomen och LXX (Lev 21:19) översätter det med *σύντριμμα* (*syntrimma*) "fraktur" eller "skada."⁴⁵ Då det förekommer två gånger i listan, ena gången för en fot den andra för en hand, så räknas det två gånger. Milgrom menar att begränsningen till de yttre extremiteterna, hand och fot, har att göra med synligheten, andra brott märks inte då kläderna döljer dem.⁴⁶ Man skulle också kunna tänka sig en tolkning där hand och fot, i förlängning arm och ben, förstås symboliskt som kroppens "ändar" och genom att ta med båda i listan innesluts också allt där emellan.

Det sjunde ordet är ytterligare ett hapax legomenon, גִּבְעָן (*gibbēn*). I syriska finns närbesläktade ord med betydelserna "panna" och "krökt," vilket tyder på att ordet syftar på någon form av sväng eller kurva.⁴⁷ Det finns enligt Milgrom två tänkbara rötter: *gbn*, som i *hārīm gabnunnīm* "oregelbundna bergstoppar" (Ps 68:17) och *gbb*, som i *gabbōt 'ēnayīm* "ögonbryn" (Lev 14:9). Detta har lett till två skilda tolkningar bland rabbinerna, antingen någon som saknar eller har alltför markerade ögonbryn alternativt någon med en krokig rygg.⁴⁸ LXX (Lev 21:20) återger det som *κυρτός* (*kyrtos*) "puckelrygg" vilket även tycks vara det vanligaste i moderna översättningar, så även Bibel 2000 (Lev 21:20).⁴⁹ Om roten är *gbn* följer ordet det interna nomenmönstret för *qittēl*. Då detta mönster har en etablerad användning för kroppsliga avvikelser talar det för en sådan tolkning.

⁴¹ R. K. Harrison, E. H. Merrill, "שרע," *NIDOTTE* 3:1275.

⁴² T. Muraoka, "ωτόμητος," *Lexicon of the Septuagint*, 750.

⁴³ Milgrom, *Leviticus 17-22*, 1827.

⁴⁴ Victor P. Hamilton, "שבר," *NIDOTTE* 4:38-39.

⁴⁵ T. Muraoka, "σύντριμμα," *Lexicon of the Septuagint*, 662.

⁴⁶ Milgrom, *Leviticus 17-22*, 1827.

⁴⁷ R. K. Harrison, E. H. Merrill, "גבן," *NIDOTTE* 1:804-805.

⁴⁸ Milgrom, *Leviticus 17-22*, 1827.

⁴⁹ T. Muraoka, "κυρτός," *Lexicon of the Septuagint*, 420; Översikt av engelska översättningar, Lev 21:20. Hämtad 25 mars 2019. Online: <https://biblehub.com/leviticus/21-20.htm>.

Nummer åtta i listan är דַּק (daq) som används för att beteckna något som är ”klent,” ”litet” eller ”tunt.” Detta adjektiv kommer ur roten *dqq*, ett geminat verb med betydelsen att ”krossa,” ”mala” eller ”pulverisera,” det handlar alltså om att finfördela något i småbitar.⁵⁰ I de fall *gibbēn* förstås i relation till ögonbryn tenderar *daq* att tolkas som någon form av fläck eller membran i ögat, då även följande term rör ögat. I annat fall förstås det, liksom puckelrygg, i relation till kroppen (torso) som tunn eller förkrympt, men oftast översätts det som ”dvärg.”⁵¹ Så översätts det även i Bibel 2000 (Lev 21:20). Vad jag kan finna används det inte så någon annanstans, istället syftar det på något tunt eller stoft.⁵² Så används det exempelvis i pluralform om de magra korna och tunna axen i faraos dröm i Gen 41. LXX (Lev 21:20) kopplar dock samman *daq* med nästföljande term och översätter det till εφελος (*efēlos*) ”vit fläck i ögat” även om *gibbēn* tolkas som ”puckelrygg.”⁵³

Den nionde termen är תְּבַלּוּל בְּעֵינוֹ (tēballul bē’ēnō). Genom bē’ēnō ”i hans öga” vet vi att åkomman är något som rör ögat, men själva termen *tēballul* förekommer ingen annanstans, ytterligare ett hapax legomenon. LXX (Lev 21:20) översätter det med πτίλος τουσ οφθαλμουσ (*ptilos tous ofthalmous*) som tyder på någon form av ögoninflammation, men riktigt vad för åkomma det skulle syfta på är oklart.⁵⁴ Återigen finns två tänkbara rötter: *bll* med betydelsen ”blanda” eller *blh* ”utsliten”.⁵⁵ Den sedvanliga tolkningen kommer ur det första alternativet där en blandning av ögats fält gett upphov till en missfärgning, så exempelvis Bibel 2000 (Lev 21:20) ”en vit fläck i ögat.”

Det tionde ordet är גַּרְבִּי (gārāb) som bara förekommer på tre ställen; här i Lev 21:20, i Lev 22:22 i den motsvarande listan för djuren och i Deut 28:27 som en av de plågor som ska drabba den som inte lyssnar till Herren och följer hans stadgar. Där listas det tillsammans med andra hudåkommor och det rör sig troligtvis om någon form av hudinflammation och varbildning.⁵⁶ Alternativt någon form av ”torr” hudåkomma som ett ärr.⁵⁷ Bibel 2000 översätter det på samtliga tre ställen med ”skabb” och LXX återger det här i Lev 21:20 med ψώρα αγρία (*psōra agria*) ”elakartad klåda.”⁵⁸

⁵⁰ Francis Foulkes, ”דַּק,” *NIDOTTE* 1:981; Cornelis Van Dam, ”דַּק,” *NIDOTTE* 1:982.

⁵¹ Milgrom, *Leviticus 17-22*, 1827.

⁵² Even-Shoshan, ”דַּק,” *A New Concordance of the Bible*, 271.

⁵³ T. Muraoka, ”εφελος,” *Lexicon of the Septuagint*, 308.

⁵⁴ T. Muraoka, ”πτίλος,” *Lexicon of the Septuagint*, 606; R. K. Harrison, E. H. Merrill, ”תְּבַלּוּל,” *NIDOTTE* 4:273-274.

⁵⁵ Milgrom, *Leviticus 17-22*, 1827-1828.

⁵⁶ R. K. Harrison, ”גַּרְבִּי,” *NIDOTTE* 1:890.

⁵⁷ Milgrom, *Leviticus 17-22*, 1828.

⁵⁸ T. Muraoka, ”ψώρα αγρία,” *Lexicon of the Septuagint*, 745.

Det elfte begreppet תַּלְפֵּט (yallepet) är ytterligare någon form av hudåkomma och förekommer bara här i Lev 21:20 och i Lev 22:22. LXX återger det i Lev 21:20 med λιχην (lichēn) ”lav.”⁵⁹ På båda ställena översätter Bibel 2000 det med ”revorm.” Då *gārāb* och *yallepet* står tillsammans, med *yallepet* efter *gārāb*, både här och i 22:22 och då *gārāb* finns med i en lista av hudåkommor i Deut 28:27 kan vi utgå ifrån att de hör ihop och att de är ord på någon form av hudåkomma, även om vi inte kan säga vilken. Men varken *gārāb* eller *yallepet* finns med i listan över orena hudsjukdomar, *šāra ‘at*, i kapitel 13. Då den präst som har ett *mûm* inte heller tycks räknas som oren kan vi utgå ifrån att dessa två hör till en annan kategori av rituellt rena hudåkommor, vilka dock inte är utan konsekvenser för den kultiska praktiken.

