



Institutionen för litteratur,
idéhistoria och religion

Vad är problemet med den besvärlige profeten?

En receptionshistorisk analys av Hesekieltexten i Talmud-Bavli

What is the Problem About the Troublesome Prophet?

A Reception-Historical Analysis of the Book of Ezekiel in Talmud-Bavli

Kim Hesekiel Rosén

Termin: HT 2020

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

Nivå: Kandidat.

Handledare: Kamilla Skarström Hinojosa

ABSTRACT

This essay will examine the reception-history of Ezekiel in Talmud-Bavli, tractate Hagigah 13a, where the issues about Ezekiel are discussed to a length by the Tannaim and Amoraim of their times. This chapter is often (mis)understood as constituting heavy criticisms of the Prophet, when in fact the Sages are underlining the books highly sacred and most holy literary content. Hidden in the Book of Ezekiel lies the very voice of HASHEM, causing death and destruction if the reader does not handle the knowledge about the word hashmal with utter awe and thoroughly measures of precaution.

Keywords: *Ezekiel; Ezekiel 1; Ezekiel 16; Ezekiel's vision; Exegesis; Tractate Hagigah 13; Hashmal; Hekhalot; Jewish Mysticism; Kabbalah; Merkavah; Mishnah; Reception-History; Reception-Theory; Siddur; Talmud-Bavli; Tanakh; Torah; Whore; Work of the Chariot; Zannah.*

INNEHÅLLSFÖRTECKNING

Abstract	2
1 Inledning	4
1.1 Syfte	5
1.2 Frågeställning	5
2 Tidigare forskning	6
3 Teori och metod	7
3.1 Analysens disposition	9
4 Material och avgränsning	10
4.1 Talmud.....	10
5 Analys	12
5.1 Hesekiel	12
5.2 Talmud.....	15
5.2.1 Vad lyfter de rabbinska källorna fram som problematiskt med Hesekiel?	16
5.2.2 Efterföljs de Talmudiska föreskrifterna?.....	21
5.2.3 Hur kommer det sig att Hesekiel finns med i Bibelns kanon?	25
6 Diskussion	29
7 Resultat	35
7.1.1 Avslutande reflektioner	37
8 Källförteckning	39
8.1 Primärkällor	39
8.2 Bibelöversättningar.....	39
8.3 Sekundärlitteratur	39
8.4 Lexikon.....	40
8.5 E-resurser.....	41

1 INLEDNING

How sick is your heart, says the Lord God, that you did all these things, the deeds of a brazen whore; building your platform at the head of every street, and making your lofty place in every square! Yet you were not like a whore, because you scorned payment (Ezekiel 16:30–31 NRSV).¹

Personligen anser jag mig att ha få, eller inga problem med extrema uttrycksmedel och grovt språkbruk. Jag njuter av att lyssna på gatuhiphop och extrem black metal-musik. Bandens explicita lyrik avhandlar de grävsta vidrigheterna och den visuella tematiken kan antas i form av rena perversioner. Jag verkar ha en lockelse gentemot de uttrycksformer många anser som extrema och kan därför påstå att jag är ganska härdad. Jag ansåg mig vara väl förberedd inför uppgiften att analysera Hesekiel. Men när jag nu närmar mig texten i Hes 16 så kommer jag på mig själv med att rodna av genans och förfäras i bestörtning över ett ofrånkomligt faktum, det är en text ur den Heliga Skriften som jag läser. Jag blir illa berörd och kan inte påminna mig över att någonsin ha läst en lika skoningslös text. Det finns ingen nåd i Hes 16.

Mänskligheten är en naken, värlös och skändad hora, lämnad i skammen över en oförtjänt gudomlig barmhärtighet. Skyldig till brottet att aldrig blivit älskad av sin mor, dömd för att aldrig ha varit önskad till världen. Hesekiel har igenom alla tider hanterats som en mycket kontroversiell, provocerande och anstötlig text i religiösa, sekulära och akademiska sammanhang.² Enligt en sedelärande legend i Talmud-Bavli ska en ung pojke som i sin ensamhet läst det första kapitlet i Hesekiel, ha bränts till aska av ett eldklot som flammat upp ur texten.³ Hesekiel är den första och enda texten i den Hebreiska Bibeln som beskriver hur *himlarna öppnade sig*. Orden *וַיִּפְתְּחוּ הַשָּׁמַיִם* i Hes 1:1 öppnar bokstavligen upp portarna för ett helt nytt teologiskt begrepp och idévärld.⁴ Hesekiel är prototypen bakom filosofin i den judiska mystiska traditionen, Kabbalah⁵ och i Hesekiel instiftas religiösa lagar som antagits vid

¹ NRSV ger en textnära översättning av den ursprungliga hebreiska texten och återger därför Hesekiels grammatiska innebörd i högre grad än någon av de svenska översättningarna.