Den tolfte och sista termen i listan är מֶרְוֹאֵה מְרִוֶה (mērōaḥ ’āšek). Båda orden är hapax legomena men ’āšek är besläktat med ord för testikel i akkadiska och ugaritiska och har troligtvis den betydelsen. *Mērōaḥ* kan komma antingen ur roten *rwḥ* vilket skulle ge betydelsen ”svullen,” ”uppsvälld” eller *mrḥ* vilket ger ”krossad.” Om det första alternativet stämmer borde ordet vara vokaliserat som ett nomen, *merwah*. Om istället det andra alternativet är korrekt är det mest troligt ett passivt particip, vilket skulle vokaliseras *mērūaḥ*.⁶⁰ I vilket fall handlar det om någon form av skada på åtminstone den ena testikeln och LXX (Lev 21:20) översätter det som μόνορχις (*monorchis*) ”ha en testikel.”⁶¹

2.1.3 Listans logik

Att fläckarna är begränsade till det kroppsliga och inte tar upp moraliska fel förklarar Milgrom med att listan är knuten till listan för offerdjuren i 22:22-24. Då djur inte kan komma till korta moraliskt är sådana fel inte heller aktuella för prästerna i denna lista, därmed inte sagt att några sådana restriktioner inte förekom för prästerna. Istället menar han att det rör sig om en godtycklig lista, komponerad för att motsvara listan för offerdjuren, alternativt generella kategorier ur vilka andra defekter kan härledas.⁶² För mig tycks det som att listan är uppbyggd av par. Den börjar med ett vanligt förekommande par av ord i *qittēl*-mönstret. Därpå följer två begrepp i *qal* passivt particip som enligt min uppfattning rör huvudet. Efter dem brott på lemmarna, sedan två termer som handlar om torso. Nummer tio och elva i listan gäller huden, det membran som omsluter hela kroppen.

⁵⁹ R. K. Harrison, ”תַּלְפֵּט,” *NIDOTTE* 2:461.

⁶⁰ Milgrom, *Leviticus 17-22*, 1828.

⁶¹ T. Muraoka, ”μόνορχις,” *Lexicon of the Septuagint*, 467.

⁶² Milgrom, *Leviticus 17-22*, 1837-1839.

De två begrepp som avviker från det här schemat är nummer nio, den vita fläcken i ögat och nummer tolv, de skadade testiklarna. Båda dessa ingår visserligen i sina egna par på kroppen, men frågan är om detta är skäl nog att inte ge dem en partner i listan? Ett alternativ är att vi inte har några termer som rör torso utan istället tre som rör området kring ögonen, men då lämnas den sista punkten i listan ensam. En tredje förklaring skulle kunna vara att dessa återknyter till det första paret. Både *tēballul bē'ênô* och *'iwwēr* rör ögat samtidigt som *mērôah 'āšek* och *pissēah* handlar om den nedre kroppshalvan, eventuellt lokaliserat runt bäckenet. Även om listan innehåller ett antal oklarheter vill jag hävda att den är utformad för att täcka in hela kroppen.

Milgrom erkänner att utseende tycks vara ett viktigt kriterium för de listade "fläckarna," men avskriver det sedan då testiklarna inte är synliga. Samtidigt argumenterar han för att endast synliga benbrott räknas som *mûm*, det är därför bara hand och fot (arm/ben) nämns.⁶³ För honom är den synliga kroppen den påklädda kroppen. Utifrån en sådan logik skulle man även kunna argumentera för att endast de *gārāb* och *yallepet* som finns på hud vilken inte vanligtvis täcks av kläder är att räkna som *mûm*. Men någon sådan restriktion är svår att få fram utifrån listan. För även om de vanligtvis döljs av kläder är både de och testiklarna dock fullt synliga på en oklädd kropp. Milgrom uppfattar systemet av orenhet/fläckar som en godtycklig uppsättning regler vilka reflekterar högre värden, i det här fallet att Herrens sfär av helighet kräver moralisk och rituell perfektion.⁶⁴

Men är verkligen de tolv *mûm* godtyckligt utvalda, eller säger de något om den typ av perfektion som eftersträvades? I kontrast till Milgroms påklädda kropp framhåller Rebecca Raphael att det utöver ett estetiskt kriterium rör sig om Leviticus idealisering av huden som gräns.⁶⁵ Det handlar om yta, men inte i första hand utifrån vad som anses vackert, utan som en hållbar barriär. Denna tanke knyter an till Mary Douglas förklaring av Leviticus sammankoppling av helhet och helighet som manifesterad i idéen om kroppen som en perfekt behållare.⁶⁶ Liksom för P är en rätt ordning med var sak på sin plats viktig för H, vilket bland annat visar sig i den roll symmetri och korrekta proportioner har i listan. Genom att avskriva listan som godtycklig förbiser Milgrom att samtliga dessa kroppsliga åkommor handlar om brister i kroppens yta. Han ställer därför heller aldrig frågan varför denna ytas integritet är så viktig.

⁶³ Milgrom, *Leviticus 17-22*, 1825-1828.

⁶⁴ Milgrom, *Leviticus 17-22*, 1839.

⁶⁵ Raphael, *Biblical Corpora*, 37.

⁶⁶ Douglas, *Purity and Danger*, 65.

2.1.4 Helhet

Genom sitt starka fokus på *mûm* understryker texten att om prästen ska förrätta offer i templet måste han kännetecknas av dess motsats: תָּמִימָה (*tamîm*) – ”helhet,” eller fysisk perfektion. Det kan därför här vara av värde att säga något om denna motsats, även om ordet inte faktiskt finns med i texten. Det förekommer däremot i Lev 22:18-21 som speglar den prästerliga diskvalifikationslistan men istället applicerar den på offerdjuren. Detta är helt i linje med den sedvanliga användningen av *tamîm* i GT/HB, då merparten av förekomsterna rör offerkulten. Ordet paras ofta antitetiskt med *’ăšer mûm bô* ”det som har en fläck på sig” vilket lyfter fram *tamîm* som motsats till det som är sjukt eller skadat och att *tamîm* liksom *mûm* handlar om ett kroppsligt tillstånd. Ordet kan också användas i betydelsen fullbordan, då om fasta tider som närmar sig sitt slut.⁶⁷ Termen används sammanlagt 22 gånger i Leviticus; två av dem rör tid, en rör fett från gemenskapsoffret och samtliga andra offerdjurets status som ”felfritt.”⁶⁸

Den starka kopplingen mellan *mûm* och *tamîm* framkommer också i LXX som endast i undantagsfall översätter *tamîm* med τελειος (*teleios*) ”hel” utan istället myntar ett nytt ord αμωμος (*amōmos*) med betydelsen ”utan fläck/fel.” I Qumranlitteraturen får roten (*tmm*) en mer frekvent användning och betydelsen där bygger vidare på den i Psaltaren och Ordspråksboken. Termen används allt oftare om personer och kopplas samman med *derekh* (väg) och *halakh* (att gå). I Qumran tillkommer också en ny koppling med *qōdeš* (helighet) vilket leder till en ny förståelse av *tmm* som ”helig fullkomlighet.” Denna semantiska konstruktion blir betecknande för gruppens överlägsenhet gentemot omgivningen.⁶⁹ Angående den aktuella perikopen konstaterar Rebecca Raphael:

“If blemish is the opposite of wholeness, and the most obvious blemishes are the ones listed, then wholeness means a body with a smooth, symmetrical, unruptured surface, on a frame of the right species, gender and size.”⁷⁰

Även om symmetri och en slät yta som uttryck för helhet givetvis har en koppling till skönhet, så har det i denna lista också en anknytning till helighet och kan kanske säga oss något om hur Leviticus uppfattar helighet.

⁶⁷ K. Koch, ”תָּמִימָה,” *TLOT* 3:1424-1428.

⁶⁸ Even-Shoshan, ”תָּמִימָה,” *A New Concordance of the Bible*, 1233.

⁶⁹ Koch, ”תָּמִימָה,” 3:1427-1428.

⁷⁰ Raphael, *Biblical Corpora*, 38.

2.2 Segregering och sammanblandning

2.2.1 Särskiljning

Ytterligare ett begrepp som är av stort intresse för uppsatsen och som har en framträdande plats inte bara i perikopen utan i hela Leviticus och Helighetslagen, är קֹדֶשׁ (*qōdeš*) – ”helighet.” Rotens etymologi är oklar och man är därför hänvisad till kontexten där termerna återfinns. Ord avledda från roten *qdš* förekommer i alla semitiska språk i en religiös kontext med fokus på att överlåta eller inviga något till ett gudomligt väsen.⁷¹ Detta tyder på att roten i sig beskriver en numinös kvalitet. Särskilt i arabiska och akkadiska har många ord avledda från roten betydelsen av att bli eller vara ”ren.”⁷² Den sedvanliga återgivelsen av grundbetydelsen som ”avskild” kan dock inte styrkas.⁷³ Att överlåta något till en gudom medför emellertid att det avskiljs från det profana och framöver faller under andra regler, specifika för det heliga. Dessa begrepp, att ”inviga” och ”avskilja” ligger alltså nära varandra, även renandet kan ses som en del i denna process att överföra något från det profana till det heliga.

I texten förekommer fyra termer avledda ur roten *qdš*. Det första i vers 22 är nomenkedjan $\text{מִי־קֹדֶשׁ הַקֹּדֶשׁ}$ (*miqqōdšē haqqōdāšîm*) vilket är ett superlativ med den ungefärliga betydelsen ”heligast av det heliga.” Denna följs av uttrycket מִן־הַקֹּדֶשׁ (*ûmin-haqqōdāšîm*). Båda begreppen har sin grund i det abstrakta nomenet *qōdeš*, den oftast förekommande varianten på roten, som här får en bestämd innebörd av ”det som vidrörts av helighet.” I båda ingår också partikeln *min* med betydelsen ”från” och tillsammans kan de översättas som ”från det högheliga och från det heliga.” I vers 23 kommer så מִקְדָּשַׁי (*miqdāšay*) och מֵקְדָּשָׁם (*mēqadēšām*). Prefixet *ma* signalerar att nomenet syftar på en plats, ett instrument eller ett objekt och *miqdāš* brukar översättas med ”tempel” eller ”helgedom.” Det står här i plural med suffixet *ay* ”mina” och kan tolkas som ”mina heliga ting,” exempelvis altaret och förhänget som nämns tidigare i versen, eller som ”mina helgedomar” om man inte utgår ifrån att H förespråkar en ensam central helgedom. Sist är då *mēqadēšam*, ett *pi`el* particip som bör läsas som ”helgar dem” vilket rimligtvis syftar tillbaka på *miqdāšay* och inte på prästerna.

Den traditionella förståelsen av helighet i GT/HB är att den är något dynamiskt snarare än statiskt, förenat med kraft och makt. Denna kraft påverkar både ting och varelser som kommer i kontakt med den, den är i någon mening överförbar eller till och med smittsam. All beröring kräver därför förberedelse och en egen grad av helighet.⁷⁴ Enligt John E. Hartley är helighet i

⁷¹ W. Kornfeld, H. Ringgren, ”קדש,” *TDOT* 12:521-545.

⁷² H.-P. Müller, ”קדש,” *TLOT* 3:1103-1118.

⁷³ Kornfeld, Ringgren, ”קדש,” 12:523.

⁷⁴ H.-P. Müller, ”קדש,” 3:1107.

Leviticus att förstå som kärnan i Guds natur snarare än som ett attribut. Det är denna ”helighetsnatur” som skiljer Gud från alla andra varelser. Guds helighet manifesteras som härlighet (*kābôd*) när Herren visar sig. Denna härlighet, som alltså är det synliga tecknet på helighet, är så tärande för de profana att Gud måste hölja sig i moln och mörker för att skydda sina tjänare. Den som närmar sig denna helighet på ett felaktigt sätt riskerar att bli förgjord.⁷⁵ Denna uppfattning återfinns också i H och perikopen kan ses som en utläggning av de särskilda försiktighetsåtgärder som krävs av prästerna i sin nära kontakt med det heliga. De ingår i en särskild relation med Gud och *qōdeš* blir på det sättet en relationell term. Prästerna räknas själva som heliga och hör till den heliga sfären, inte den profana. Samtidigt så binds genom regleringarna helighetens mer destruktiva aspekter och den antar därför en mer statisk form som ett bestående tillstånd.⁷⁶

I kontrast till detta menar Milgrom att H:s helighet är allt annat än statisk, istället ökar eller minskar den i förhållande till hur buden efterlevs. För präster som är genetiskt heliga gäller det att bevara denna helighet och för övriga israeliter gäller det att försöka uppnå helighet. H går således emot P då prästens status som helig är beroende av att buden efterlevs och i den meningen inte permanent. För H är inte heligheten orsaken bakom buden, istället är buden medel för helighet. Heligheten är del i en ömsesidig process med inverkan på alla som lever i det land som tillhör Gud. Det heliga; offer, präster och helgedom måste alla vara både ’hela och rena’ och är på så vis särskilda från det som inte ingår i dessa kategorier. Samtidigt utövar heligheten en sorts centrifugalkraft som kan dra in det som finns utanför.⁷⁷

I detta schema finns fyra möjliga tillstånd: heligt, profant, rent och orent. Det profana kan antingen vara rent eller orent och det rena kan antingen vara heligt eller profant. Både det profana och det rena är statiska tillstånd och inte smittsamma, till skillnad från det heliga och det orena som är dynamiska och söker inflytande över de andra två. Helighet och orenhet är inte kompatibla och kan inte komma i kontakt med varandra. Gränserna inom kategorierna rent/orent och heligt/profant är flytande och flyttas i enlighet med folkets handlingar. Målet för H är att utöka områdena för det heliga och det rena. Enligt Milgrom är helighet förknippat med liv och orenhet med död. Detta dynamiska förhållande är dock något oklart. Å ena sidan visar sig till och med den mest kraftfulla helgedomen (det allraheligaste) oförmögen att motstå angrepp från det orena, å andra sidan är helighet den absoluta besevraren av orenhet. Enligt

⁷⁵ Hartley, *Leviticus*, lvi-lix.

⁷⁶ Kornfeld, Ringgren, ”שקד,” 12:533-534.

⁷⁷ Milgrom, *Leviticus 17-22*, 1717-1719.

Milgrom är det för P endast den inre helgedomen som äger en helighet smittsam för människor, annan helighet är endast överförbar till ting.⁷⁸

Det finns således grader av helighet. Bara Gud är helig i och av sig själv, allt annat är endast heligt i enlighet med den relation det har gentemot Gud. Detta gäller personer så väl som ting och graden av helighet beror på avståndet till Gud. Desto närmare Gud något befinner sig, desto heligare är det. Denna "helighetshierarki" blir synlig i indelningen av överstepräst, präster, övriga israeliter och de områden de har tillträde till. Endast den person med störst grad av tilldelad helighet får beträda den plats där Guds närvaro är starkast, det allraheligaste och bara under särskilt stipulerade villkor.⁷⁹ Helighet är alltså starkt förknippat med Gud och närhet eller närvaro.

2.2.2 Heliga hybrider

Vanligtvis bidrar bestämningen av något som en anomali till att förstärka gränsen för den kategori den utesluts ifrån. Men emedan listan över diskvalificerande *mûm* tycks utgöra en gränsdragning medför samtidigt tillåtelsen att äta av både det heliga och det högheliga att dessa personer intar en märklig mellanposition. De förblir i någon mån både heliga och rena, annars hade de inte tillåtits tillträde till gåvorna,⁸⁰ men samtidigt har de en annan status än sina ämbetsbröder. Denna tvetydiga ställning kännetecknas av ett varken eller, en sorts viskositet. Fastlåst mellan två punkter utan möjlighet att tillhöra någon av dem utgör den som kategori en förvirring av själva ordningen, en instabilitet som angriper gränsen mellan sig själv och omgivningen.⁸¹

Enligt Mary Douglas ger varje klassificeringssystem oundvikligen upphov till avvikelser, inget system rymmer allt. När det sker måste bärarna av systemet finna strategier för att hantera dessa anomalier. Man kan välja att låtsas som ingenting och ignorera det ifrågasättande av systemet som avvikelser innebär, men detta riskerar att förverka förtroendet för systemet. Ett annat alternativ är att fördöma avvikelserna och därmed aktivt avvisa dem en plats i systemet. Den tredje möjligheten är att justera systemet och därigenom inkorporera avvikelserna i densamma.⁸² Jag menar att det är denna väg Leviticus väljer då perikopen erkänner förekomsten av anomalier och

⁷⁸ Milgrom, *Leviticus 17-22*, 1713; 1720-1722.

⁷⁹ Hartley, *Leviticus*, lvi-lxiv.

⁸⁰ Jämför orena präster och obehöriga i Lev 22:1-16.

⁸¹ Douglas, *Purity and Danger*, 47.

⁸² Douglas, *Purity and Danger*, 48.

tillstår den en plats i det system ur vilken den uppkommit. Det intressanta är att H genom att placera in avvikelser i systemet bidrar till en uppluckring av dess gränser.