² Daniel L. Block. *The Book of Ezekiel Chapters 1–24: The New International Commentary on the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), 10–11.

³ b. *Hagigah* 13a:13.

⁴ Peter Schäfer. *The Origins of Jewish Mysticism* (Princeton: Princeton University Press, 2011), 35.

⁵ Antoon Geels. *Judisk mystik – ur psykologisk synvinkel* (Skefteå: Norma, 1998), 23.

sidan av den Mosaiska Lagen med lika hög juridisk auktoritet som den sistnämnda.⁶ Hesekiel är inte citerad i någon annan bibeltext, även om textens symboliska bildspråk förekommer i Nya testamentet, Qumrantexter och apokryferna. Hesekiel inkluderades med en hårsman i Bibeln som den sista texten på kanon-kommitténs dagordning. Berättelsen om hur Hesekiel slutligen godkändes som en helig text återges hela tre gånger i Talmud.⁷ Det är tydligt att Hesekiel väcker och rör upp starka känslor hos sina läsare. Direktiven som Talmud ger för Hesekielläsningen är tvetydiga och påvisar en ambivalens i rabbinernas åsikter om Hesekiel. I direkt opposition till Talmuds kritik står flera epoker av receptions historia, där rabbinisk judendom förhåller sig till Hesekiel som en av Bibelns fyra större profeter och en högt ansedd förebild. Mycket tyder därför på att rabbinerna upplevde Hesekiel som problematisk och det finns källor som indikerar på att Hesekiels status i kanon var ifrågasatt. Hesekiel ser därför ut att behandlas som en av de mindre uppskattade texterna i Bibeln men på något sätt verkar Hesekiels budskap ha lyckats ta sig förbi de lärda och vises förmanande ord, vilket lyfter frågan: Hur hänger detta ihop och vad har hänt längs med Hesekiels väg från Talmuds hot om utslutning till att bli en stilbildare?

1.1 SYFTE

Denna uppsats ämnar undersöka, belysa och analysera de perikoper i rabbinisk litteratur som uttrycker kritik gentemot Hesekiel, redogöra för vad kritiken består av och undersöka vilka konsekvenser kritiken har bidragit till.

1.2 FRÅGESTÄLLNING

Uppsatsen önskar besvara tre huvudsakliga frågeställningar.

Vad lyfter de rabbiniska källorna fram som problematiskt med Hesekiel?

Efterföljs de Talmudiska föreskrifterna gällande Hesekiel?

Hur kommer det sig att texten, trots all kritik finns med i Bibelns kanon?

⁶ Marvin A. Sweeney. "The Problem of Ezekiel in Talmudic Literature." In *After Ezekiel: Essays on the Reception of a Difficult Prophet*. A. Mein & P. M. Joyce (red.), (New York: Bloomsbury, 2014), 11.

⁷ *b. Shabbat*. 13b; *b. Menahot*. 45a; *b. Hagigah*. 13b.

2 TIDIGARE FORSKNING

Kärt barn har många namn, heter talesättet som kan tillämpas på Hesekiel redan efter en hastig överblick av profetens receptions historia. Hesekiel har tillägnats diametralt skilda epitet av sina läsare och kritiker. I Talmud läser vi om honom som en okultiverad lantis.⁸

Wellhausen kallar Hesekiel för en präst i profetförklädnad.⁹ Hesekiel har omtalats som en judendomens fader.¹⁰ Daniel Block beskriver honom som en Andens profet.¹¹ Abraham Joshua Heschel väljer att följa de lärdas uppmaning och tiger ihjäl Hesekiel med en talande tystnad. Hesekiel tillägnas inte ett enda kapitel i Heschels bok *The Prophets* (1962), dock omtalas han i avsnitt gällande psykos, galenskap och falska profetior.¹²