Douglas gör en stark koppling mellan helhet och helighet utifrån tolkningen av helighet som avskildhet och menar att Leviticus lägger stor vikt vid den fysiska perfektion som krävs av ting och personer i anknytning till templet. Den hela kroppen förstådd som en fulländad behållare blir så ett synligt uttryck för en helighet baserad på åtskillnad, ordning och integritet. Enligt Douglas kräver heligheten att individer överensstämmer med den klass de tillhör och den står därför i motsats till sammanblandning. En sådan blandning och förvirring av tingen hör enligt Douglas till det allmänna konceptet av smuts eller orenhet.⁸³

Milgrom är visserligen enig med Douglas om att helighet förutsätter en separation gentemot det som inte är kompatibelt med den, men ger en helt annan förklaring till förbudet mot sammanblandningar. Sådana föreningar av skilda kategorier är tabu inte för att de är rena utan för att de tillhör det heliga. Som exempel lyfter han keruberna som vaktar arken och de textilier av både ull och lin som användes i delar av prästernas kläder och i förhänget. Som en påminnelse om folkets kallelse till helighet påbjuds de att föra in en blå ylletråd i linnetofsarna på sina ytterplagg, men varnas för all annan sammanblandning. Medgivandet av en enda liten tråd är dock tillräckligt för att mjuka upp gränsen mellan prästerna och övriga israeliter. Hybrider av olika slag var vanliga inom främre orientens mytologier, men i Israel doldes keruberna i templets innanmäte och prästerna med sina ”blandade” kläder fungerade som deras symboliska men synliga ersättare. Då keruberna inte var iakttagbara för folket var risken liten att de skulle bli föremål för folkets tillbedjan.⁸⁴ Med detta i åtanke anser jag det inte osannolikt att förbudet handlar om avgudadyrkan och strävan efter en monoteistisk kult snarare än om orenhet.

2.2.3 Profanering

Även här är det angeläget att säga något om motsatsen och för *qōdeš* är det *חֹל* (*hōl*) – det ”profana” eller ”allmänna.” Om någon av Arons efterkommande som har en ”fläck” gör det han inte får och träder fram till altaret är konsekvensen inte i första hand en bestraffning av individen utan det att Herrens tempel vanhelgas (Lev 21:23). Det hebreiska ord som används här är *יְחַלְלֵל* (*yēḥallēl*), ett *pi‘el* imperfekt med betydelsen ”han vanhelgar.” Roten tros ha den

⁸³ Douglas, *Purity and Danger*, 63-67; 43-45.

⁸⁴ Milgrom, *Leviticus 17-22*, 1398; 1656-1665.

ursprungliga betydelsen ”att lösgöra, befria,” men den aktuella stammen har i GT/HB alltid innebörden ”vanhelga, profanera.”⁸⁵ I *hip ‘il* får den oftast betydelsen ”att börja” vilket troligtvis kommer ur användningen av roten (*i pi ‘el*) för att beteckna påbörjandet av en profan användning efter en tids helgelse.⁸⁶ När Herrens tempel vanhelgas ändrar det alltså status från heligt till profant. Även om betydelsen av termen för H tydligt ligger på ”vanhelga, profanera” kan den ursprungliga betydelsen av att ”lösgöra, befria” kanske ändå säga något om hur man förstod *qōdeš*. Det som är heligt är i någon mening bundet, vilket går väl ihop med den sedvanliga förståelsen av helighet som något avskilt, alltså icke-allmänt.

Viktigt att uppmärksamma här är också övergången från heligt till *profant*, det handlar inte om en handling som gör templet *orent*. Då det *orena* och det heliga inte kan mötas och med de stränga föreskrifterna för att undvika orenhet i templet i åtanke, verkar det som att orenhet trumfar över helighet. Premissen är att orenheten riskerar överföras till templet, inte att heligheten raderar ut det *orena*. Renhet är en förutsättning för helighet men helighet är inte i sig renande. En sådan orening av templet medför alltså dessutom en profanering. Men vad innebär egentligen övergången från heligt till profant? En ledtråd finns i participformen *mēqadēšam*, som tillkännager att det rör sig om en pågående handling. Guds helgande av templet skedde inte vid en specifik tidpunkt utan som ett fortlöpande skeende. Utgångspunkten tycks vara att det är Guds närvaro som genererar helighet, det är för att Herren är i templet som det är heligt. Det finns grader av helighet och det högheliga separeras från det heliga på liknande vis som det heliga separeras från det profana. Närvaron symboliseras av arken, Herrens tron i det allraheligaste och graden av helighet ökar med närheten men avtar med avståndet.

⁸⁵ W. Dommershausen, ”ללח,” *TDOT* 4:409-417.

⁸⁶ F. Maass, ”ללח,” *TLOT* 1:427-430.

2.3 Yta och gräns

2.3.1 Att träda fram

I perikopen figurerar tre ordrötter som alla antyder närhet eller ett närmande och som används utan någon direkt semantisk åtskillnad. Samtliga står i *qal* imperfekt och föregås av den negerande partikeln לֹ (lō) och uttrycker alltså ett förbud. Termen לֹ אֵיבָּוֹ (lō' yābō) används en gång, då i relation till förhänget, och kan översättas som "får han inte komma." לֹ יִגָּשׁ (lō' yiggaš) som betyder "får han inte närma sig" förekommer tre gånger, en gång i relation till altaret och två gånger före *lēhaqrīb*. Synonymen לֹ יִקְרַב (lō' yiqrab), möjligtvis med betydelsevariationen "får han inte träda fram," finns med två gånger. Den ena med *lēhaqrīb* och den andra utan vidare bestämning. Båda tillfällena förekommer innan uppräkningslistan och efter används istället *lō' yiggaš* och *lō' yābō*. I kultiska sammanhang kan ordet även användas i betydelsen "ha tillträde," exempelvis till rätten att utföra vissa specifika handlingar. Prästens närmande till altaret och frambärandet av offret är två aspekter av samma förfarande.⁸⁷ Det är denna möjlighet som nekades prästerna som har ett *mûm*.

Begreppet לֶהֱקָרִיב (*lēhaqrīb*) har sin grund i samma rot som *yiqrab* men hör till den kausativa verbstammen *hip'il* och är ett infinitiv konstruktus med partikeln לֶ (lē) "till, för." Termen kan översättas som "för att offra/presentera" då den ofta används som en teknisk term i det kultiska språket.⁸⁸ En mer ordagrann översättning skulle vara "för att orsaka ett närmande." Även om termen inte inbegriper den egentliga rituella offerhandlingen så säger den ändå något om den närhet som förutsätts gälla vid offrandet.⁸⁹ I vers 21 följer *'et-'iššê* på *lēhaqrīb*. Vanligtvis översätts *'iššê* med "eldoffer" så också i Bibel 2000, men denna återgivning är inte helt självklar. Tolkningen kommer ur det förmodade ursprunget ur *'ēš* "eld." Problemet är att inte alla offer som omnämns med *'iššê* bränns, samtidigt finns det offer som bränns men ändå inte räknas till kategorin *'iššê*.⁹⁰

Milgrom förespråkar en tolkning av *lō' yiqrab* som ett förbud för präster med ett *mûm* att tjänstgöra vid offrandet, de är inte kvalificerade för denna tjänst. De har dock tillträde till helgedomen i övrigt på samma villkor som övriga präster, de är inte avvisade från platsen. Därför finns det ingen anledning att förutsätta att präster med ett *mûm* utgör en risk för den heliga sfären. Bevis för detta finns i det att kontakt med höghelig mat som måste ätas på helig plats är tillåten för dessa personer. Problemet ligger enligt Milgrom inte i närheten mellan det

⁸⁷ R. Gane, J. Milgrom, "קָרַב," *TDOT* 13:135-148.

⁸⁸ J. Kühlewein, "קָרַב," *TLOT* 3:1164-1169.

⁸⁹ Gane, Milgrom, "קָרַב," 13:142.

⁹⁰ Lester L. Grabbe, *Leviticus* (OTG, Sheffield: JSOT Press, 1993), 29-30.

heliga och den ”fläckade” prästen. Vad förbudet grundar sig i går han dock inte närmare in på. Samtidigt tycks han mena att textavsnittet implicit förutsätter ett dödsstraff för den som bryter mot förbudet och att den som gör det ”inkräktar” på ett område han är utesluten ifrån.⁹¹ Det handlar alltså inte enbart om otillåtna handlingar utan även om platsen och det är svårt att bortse ifrån att samtliga termer som används vid förbuden i grunden handlar om ett rumsligt närmande.