Artiklarna i antologin *After Ezekiel: Essays on the Reception of a Difficult Prophet* (2014) ger en kronologisk överblick av Hesekiels receptions historia från rabbinsk litteratur, judisk mystik, vidare in i NT, till Michelangelos kyrkoutsmyckning i Sixtinska Kapellet. Hesekiels budskap placeras slutligen i nutida kontext när *Merkavahn* landar i UFO-andligheten hos Nation of Islam. Jag vill främst belysa Marvin A. Sweeneys artikel *The Problem of Ezekiel in Talmudic Literature* (2014) som denna uppsats bygger direkt vidare på. Artikeln ger en tydlig översikt av receptionen från Hesekiel i Talmud. Sweeney redogör för den kritik som uttalas mot Hesekiel i de rabbinska texterna genom att lista upp och tolka uppgifterna i de traktat där problematiken med Hesekiel avhandlas.¹³

Jag kan inte nog betona Peter Schäfers relevans för detta arbete. Verket *The Origins of Jewish Mysticism* (2009) blev en ovärderlig pusselbit. Schäfer kartlägger Hesekiels receptions historia genom att belysa Hesekiels avtryck i texter ur HB, Apokryferna, Uppenbarelseboken, Qumran och Talmud fram till Hekhalotlitteraturen.

⁸ *b. Hagigah* 13b:5.

⁹ Julius Wellhausen. *Prolegomena to the History of Ancient Israel: Scholars Select* (Lavergne: Pinnacle Press, 2020 [1957]), 82.

¹⁰ Elizabeth A. Livingstone & Frank L. Cross (red.), *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, 3rd ed, revised (Oxford: Oxford University Press, 2005), 594.

¹¹ Daniel L. Block. "The Prophet of the Spirit: The Use of RWH in the Book of Ezekiel." In *Journal of the Evangelical Theological Society*. R, Youngblood (red.), (1989), 28.

¹² Abraham, J. Heschel. *The Prophets* (New York: Harper & Row, 1962), 505–506, 509, 526–527.

¹³ Sweeney, *The Problem*, 11–23.

3 TEORI OCH METOD

Hermeneutikfilosofen Hans-Georg Gadamer (1900–2002) använde ordet *Wirkungsgeschichte* som beteckning på den metodiska och teoretiska tolkningsprocessen som tillämpas vid en analys som kartlägger interpretationshistorien av en texts effekthistoria och influenskedja.¹⁴ Gadamers elev, Hans Robert Jauss (1921–1997) vidareutvecklade och beskrev diskursen som både teoretisk och praktisk genom att tillämpa två begrepp. *Receptionsteori*, som syftar på diskursens teoretiska aspekter och *receptionskritik*, vilket beskriver själva tillämpandet av *receptionshistorisk metod* dvs. ett litterärt verks genomslag och påverkan hos sin publik.¹⁵ Som exegetisk metod är receptionsteorin ett relativt nytt tillskott i det bibelvetenskapliga fältet. *The Oxford Handbook of Biblical Studies* från 2006 tar inte upp receptionshistorisk forskning som en exegetisk disciplin.¹⁶

Antologin *Reception History and Biblical Studies* (2015) presenterar receptionskritikens spännvidd som en exegetisk metod och ett vidare forskningsfält inom bibelvetenskapen. Syftet bakom utgåvan är att bemöta den kritik som framförts mot den receptionshistoriska forskningen. Tonen i antologin implicerar att receptionshistorisk forskning har en stämpel av pseudovetenskap. Emma England och William John Lyons antar en tydlig försvarsposition i förordet genom att positionera sig som en exegetisk gerillarörelse av nytänkande revolutionärer mot ett urvattnat fält av elitistiska och bakåtsträvande bibelforskare. Skribenterna bemöter anklagelser om att definitionen av och kriterier för receptionskritik som disciplin anses vag och odefinierad. Författarna menar att diskursens otydlighet uppstår p.g.a. att forskare inte definierar receptionsteorin när den tillämpas. Anledningen menar England och Lyons är att receptionskritik anses som en lägre diskurs inom det etablerade bibelvetenskapliga fältet.¹⁷ De bidragande skribenterna behandlar lyrik och intervjumaterial från musikartister som Depeche Mode, Leonard Cohen och Nick Cave igenom bibeltolkningar med referenser till bl.a. Hesekiel och liturgiska böner. Överlag visar antologin

¹⁴ Christopher Rowland & Ian Boxall (red.), "Reception Criticism and Theory." In *Oxford Encyclopedia of Biblical Interpretation*. Oxford Biblical Studies Online, (accessed 01-Sep-2020). <http://www.oxfordbiblicalstudies.com/article/opr/t373/e39>

¹⁵ Rowland & Boxall, "Reception Criticism and Theory."

¹⁶ John Rogerson & Judith M. Lieu (red.), *The Oxford Handbook of Biblical Studies* (New York: Oxford University Press, 2006).

¹⁷ Emma England & William J. Lyons (red.), "Explorations in the Reception of the Bible." In *Reception History and Biblical Studies: Theory and Practice* (New York: Bloomsbury Publishing, 2018), 4–5.

hur receptionskritiken kan skapa ett fönster som möjliggör för exegetiken att tillämpa en vetenskaplig teori och metod för att samla in kunskap över Bibelns fortsatta existens in i framtiden. Artiklarna redogör för hur bibelbudskapets relevans kan omtolkas och återges genom nya medier och uttrycksformer. Det receptionsteoretiska synsättet tillför därför exegetiken mer material och kunskap om Bibelns historia, genom att skapa möjlighet att belysa nya områden långt utanför traditionell forskning.

I *The Oxford Handbook of the Reception History of the Bible* (2011), beskriver Jonathan Roberts receptionskritiken som forskningsfält med orden: "The reception of the Bible comprises every single act or word of interpretation of that book (or books) over the course of three millennia."¹⁸ Från ett receptionsteoretiskt perspektiv så är det inte textens grundmening som förmedlar Bibelns budskap och inte heller de historiska skeenden som texten författades i. Receptionsteorin utgår från antagandet att svaret INTE står att läsa i texten, då texten i sig innehåller hinder för att kunna fungera som en fristående meningsskapare. Det är i läsarens kreativa tolkningar i syfte att förstå skriftens budskap som textens mening formuleras eller skapas.¹⁹ Metoden kan liknas vid att göra "en interpretation av den historiska interpretationen" med fokus på textens påverkan av mottagarna i tolkningstraditionen.²⁰ Utifrån H. R. Jauss klassifikation av receptionskritik behandlas diskursen som både *teori* och *metod*.²¹ I detta arbete markeras en viss särskilnad av begreppen igenom att tillämpa ordvalet *receptionsteori* för att belysa de teoretiska tankegångarna. Beteckningen *receptionshistoria/kritik* avser beskriva den tillämpade metoden. Uttrycket *receptionstradition* önskar rikta läsarens blickfång mot traderingslinjen av textens historiska eller samtida figurerande inom läsekretsens tradition och tolkningsgemenskap.

Talmud är ett dokument bestående av rabbinska diskussioner kring teologiska frågor och tolkningar av bibeltexter. Utifrån det receptionsteoretiska perspektivet är Talmudtraktaten som omtalar Hesekiel därför att anse som ett litterärt avtryck av Hesekiels receptionstradition.

¹⁸ Jonathan Roberts. "Introduction." In *The Oxford Handbook of the Reception History of the Bible* (Oxford: Oxford University press, 2011), 1.

¹⁹ Daniel Chandler & Rod Munday. "Reader-Response Theory." In *A Dictionary of Media & Communication*, 3rd ed. (Oxford: Oxford University Press), 2020.

²⁰ Rowland & Boxall, "Reception Criticism and Theory."

²¹ Rowland & Boxall, "Reception Criticism and Theory."

Med ovanstående aspekt i beaktande så bedömer jag att den lämpligaste metoden för den sortens undersökning som jag vill utföra ser ut att vara receptionshistorisk kritik.

3.1 ANALYSENS DISPOSITION

Analysen kommer att utföras under tre rubriker som behandlar uppsatsens primärkälla *Talmud-Bavli, traktat Hagigah* 13a. Rubrikerna följer uppsatsens frågeställningar i ordningen: 5. *Analys*. 5.1 *Hesekiel*. 5.2 *Talmud*. 5.2.1 *Vad är Problemet med Hesekiel?* 5.2.2 *Efterföljs de Talmudiska föreskrifterna?* 5.2.3 *Hur kommer det sig att Hesekiel finns med i Bibeln?*

Rubrik 5.1 ger en sammanfattad introduktion av Hesekiel, syftet är att stifta bekantskap med några av de termer och motiv som är centrala begrepp i diskussionerna som förs om Hesekiel i Talmud.

Rubrik 5.2 behandlar de styrdokument i Talmud som ligger till grund för den rabbiniska diskussion som analysen ska utreda.

Analysens första steg i 5.2.1 är att identifiera de rabbiniska källor som på något sätt, positivt eller negativt, behandlar Hesekiel. Traktaten analyseras i korrespondens med ämnesområdet Hesekiel och uppsatsens frågeställningar. Därefter kommer jag att lista upp de argument som framförs på ett överskådligt sätt. Utifrån Talmuds källmaterial besvaras frågeställningen: Vad lyfter de rabbiniska källorna fram som problematiskt med Hesekiel?