2.3.2 Kroppen som symbol

Rebecca Raphael menar att all representation förutsätter ett urval av vilka drag som bör framhävas och hur. Då vi föreställer oss Gud i mänskliga och därigenom kroppsliga termer, medför det att vissa kroppsliga drag tydligare förknippas med Gud än andra. Dessa drag genomgår närmast en sakralisering, de ger uttryck för idéer om Gud och kroppen blir en form av gudsrepresentation. Så presenterar Lev 21:16-24 den prästerliga, manliga och oskadade kroppen som en bättre representation, med en högre grad av helighet, än andra kroppar. Ingen sådan representation är neutral, den medför alltid en värdering. Den typ av reglering som perikopen utgörs av är i sig även en representation av samhället, om inte i verklig överensstämmelse så i strävan, då buden ger uttryck för en antropologi.⁹²

För de män som tillhör Arons ätt utgör denna bild av kroppen en norm som de förväntas leva upp till, den medför en ideologisk fordran på hur kroppen ska se ut.⁹³ Teoretiskt gäller denna lista endast för manliga ättlingar till Aron, men sannolikt är att den speglar vad som ansågs eftersträvansvärt även i det vidare samhället. Skillnaden är dock att det enbart är för präster som den agerar diskvalificerande. Då normen utgör den mall alla kroppar som berörs av dess regler förväntas följa utgörs dess motsats av avvikelsen, den kropp som inte faller inom mallens ramar, den funktionsnedsatta kroppen.⁹⁴ Om den prästerliga kroppen utgör normen är alltså kroppen med ett *mûm* att förstå som funktionsnedsatt och genom sina förbud utgör perikopen i sig ett funktionshinder. En sådan tolkning uppfattar jag som problematisk, delvis då det inte går att sätta något likhetstecken mellan Leviticus *mûm* och det moderna begreppet funktionsnedsättning. Men också då det lägger fokus på kroppens förmåga istället för på dess yta, som Leviticus gör.

⁹¹ Milgrom, *Leviticus 17-22*, 1824-1825.

⁹² Raphael, *Biblical Corpora*, 4; 31-32.

⁹³ Raphael, *Biblical Corpora*, 34.

⁹⁴ Raphael, *Biblical Corpora*, 9.

Mary Douglas ser i sin läsning av Leviticus ett analogt förhållande mellan kropp, tabernakel och Sinai. De är var för sig en representation av de andra och stor vikt läggs vid avskiljningarna inom varje entitet; fett, rökelsen mellan förhängena och molnet på berget. Dessa avgränsningar utgör alla ett hölje som döljer och skyddar och hon lyfter fram strukturen av koncentriska cirklar. Fettet täcker inälvorna, huden täcker kroppen, kläderna täcker huden och huset täcker kläderna; likt ryska dockor innesluter varje nytt omslag de föregående. Att dessa gränser respekteras och hålls intakta är av största vikt för Leviticus.⁹⁵

Med utgångspunkt i kroppens symbolvärde är det rimligare att se den prästerliga kroppen som ett uttryck för en ideal kropp, vilket den är för de övriga israeliterna som inte förväntas uppfylla kraven. Den är en sammansättning av de bästa möjliga dragen, men utan egentlig inverkan eller förväntan på den egna kroppen.⁹⁶ Ola Sigurdsson skriver i sin bok *Himmelska kroppar* om den klassiska kroppen, vilken jag förstår som en analogi till Raphaels ideala kropp. Den klassiska eller ideala kroppen kännetecknas av sin släta yta, den är tydligt avgränsad och skyr alla håligheter och utbuktningar. Den är avslutad och sluten gentemot omvärlden, fullbordad och fulländad.⁹⁷ Genom sina delar eller som helhet symboliserar den något annat, så som kroppen i Leviticus enligt Douglas representerar Sinai och tabernaklet.⁹⁸ Präster, liksom offerdjur, förväntas följa detta schema i högre utsträckning än gemene man och bilden projiceras tydligare på dessa kroppar än på andra.

Den ideala kroppens motsats är den groteska kroppen som tvärtemot är oavslutad, alltid i en pågående process. Ett drama utspelas längs dess gränser, vilka ständigt växlar och förflyttas. Gränsen mellan kroppen och omgivningen är allt annat än tydlig, den drar in världen i sig själv och låter sig själv dras in i världen. Ordet grotesk kommer ur det italienska ordet för underjordisk grotta och användes först om de ornamentala målningar från antiken som man fann i Rom under slutet av 1400-talet. Signum för denna ornamentik var att den vävde samman former från växt-, djur- och människoriket utan några skarpa gränser mellan dem. Det har senare kommit att få den mer allmänna betydelsen av det oordnade eller det oproportionerliga, ett brott mot det harmoniska.⁹⁹

⁹⁵ Mary Douglas, *Leviticus as Literature* (Oxford: Oxford University Press, 1999) 66-86; 53-59.

⁹⁶ Raphael, *Biblical Corpora*, 34.

⁹⁷ Ola Sigurdson, *Himmelska kroppar: Inkarnation, blick, kroppslighet* (Göteborg: Glänta produktion, 2006) 379.

⁹⁸ Sigurdson, *Himmelska kroppar*, 379; Douglas, *Leviticus as Literature*, 66-86.

⁹⁹ Sigurdson, *Himmelska kroppar*, 380; 489-490.

Om den prästerliga kroppen är en ideal kropp med en slät yta och *mûm* handlar om tillstånd som på något sätt stör denna yta; skapar en utbuktning, fördjupning, färgförändring eller liknande, är då en sådan kropp endast en icke-ideal kropp eller kan den förstås som grotesk? Då det handlar om kroppens gränser och en öppning eller försvagning av dessa menar jag att bilden av den groteska kroppen kommer närmast att beskriva vad det handlar om. Förekomsten av ett *mûm* i en kropp skulle således påverka den strukturella integriteten och öka utsattheten i kontakten med det heliga. Den groteska kroppen med sina diffusa gränser står således i kontrast till den blandning man kunnat förvänta sig inom den heliga sfären.

2.3.3 *Mûm* i Qumranlitteraturen

Att Leviticus spelade en viktig roll för gruppen i Qumran speglas i de arton rullar och drygt åttio citeringar av Leviticus som hittats där. Merparten av dessa dateras till tiden före bildandet av gruppen eller till dess tidiga fas, vilket tyder på att Leviticus största betydelse för gruppen var i dess formativa skede.¹⁰⁰ Utöver några fragment som återger delar av perikopen i överensstämmelse med den masoretiska texten finns också några texter som tycks anknyta till och bygga vidare på de restriktioner som finns där.

Damaskusdokumentet (4Q266-273) med sitt förbud för präster med dålig syn, talfel eller trögt förstånd att läsa högt ur Torah med motiveringen att en eventuell felsägning riskerar att leda andra fel, anses ha sin grund i uteslutandet av präster med *mûm* från altartjänst.¹⁰¹ Ett liknande sätt att resonera återfinns i tiden efter det andra templets fall i Mishnah och Tosefta som förbjuder den präst som har en synlig ”fläck” från att uttala välsignelsen över församlingen i synagogan. Denna rituella handling nedkallar nämligen Guds helighet över prästens händer vilka är lyfta över församlingen. Farhågan är att ett uppseendeväckande yttre skulle dra folks blickar till sig. Om någon i församlingen dristar sig att se på prästen under tiden välsignelsen reciteras riskerar denne att drabbas av helighetens fruktansvärda kraft, vilket skulle vara förenat med livsfara.¹⁰² Det är alltså för att skydda församlingen som förbuden finns. Samtidigt så finns där en skillnad mellan dessa två exempel. I Qumran ligger fokus på prästens bristande förmåga,

¹⁰⁰ Heinz-Josef Fabry, ”The Reception of the Book of Leviticus in Qumran,” i *The Dead Sea Scrolls: Fifty Years after their Discovery* (red. Lawrence H. Schiffman, Emanuel Tov och James C. VanderKam; Jerusalem: Old City Press, 2000), 74-75.

¹⁰¹ Robert A. Kugler, Kyung S. Baek, *Leviticus at Qumran: Text and Interpretation* (SVT 173; Leiden: Brill, 2016), 64; 101.