Undersökningen i 5.2.2 riktar in sig på att finna direktiv och förhållningssätt gällande hanterandet av Hesekiel (om sådana stiftas) i Talmud. De utsagor som verkar vara regler eller uppmaningar för hur Hesekiel ska läsas i synagogan eller hemmet granskas. För att besvara frågan om direktiven efterföljs och hur reglerna har tolkats, undersöks även receptionen av Hesekiel i liturgiskt textmaterial. Jag kommer då att granska en *Chumash* och en *Siddur* som används i den ortodoxa gudstjänstordningen i synagogan.

Den avslutande delen 5.2.3 behandlar de traktat där Hesekiels kanonisering omtalas i syfte att besvara frågan: Hur kommer det sig att texten, trots all kritik finns med i Bibelns kanon?

Materialet från analysens fem avdelningar behandlas sedan i sin helhet under den gemensamma rubriken för uppsatsens diskussion. Min förhoppning är att informationen av de båda delanalyserna tillsammans kan besvara frågeställningen: Vad är problemet med den besvärliga profeten?

4 MATERIAL OCH AVGRÄNSNING

4.1 TALMUD

Den muntliga Torah är den orala tolkningstradition som har lärts ut och traderats av kultens överhuvuden. Dessa auktoriteter benämns under de första århundradena av det arameiska ordet *Tanna* (sg), *Tannaim* (pl). Titeln beskriver mycket väl den roll och funktion dessa personer fyllde för traditionen, *Tannaim* betyder i översättning *recitatörer/vidarebefordrare*. Läran och lagen för det heliga livet förmedlades till arvtagarna av nästa generation.²² Den orala visdomstraditionen bevarades igenom nedtecknandet av de båda Talmud. Den muntliga Torah utgör idag "ett" omfattande uppslagsverk med de lagar, seder och riktlinjer som uttolkarna av Torah stiftat för det israelitiska folkets hela liv och mening.²³

Den Jerusalemitiska Talmud eller *Talmud-Yerushalmi* (y.) sammanställdes sannolikt i Tiberias ca 400 v.t. Den Babyloniska Talmud, *Talmud-Bavli* (b.) hade en längre tillkomstprocess som avslutades ca 650 v.t.

Talmud kan liknas vid ett arkiv som förvarar den judiska kulturens allomfattande idélära och sedvänjor. Därför är Talmud även en instruerande facklitteratur.²⁴ Talmud är inte att anse enbart som en lagbok i juridiska och akademiska mått, det är en teologisk och religiös urkund. Ur ett historiekritiskt perspektiv är Talmud inte alltid en tillförlitlig källa över faktiska händelser, berättelserna redogör snarare för rabbinernas idéer för den drömvärld som de önskade skapa i verkligheten. Som forskningsunderlag fungerar texterna som förmedlare av olika exempel på hur den rabbinska judiska traditionens ideologiska och teoretiska utveckling har tagit sig uttryck genom tiderna.²⁵ Det finns helt enkelt inte en enhetlig lag i Talmud. Vad en rabbi hävdar kan debatteras i nästkommande stycke, motsägas i ett annat kapitel, eller omtolkas i en bok författad några hundra år senare. Talmud är inte systematisk och fastslår inte slutgiltiga svar eller lösningar på problem. Utläggningarna mynnar ofta ut i långsökta

²² Judith R. Baskin & Kenneth Seeskin (red.), *The Cambridge Guide to Jewish History, Religion and Culture* (Cambridge: University Press. 2010), 66.

²³ Barry W. Holtz (red.), *Back to the Sources: Reading the Classic Jewish Texts* (New York: Summit Books, 1984), 130–131.

²⁴ Karin H. Zetterholm. *Inte i Himlen! text, tradition och tillämpning i judisk tradition* (Lund: Arcus, 2008), 56.