¹⁰² Judith Z. Abrams, ”Misconceptions About Disabilities in the Hebrew Bible,” *Journal of Religion, Disability & Health* 10:3-4 (2006-2007): 73-84. Hämtad 24 april 2019. Online: https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1300/J095v10n03_06.

i Mishnah och Tosefta är det istället församlingens oförmåga att vända bort blicken som utgör den egentliga riskfaktorn. Därför tillåter också Tosefta en präst med en synlig fläck att uttala välsignelsen i den händelse att han är välkänd av församlingen och således inte kan antas orsaka onödig uppståndelse.¹⁰³

Ett par fragment från Qumran (4Q394, 4Q396) tar upp svårigheten för blinda och döva att hålla renheten som krävs enligt lagen. Liksom i Leviticus kvarstår tillåtelsen att äta av helig mat och avsikten bakom texten är något oklar, men kan ha varit att neka tillträde till helgedomen för dessa personer. Tempelrullen (11Q19/11QT^a) utökar restriktionerna till att gälla alla israelitiska män och hela tempelstaden. Den anknyter också *mûm* till orenhet.¹⁰⁴

I *Menighetsregeln* (1Q28a/1QSa II, 3-10) finns en lista som liknar den i Lev 21:16-24. Qumrantextens lista anger vilka som inte äger tillträde till församlingen.¹⁰⁵ Båda listorna nämner halt och blind samt en skada i hand eller fot. Listan från Qumran tar också upp döv och stum, två kategorier som inte finns med i Leviticus lista. Utöver de redan nämnda omtalas här även gamla män som inte kan behärska sig och de som är ”ansatta i köttet” eller har en fläck (*mûm*) i köttet. Genom att ha *mûm* som en punkt i listan och istället מַמְעָ (*tāmē*) ”orenhet” som överordnad kategori kopplas dessa två samman på ett sätt som inte sker i Leviticus. Menigheten uppfattade sig och tolkade sin identitet i termer av ett metaforiskt tempel. De nya, på många sätt striktare, reglerna hör troligtvis samman med församlingens självförståelse.

Även i *Krigsrullen* (1QM VII, 4-7) finns en lista över vilka som inte får dra med ut i det heliga kriget, nämligen den som är halt, blind, lam, har en fläck i köttet eller lider av orenhet.¹⁰⁶ Motiveringen i båda fallen är att heliga änglar finns närvarande i gruppen och att kontakt mellan dessa två kategorier kan inte tillåtas. Då fläckarna i *Menighetsregeln* räknas som en form av orenhet är det fullt förklarligt varför kontakt med det heliga inte kan beviljas. Då fokus har förskjutits från yttre kriterier till förmåga och *mûm* och *tāmē* knutits samman har förut-sättningarna förändrats. Det gör det svårt att utifrån denna text säga något om möjliga bevekelsegrunder för Leviticus att införa ett liknande förbud då kopplingen mellan *mûm* och *tāmē* saknas där. I *Krigsrullen* tycks inte dessa två kategorier vara lika starkt sammankopplade

¹⁰³ Abrams, ”Misconceptions About Disabilities,” 79.

¹⁰⁴ Kugler, Kyung, *Leviticus at Qumran*, 76; 90.

¹⁰⁵ James H. Charlesworth, red., *Rule of the Community and Related Documents* (vol. 1 av *The Dead Sea Scrolls: Hebrew, Aramaic and Greek Texts with English Translations*; Louisville: John Knox Press, 1994), 114-117.

¹⁰⁶ James H. Charlesworth, red., *Damascus Document, War Scroll and related Documents* (vol. 2 av *The Dead Sea Scrolls: Hebrew, Aramaic and Greek Texts with English Translations*. Louisville: John Knox Press, 1995), 110-111.

som i *Menighetsregeln*, båda listas på lika villkor: varken en man med en varaktig fläck i sitt kött eller en man drabbad av orenhet tillåts delta. Denna text kan därför betraktas som stående närmare Leviticus i sin utgångspunkt. Intressant är att båda texter lyfter fram de heliga änglarna som bevekelsegrund Även om det främst är i relation till orenhet väcks frågan om det finns en parallell till keruberna i templet. Utgör också dessa änglar en form av heliga hybrider och är det närheten till dessa blandväsen som utgör grunden för problematiken? För att svara på denna fråga krävs en mer genomgripande analys än vad som är möjligt att genomföra här, men ett mönster med närvaron av det heliga och närheten till densamma som bevekelsegrund för uteslutandet av vissa individer kan ändå skönjas.

3. Diskussion

Analysen visade att då fyra av termerna i listan är hapax legomena och ytterligare tre endast har ett fåtal förekomster är det inte möjligt att med säkerhet säga vad de har för egentlig innebörd. Av de kvarvarande är dessutom betydelsen av en (*daq*) minst sagt osäker i detta sammanhang. Sedd som enskilda punkter är listan alltså svårtolkad. Om man istället utgår ifrån listan som komposition blir det tydligt att de alla rör olika kroppsliga tillstånd, av vilka samtliga är synliga på en naken kropp. De tycks också, särskilt i den första halvan, vara sorterade i par. Detta framgår inte minst av den form orden har (*qittēl*, *qal* passivt particip och nomen). Den andra halvan av listan komplicerar detta förhållande, men inleds även den av ett ord i *qittēl*-mönstret. I likhet med vad Schipper säger om *qittēl*-mönstret som konceptuell kategori¹⁰⁷ menar jag att *mûm* har en likartad funktion. I listan ser jag en uppdelning och ordnande av kroppen. Mitt förslag på översättning av termerna i listan lyder: blind, halt, kluven näsa, stympade öron, bruten fot, bruten hand, puckelrygg, förtvinad, blandning i ögat, eksem, utslag och krossad testikel. Listan inleds med två ord som ofta används tillsammans som övergripande kategori. Båda innebär dessutom ett försvårande av möjligheten att röra sig obehindrat. Därefter inriktar sig listan på kroppens delar i tur och ordning: huvud, lemmar, torso och hud. De två punkter som avviker från denna indelning är blandningen i ögat och den krossade testikeln. Jag föreslår att de står för sig själva i listan då de till sin kroppsliga hemvist hör samman med de två inledande begreppen. Listan ringar därmed in hela kroppen och förstärker den kroppsliga realiteten hos *mûm*.

Då samtliga exempel i listan är synliga, tyder det på att fokus för listan ligger på form snarare än funktion. Perikopens ärende är inte huruvida en präst med ett *mûm* kan utföra riten korrekt eller inte, utan själva närmandet till det heliga av en sådan person. Detta framgår av de upprepade förbuden mot ett sådant närmande. Det handlar om kroppens yta och gränser och hur en försvagning av dessa påverkar kontakten med det heliga. Analysen av helighet lyfte fram hur begreppet i GT/HB kopplas samman med kraft och därmed också potentiell fara. Kontakten mellan Guds sfär och människans är noga reglerad och kräver särskilda försiktighetsåtgärder. Var och en av punkterna i listan kan tolkas som en bristning i kroppens yta, vilken utgör en riskfaktor i närmandet till det heliga.

¹⁰⁷ Schipper, *Disability Studies and the Hebrew Bible*, 64-70.

Enligt schemat heligt/profant och rent/orent utgör helighet och orenhet två med varandra inkompatibla kategorier, vilka båda söker kontroll över de resterande klasserna. Helighet och orenhet kan därmed aldrig komma i kontakt med varandra. När risken för sådan beröring finns är det snarast heligheten som drar sig tillbaka, då templet orenas förr än att det orena helgas. Den motivering till förbuden texten ger är att helgedomen skulle vanhelgas. Den som inte följer korrekt procedur i kontakten med det heliga sätter visserligen sitt liv på spel, men trots all sin fruktansvärda kraft tycks heligheten vara ständigt hotad. Den präst som har ett *mûm* kan dock inte utifrån texten rimligtvis förstås som varken oren eller profan. Endast den som är ren och innehar åtminstone en minimigrad av helighet får äta av de heliga gåvorna. Det profana är dessutom enligt schemat en passiv kategori. Så hur kommer det sig att en präst med *mûm*, som är både ren och helig, genom att närma sig det heliga kan förändra helgedomens status från helig till profan?

En möjlig väg som bygger på överensstämmelsen mellan Gud och präst är den av prästen som representation av Gud. Om helhet är ett kännetecken för Gud måste även prästen som Guds ombud karakteriseras av denna egenskap. Den prästerliga kroppen, som en oskadad manlig kropp av rätt härkomst, utgör på så sätt en bild av Gud. Då den ställning präster med *mûm* innehar i flera avseenden liknar den hos kvinnliga medlemmar av prästfamiljerna, väcks frågan hur helhet relaterar till norm. Om *mûm* är att förstås som en avsaknad av helhet och helhet också är knutet till manlighet, innebär denna brist då också en förlust av manlighet? Denna fråga finns det inte fullt ut möjlighet att svara på här, men prästens kvarvarande ställning tyder på att heligt och profant, liksom man/kvinna, inte förstods som separata kategorier utan snarare som punkter på en skala. Vilket också visar sig i de olika graderna av helighet i den hierarkiska ordningen.