²⁵ Zetterholm, *Inte i Himlen*, 70.

resonemang vilket resulterar i att diskussioner om ett specifikt ämne inte alltid återfinns där man förväntar sig det. Hesekiel diskuteras t.ex. i ett avsnitt om högtiden *Shavuot*.²⁶

Majoriteten av kommentarerna gällande Hesekiel återfinns i traktat Hagigah 13 i den andra ordningen av *Seder Moed*. Avsnittet behandlar halakhiska riktlinjer för högtid och helgdagar. Hagigah 13 kommer att utgöra min primärkälla, även om jag i en fråga gällande Haftarah även kommer beröra Mishnah Megillah.²⁷

För citat och referenser använder jag *The Babylonian Talmud, Complete Soncino English Translation* (1935–1952).²⁸ Vid en jämförande läsning visade det sig att denna utgåva skiljde sig något ifrån *Koren Talmud* och *William Davidson Talmud*, visst textmaterial återges på olika ställen i traktatet och det var problematiskt att avgöra vilken version som var brukligast att använda mig av för mitt syfte och uppgift. Min utgåva av Soncino Talmud saknar numrerade styckesindelningar och flera mindre verser verkar ha sammanfogats till en löpande text. Jag har uppdelat traktatet i kortare stycken utifrån hur verserna benämns i mina sekundärkällor. Detta för att skapa en spårbarhet i mitt arbete och ge en källredovisning som harmoniserar med sekundärkällornas terminologi. Jag refererar till Talmud utifrån modellen: *b. Hag. 13a:8 = Talmud-Bavli. Traktat Hagigah. Kapitel 13a: Stycke 8*. Den aktuella texten från Talmud infogas även som blockcitat i det avsnitt som analyserar källmaterialet i fråga.

I denna uppsats är samtliga bibelcitат hämtade från NRSV²⁹ om inte annat anges.

Om hebreiska ord eller fraser inte specificeras av en referens eller hänvisning till lexikon så är det fråga om en egen översättning.

För transkriberad hebreisk text använder jag mig av *SBL, general purpose style*, syftet är att skapa en läsbar text för den läsare som saknar hebreisk läsförståelse.

²⁶ Adin Steinsaltz. *The Essential Talmud* (New Milford: Maggid Books, 2010), 157.

²⁷ Steinsaltz, *The Essential*, 157.

²⁸ Isidore Epstein (red.), *The Babylonian Talmud: Complete Soncino English Translation* (London: Soncino Press, 1935–1952).

²⁹ *The Holy Bible Containing the Old and New Testaments: New Revised Standard Version* (New York: Oxford University Press), 2006.

5 ANALYS

5.1 HESEKIEL

För att ta reda på när Talmud omtalar, åsyftar eller refererar Hesekiel så måste först ett nyckelbegrepp redas ut och klargöras. Termen *Merkavah* eller den engelska översättningen *the Work of the Chariot* är den vanligast förekommande Hesekiel-referensen i Talmud (och rabbinisk litteratur i allmänhet).³⁰ Ordet *Merkavah* (מְרָכָבָה) betyder *vagn* och/eller *stridsvagn*. I 2 Kung 5:21 och Gen 41:43 används *Merkavah* syftande på en *ceremonivagn*. I 1 Krön 28:18 har en *Merkavah* inkluderats i Tempel-interiören.³¹ För att finna *Merkavahn* i Hesekiel behöver vi reda ut vad som framträder i Hesekiels vision utifrån följande verser:

“In the middle of it was something like four living creatures. This was their appearance: they were of human form. Each had four faces, and each of them had four wings” (Ezek 1:5–6 NRSV).

Ut ur de besljöjande mörka molnen och de bländande ljusstrålarna av hashmal anländer fyra människolika entiteter vilka benämns som *hayyowt* (חַיּוֹת) *de levande varelserna*.³²

“As I looked at the living creatures, I saw a wheel on the earth beside the living creatures, one for each of the four of them. As for the appearance of the wheels and their construction: their appearance was like the gleaming of beryl; and the four had the same form, their construction being something like a wheel within a wheel” (Ezek 1:15–16 NRSV).

Hesekiel upptäcker en hjulkonstruktion. De fyra *ofanim* (אוֹפָנִים) *hjulen* är utformade som “ett hjul i ett hjul.”³³

“And above the dome over their heads there was something like a throne, in appearance like sapphire; and seated above the likeness of a throne was something that seemed like a human form” (Ezek 1:26 NRSV).

³⁰ Schäfer, *The Origins*, 2017.

³¹ Jackie A. Nuedede. *NIDOTTE* 3:1109–110.

³² Terry L. Brensinger. *NIDOTTE* 2:108.

³³ Block, *The Book*, 100.

Hesekiel använder varken ordet *Merkavah* (מְרֻכָּבָה) eller *rekeb* (רֶכֶב) för att omtala någonting som en *vagn*.³⁴ När Hesekiel talar om *vagnen* används konsekvent ordet *kisse* (כִּסֵּא) som betyder *tron* eller *högsäte*.³⁵ Det finns ingen vagn i Hesekiel. Trots det så använder rabbinerna sig uteslutande av ordet *Merkavah* när de syftar på visionen i Hes 1, som beskriver (men inte benämner) *gudstronen* och *hjulen* som en *vagn*.³⁶ Utifrån vetskapen av att det är Hes 1 som åsyftas genom benämningen *Merkavah*, eller *the Work of the Chariot* så fylls listan med Hesekielreferenser i Talmud avsevärt och i Hagigah 13a är det tätt mellan dem.

Den andra termen som diskuteras frekvent i Hagigah 13a är *hashmal* och roten till ordets ursprung återfinns i Hes 1.

“As I looked, a stormy wind came out of the north: a great cloud with brightness around it and fire flashing forth continually, and in the middle of the fire, something like gleaming [hashmal] amber” (Ezek 1:4 NRSV).

I Hesekiels kallelsevision kommer en virvelvind och ett stort mullrande moln in över himlen mot Hesekiel. Profeten bländas av skarpa blixtrar och eldsflammor som omger ett kraftigt ljus av någonting som beskrivs som färgen/utseendet av *hashmal* (חֲשָׁמַל) ordets egentliga mening och betydelse är okänt. *Hashmal* förklaras som någon sorts glödande och metallisk substans, (Jastrow föreslår *galenit*, ett naturmineral som även kallas *blyglans*).³⁷ En vanlig översättning av *hashmal* är *bärnsten*, då ordets ursprung kan härröra från akkadiskans *elmeshu*, *bärnsten*. *Hashmals* egenskaper beskrivs i Hes 1:27: חֲשָׁמַל כְּעֵין חֲשָׁמַל וְאֵרָא אֶשׁ כְּמִרְאֵה־זֶהָר “Och jag såg någonting, som om det var färgat av *hashmal*, med eldens utseende.” I Hes 8:2: כְּמִרְאֵה־זֶהָר כְּעֵין חֲשָׁמַל “Som utseendet av ett skarpt strålande ljussken, likt färgen av *hashmal*.”³⁸ Ordet är unikt för Hesekiel och förekommer inte någonstans i HB bortsett från de tre tillfällen som *hashmal* står skrivet³⁹ i Hesekiel.⁴⁰ Utifrån Hes 1:27 är roten till *hashmal* sprunget direkt ur den människolika gudsgestaltens kroppsliga mittcentra.

³⁴ Ordet *rikbah* (רֶכֶבָה) förekommer vid ett tillfälle i Hes 27:20 i betydelsen *ridande*.

³⁵ I, Cornelius. *NIDOTTE* 2:672.

³⁶ Schäfer, *The Origins*, 178.

³⁷ Jastrow, *A Dictionary*, 511.

³⁸ John C. Collins. *NIDOTTE* 2:316.

³⁹ Två ggr. i Hes 1 och en gång i Hes 8:2.

⁴⁰ Paul M. Joyce. *Ezekiel a Commentary* (New York: T & T Clark, 2009 [2007]), 68.

“Upward from what appeared like the loins I saw something like gleaming *hashmal*” (Ezek 1:27 NRSV).

Hashmal är en nyckelterm i Hesekiels gestaltning av Gud.⁴¹ Utifrån *hashmals* svårdefinierade och mystiska egenskaper, har ordet fått betydelsen *elektricitet* på modern hebreiska.⁴²

Nu lämnar jag Hes 1 för en stund för vi behöver ha kännedom om ytterligare ett kapitel i Hesekiel innan analysen kan bege sig in i Talmud för att undersöka hur Hesekiel omtalas i traktat Hagigah 13a.

Hes 16 kan vara den mest kontroversiella texten i hela Bibeln. Sällan har vi hört en präst använda ett sådant grovt språk eller brutit mot så många sakrala tabun. Vi har inte läst om Jerusalem i liknelsen av en naken, barnamördande och sexuellt utlevande hora. Vi glömmer även att textens talare inte är Hesekiel. Det är Guds ord som genljuder igenom berättelsen.⁴³ En Gud som kommer ner för att proklamera: “Therefore, O whore, hear the word of the Lord!” (Ezek 16:35 NRSV).