En annan förklaring går vidare med bilden av kroppen som en behållare. Fokus är inte så mycket på innehållet som på gränserna. Om dessa sköra barriärer på något sätt försvagas eller till och med punktvist bryts ner, får det konsekvenser för individen och kan i förlängningen riskera gruppens yttre gränser. Det som är innanför kan läcka ut och det som är utanför kan tränga in. Om den prästerliga kroppen med ett *mûm* förstås som en kropp med försvagade gränser är denna alltså en särskilt hotad kropp. Helighetens kraft kan vara destruktiv och utgör därmed en potentiell fara för människan. En sådan kropp med försvagade gränser kan också betraktas som en grotesk kropp, då den uppgår i omgivningen och samtidigt inkorporerar omgivningen i sig själv. Problemet torde då vara bristen på gräns, att helighet och människa riskerar att beblandas på ett otillbörligt sätt.

De två förklaringsmodellerna ovan är inte nödvändigtvis inkompatibla med varandra. Den prästerliga kroppen kan förstås samtidigt som behållare och representation och pekar då på vikten av särskiljning av det heliga, som tillhör Gud, och det som finns utanför. Kroppen med ett *mûm* riskerar enligt detta synsätt inte enbart en blandning inom den heliga sfären, utan med det som är främmande för den. I grunden finns behovet av kontroll över gränserna. Då templets helighet enligt Hartley är knuten till Guds närvaro är det inte orimligt att förstå profaneringen som ett Guds tillbakadragande från platsen.¹⁰⁸ Det tycks alltså finnas en korrelation mellan närmande och tillbakadragande.

Perikopen presenterar det prästerliga idealet av en hel kropp genom sitt användande av helhetens motsats *mûm*, som betecknar avsaknaden av något. Att ha något av de *mûm* som räknas upp i listan är en förlust, de medför en bristande helhet. Denna helhet utgör av någon anledning en förutsättning för kontakt med det heliga, på liknande sätt som renhet gör det. I de texter från Qumran som lyfts i analysen kan man se hur helhet och renhet kopplas samman då *mûm* länkas till orenhet. Även om dessa texter brukar sig av Lev 21:16-24 vidhåller jag att perikopen utifrån sitt sammanhang i Leviticus inte förutsätter något sådant samband. Helhet är inte i det här sammanhanget detsamma som renhet och det ska heller inte förväxlas med enhet. Då helighet ofta förstås i termer av avskiljande har det också förknippats med singularitet, som ett enda odelat helt.

I kontrast till detta lyfter Milgrom den intressanta aspekten att i en främreorientalisk kontext är det snarare sammanblandningen än särskiljandet av distinkta kategorier som hör till den heliga sfären.¹⁰⁹ Avgränsningen sker mellan heligt och profant och till viss del inom det profana med sina tabubelagda blandningar. Textilier som brukas inom kulten kännetecknas istället av sin blandning av olika material och keruberna själva utgör en sorts hybridvarer. De är himmelska ambassadörer och fungerar som en länk mellan himmel och jord, mellan Guds sfär och människans. Denna funktion övertas av prästen som genom sina liturgiska kläder symboliskt ikläder sig blandningen. Ju närmare det heliga man kommer, desto högre grad av blandning förutsätts.

Det prästerliga idealet av en hel kropp innebär att den präst som har ett *mûm* halkar ner i hierarkin. De anses inte lika lämpade att ha kontakt med det heliga och utföra den centrala kulthandlingen, offret. De tycks således inneha en lägre grad av helighet än sina manliga släktingar med oskadade kroppar. Den ideala, hela kroppen kännetecknas av sina slutna gränser

¹⁰⁸ Hartley, *Leviticus*, lvi-lxiv.

¹⁰⁹ Milgrom, *Leviticus 17-22*, 1656-1665.

och släta yta. En kropp som i största möjliga mån är ointaglig för det främmande och därmed skyddad. Dessa krav på kontroll ökar desto högre upp i hierarkin och desto närmare det heliga man kommer. Bevakningen av kroppens gränser hos den som tjänar Gud och har del av hans helighet hör samman med avgränsningen mellan heligt och profant. Prästen är helig men inte omgivningen och kroppens gränser utgör således också gräns för det heliga. Sett ur detta perspektiv är det inte märkligt att den kropp som bär på en brist i sin yta inte beviljas samma närhet till det heliga som en hel kropp.

4. Slutsats

Sammanfattningsvis kan jag konstatera att trots problematiken kring betydelsen av flera av orden i listan kan de tolkas utifrån listan som helhet. Samtliga är synliga på en naken kropp och utgör en brist i kroppens yta, en spricka i fasaden. Detta medför en försvagning av gränsen mellan den genom Gud heliga prästen och den omgivande profana världen. Följden blir att den präst som bär på ett *mûm* inte kan närma sig det heliga på samma villkor som övriga präster. Ett sådant närmande skulle vanhelga templet och därmed riskera Guds närvaro. Kraven på kontroll över gränserna och vad som passerar dem ökar med graden av helighet, vilken i sin tur är knuten till närheten till helighetens källa, Gud. Prästen med ett *mûm* tycks inta en position mellan det övriga prästerskapet och resten av israeliterna. De förblir heliga men begränsas i vilka uppgifter de får utföra. Det är denna nya status, inte ett bejakande men samtidigt inte ett fullständigt uteslutande, som gör texten så intressant. Denna nya ställning är bara möjlig i ett system som erkänner en gradskillnad inom såväl heligt som profant. Genom sin användning av *mûm* för perikopen fram idealet av en hel och sluten kropp. Dess släta yta utgör ett skydd och säkerställer att inget olämpligt passerar dess gränser. Somatisk helhet utgör i Lev 21:16-24 en förutsättning för ett närmande till det heliga, men samtidigt innebär inte avsaknaden av en sådan helhet att kontakten helt avbryts.

Litteraturförteckning

Primärlitteratur

Bibelkommissionen, Bibel 2000, Stockholm: Cordia 2001.

Ellinger, K. och W. Rudolph red. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. 5:e reviderade upplagan. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

Rahlf's, Alfred, red. *Septuaginta: Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.

Sekundärlitteratur

Abrams, Judith Z. "Misconceptions About Disabilities in the Hebrew Bible." *Journal of Religion, Disability & Health* 10:3-4 (2006-2007): 73-84. Hämtad 24 april 2019. Online: https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1300/J095v10n03_06.

Avalos, Hector, Sarah J. Melcher, och Jeremy Schipper, red. *This Abled Body: Rethinking Disabilities in Biblical Studies*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007.

Charlesworth, James H. red. *Rule of the Community and Related Documents*. Vol. 1 av *The Dead Sea Scrolls: Hebrew, Aramaic and Greek Texts with English Translations*. Louisville: John Knox Press, 1994.

Charlesworth, James H. red. *Damascus Document, War Scroll and related Documents*. Vol. 2 av *The Dead Sea Scrolls: Hebrew, Aramaic and Greek Texts with English Translations*. Louisville: John Knox Press, 1995.

Clements, R. E. "תקפף." Sidorna 24-29 i vol. 12 av *Theological Dictionary of the Old Testament*. Redigerad av G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren och Heinz-Josef Fabry. 16 volymer. Grand Rapids: Eerdmans, 2003.

Dommershausen, W. "הלל." Sidorna 409-417 i vol. 4 av *Theological Dictionary of the Old Testament*. Redigerad av G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren och Heinz-Josef Fabry. 16 volymer. Grand Rapids: Eerdmans, 1980.

Douglas, Mary. *Purity and Danger: An Analysis of Concept of Pollution and Taboo*. London: Routledge & Keagan Paul, 1966. Nytryck, London: Routledge, 2002.

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

Even-Shoshan, Abraham. "דָּקָה." Sida 271 i *A New Concordance of the Bible: Thesaurus of the Language of the Bible, Hebrew and Aramaic Roots, Words, Proper Names Phrases and Synonyms*. Redigerad av Abraham Even-Shoshan. Jerusalem: Kiryat Sefer, 1990.

Even-Shoshan, Abraham. "מוֹזֵם." Sida 630 i *A New Concordance of the Bible: Thesaurus of the Language of the Bible, Hebrew and Aramaic Roots, Words, Proper Names Phrases and Synonyms*. Redigerad av Abraham Even-Shoshan. Jerusalem: Kiryat Sefer, 1990.

Even-Shoshan, Abraham. "תְּמִיּוֹת." Sida 1233 i *A New Concordance of the Bible: Thesaurus of the Language of the Bible, Hebrew and Aramaic Roots, Words, Proper Names Phrases and Synonyms*. Redigerad av Abraham Even-Shoshan. Jerusalem: Kiryat Sefer, 1990.

Fabry, Heinz-Josef. "The Reception of the Book of Leviticus in Qumran." Sidorna 74-81 i *The Dead Sea Scrolls: Fifty Years after their Discovery*. Redigerad av Lawrence H. Schiffman, Emanuel Tov och James C. VanderKam. Jerusalem: Old City Press, 2000.

Fabry, H.-J. "עוֹרֵר." Sidorna 574-577 i vol. 10 av *Theological Dictionary of the Old Testament*. Redigerad av G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren och Heinz-Josef Fabry. 16 volymer. Grand Rapids: Eerdmans, 1999.

Foulkes, Francis. "דָּקָה." Sida 981 i vol. 1 av *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*. Redigerad av Willem A. VanGemeren. 5 volymer. Carlisle: Paternoster, 1997.

Gane, R., J. Milgrom. "קָרַב־." Sidorna 135-148 i vol. 13 av *Theological Dictionary of the Old Testament*. Redigerad av G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren och Heinz-Josef Fabry. 16 volymer. Grand Rapids: Eerdmans, 2004.

Giesen, G. "חָרַם." Sidorna 199-203 i vol. 5 av *Theological Dictionary of the Old Testament*. Redigerad av G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren och Heinz-Josef Fabry. 16 volymer. Grand Rapids: Eerdmans, 1986.

Grabbe, Lester L. *Leviticus*. Old Testament Guides. Sheffield: JSOT Press, 1993.

Hamilton, Victor P. "חָרַם." Sida 277 i vol. 2 av *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*. Redigerad av Willem A. VanGemeren. 5 volymer. Carlisle: Paternoster, 1997.

Hamilton, Victor P. "שָׁבַר־." Sidorna 38-39 i vol. 4 av *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*. Redigerad av Willem A. VanGemeren. 5 volymer. Carlisle: Paternoster, 1997.

- Hartley, John E. *Leviticus*. World Biblical Commentary 4. Nashville: Thomas Nelson, 1992.
- Harrison, R. K. "גָּרַב." Sida 890 i vol. 1 av *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*. Redigerad av Willem A. VanGemeren. 5 volymer. Carlisle: Paternoster, 1997.
- Harrison, R. K. "יִלְפָּת." Sida 461 i vol. 2 av *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*. Redigerad av Willem A. VanGemeren. 5 volymer. Carlisle: Paternoster, 1997.
- Harrison, R. K. och E. H. Merrill. "גִּבֹּן." Sidorna 804-805 i vol. 1 av *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*. Redigerad av Willem A. VanGemeren. 5 volymer. Carlisle: Paternoster, 1997.
- Harrison, R. K. och E. H. Merrill. "עוֹר." Sidorna 356-357 i vol. 3 av *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*. Redigerad av Willem A. VanGemeren. 5 volymer. Carlisle: Paternoster, 1997.
- Harrison, R. K. och E. H. Merrill. "פֶּסֶחַ." Sidorna 641-642 i vol. 3 av *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*. Redigerad av Willem A. VanGemeren. 5 volymer. Carlisle: Paternoster, 1997.
- Harrison, R. K. och E. H. Merrill. "שָׂרַע." Sida 1275 i vol. 3 av *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*. Redigerad av Willem A. VanGemeren. 5 volymer. Carlisle: Paternoster, 1997.
- Harrison, R. K. och E. H. Merrill. "תְּבִילָה." Sidorna 273-274 i vol. 4 av *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*. Redigerad av Willem A. VanGemeren. 5 volymer. Carlisle: Paternoster, 1997.
- Koch, K. "תַּמֵּם." Sidorna 1424-1428 i vol. 3 av *Theological Lexicon of the Old Testament*. Redigerad av Ernst Jenni och Claus Westermann. Översatt av Mark E. Biddle. 3 volymer. Peabody: Hendrickson, 1997.
- Kornfeld, W., H. Ringgren. "קִדְשׁ." Sidorna 521-545 i vol. 12 av *Theological Dictionary of the Old Testament*. Redigerad av G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren och Heinz-Josef Fabry. 16 volymer. Grand Rapids: Eerdmans, 2003.
- Kugler, Robert A. och Kyung S. Baek. *Leviticus at Qumran: Text and Interpretation*. Supplements to Vetus Testamentum 173. Leiden: Brill, 2016.

Kühlewein, J. "קרב." Sidorna 1164-1169 i vol. 3 av *Theological Lexicon of the Old Testament*. Redigerad av Ernst Jenni och Claus Westermann. Översatt av Mark E. Biddle. 3 volymer. Peabody: Hendrickson, 1997.

Maass, F. "ללל." Sidorna 427-430 i vol. 1 av *Theological Lexicon of the Old Testament*. Redigerad av Ernst Jenni och Claus Westermann. Översatt av Mark E. Biddle. 3 volymer. Peabody: Hendrickson, 1997.

McKenzie, Steven L., och John Kaltner, red. *New Meanings for Ancient Texts*. Louisville: John Knox Press, 2013.

Milgrom, Jacob. *Leviticus 17-22: A New Translation with Introduction and Commentary*. 3 vols. Anchor Bible 3A. New York: Doubleday, 2000. Nytryck, New Haven: Yale University Press, 2008.

Müller, H.-P. "דק." Sidorna 1103-1118 i vol. 3 av *Theological Lexicon of the Old Testament*. Redigerad av Ernst Jenni och Claus Westermann. Översatt av Mark E. Biddle. 3 volymer. Peabody: Hendrickson, 1997.

Muraoka, T. "εφηλος." Sida 308 i *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*. Leuven: Peeters, 2009.

Muraoka, T. "κολοβόριν." Sida 405 i *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*. Leuven: Peeters, 2009.

Muraoka, T. "κυρτος." Sida 420 i *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*. Leuven: Peeters, 2009.

Muraoka, T. "μόνορχις." Sida 467 i *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*. Leuven: Peeters, 2009.

Muraoka, T. "πίλος." Sida 606 i *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*. Leuven: Peeters, 2009.

Muraoka, T. "σύντριμμα." Sida 662 i *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*. Leuven: Peeters, 2009.

Muraoka, T. "τοφλος." Sida 690-691 i *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*. Leuven: Peeters, 2009.

Muraoka, T. "χολος." Sida 739 i *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*. Leuven: Peeters, 2009.

Muraoka, T. "ψώρα αγρία." Sida 745 i *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*. Leuven: Peeters, 2009.

Muraoka, T. "ωτότμητος." Sida 750 i *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*. Leuven: Peeters, 2009.

Olyan, Saul M. "Mary Douglas's Holiness/Wholeness Paradigm: Its Potential for Insight and its Limitations." *The Journal for Hebrew Scriptures* 8 (2008), art. 10. Hämtad 11 februari 2019. Online: http://jhsonline.org/Articles/article_87.pdf.

Raphael, Rebecca. *Biblical Corpora: Representations of Disability in Hebrew Biblical Literature*. New York: T&T Clark, 2008.

Schipper, Jeremy. *Disability Studies and the Hebrew Bible: Figuring Mephibosheth in the David Story*. New York: T&T Clark, 2006.

Sigurdson, Ola. *Himmelska kroppar: Inkarnation, blick, kroppslighet*. Göteborg: Glänta produktion, 2006.

Socialstyrelsen. "Frågor och svar om funktionsnedsättning och funktionshinder, användning av begreppen." Hämtad 2 april 2019. Online: <http://www.socialstyrelsen.se/fragorochsvar/funktionsnedsattningochfunktio>.

Svenska Akademiens ordbok. "Lyte," spalt L 1361 band 16, 1941. Hämtad 25 mars 2019. Online: <https://www.saob.se/artikel/?seek=lyte&pz=1>.

Van Dam, Cornelis. "קקק." Sida 982 i vol. 1 av *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*. Redigerad av Willem A. VanGemeren. 5 volymer. Carlisle: Paternoster, 1997.

Översikt av engelska bibelöversättningar. Lev 21:17. Hämtad 25 mars 2019. Online: <https://biblehub.com/leviticus/21-17.htm>.

Översikt av engelska bibelöversättningar. Lev 21:20. Hämtad 25 mars 2019. Online: <https://biblehub.com/leviticus/21-20.htm>.