Den hebreiska texten är långt grövre i sitt språk än de ordval som används i de svenska översättningar som jag har undersökt. Ordet *zanah* (זָנָה) *hora*, används 93 ggr totalt i Bibeln, varav 21 av dessa tillfällen återfinns i Hes 16 och då i deskriptiv mening av Jerusalem. Ordets innebörd förstärks ytterligare av handlingens ingående skildringar och allegorier. *Zanah* används som ett ledord genom den Masoretiska texten.⁴⁴ Ordet slår an som en rytmiskt och repetitiv markör på berättelsens ton och tillåter inte läsaren att missta sig gällande omfattningen av den orenhet och synd som förmedlas.

Guds vrede och Guds dom är gränslös i Hesekiels tappning. Det finns bokstavligen ingen nåd i Hesekiel och kapitel 16 är ett målande exempel på detta. Ordet *salah* (סָלַח) *förlåta/förlåtelse*, förekommer inte någonstans i texten. Formuleringen *bekapperi* (בְּכַפְּרִי) i Hes 16:63 betyder *när jag försonar/gottgör*, uttrycket brukas igen i Hes 40–48.⁴⁵ Verbets infinita tempusform förlägger konsekvent förlåtelsen till en ospecifik framtid. I Hesekiels kontextuella här och nu

⁴¹ Sweeney, *The Problem*, 19.

⁴² Joyce, *Ezekiel*, 68.

⁴³ Block, *The Book*, 462.

⁴⁴ Block, *The Book*, 465.

⁴⁵ Joyce, *Ezekiel*, 135.

lyser nådens utdelning således med sin frånvaro. Hesekiel låter inte läsaren få se skymten av den Gudskärlek som så ofta i HB brukar kännetecknas av orden *chesed* (חֶסֶד) *trofast/from* och *ahava* (אַהֲבָה) *älskande/kärleksfull*. Dessa ord används aldrig i konstruktus för att beskriva YHWHs egenskaper i Hesekiel.⁴⁶

5.2 TALMUD

Mishnah, *recitation/upprepning*, utgör grunden till Talmuds struktur.⁴⁷ Den judiska traditionens vise män infogade sina kommentarer som tolkade och resonerade med *Mishnah*. Denna kommentarstradition fick namnet *Talmud* (hebr.) och *Gemarah* (aram.) i översatt betydelse: *att lära sig/att studera*.⁴⁸ Talmud är ett kollage av texter som replikerar till föregående generationers kommentarer av innehållet i den centrala *Mishnah*. Traktaterna är organiserade efter ämnesområde och bygger tillsammans ett omfattande uppslagsverk.⁴⁹

Denna analys tar sin utgångspunkt från traktaterna *Mishnah* och *Gemarah* i *b. Hag.* 11b som lägger grunden för den följande diskussionen i *b. Hag.* 13a.

Mishnah: The [subject of] forbidden relations may not be expounded in the presence of three, nor the Work of Creation in the presence of two, nor [the Work of] the Chariot in the presence of one, unless he is a sage and understands of his own knowledge. Whosoever speculates upon four things, a pity for him! He is as though he had not come into the world, [to wit], what is above, what is beneath, what before, what after. And whosoever takes no thought for the honour of his Maker, it were a mercy if he had not come into the world (*m. Hag.* 11b:6–7).

Gemara: You say at first: nor [the Work of] the Chariot in the presence of one; and then you say: unless he is a Sage and understands of his own knowledge! — this is the meaning: the forbidden relations may not be expounded to three, nor the Work of Creation to two, nor [the Work of] the Chariot to one, unless he is a Sage and understands of his own knowledge (*g. Hag.* 11b:8–9).

b. Hag. 11b–15a utgörs av ett resonemang över de bibeltexter som anses ha ett esoteriskt innehåll med information om det gudomliga. Utöver Hes 1 som avslöjar hemligheterna om *Merkavahn*, listar *m. Hag.* 11b:6–7 även Lev 18 som innehåller information över hur

⁴⁶ Joyce, *Ezekiel*, 28.

⁴⁷ Holtz, *Back to*, 131–132.

⁴⁸ Zetterholm, *Inte i Himlen*, 54.

⁴⁹ Zetterholm, *Inte i Himlen*, 57.

människan kan skapa liv, samt Gen 1 som delger kunskap om hur Gud skapat universum med ordet.⁵⁰

Who rideth upon the heaven as thy help. And darkness and cloud and thick darkness surround Him, for it is said: He made darkness His hiding-place, His pavilion round about Him, darkness of waters, thick clouds of skies. But is there any darkness before Heaven? For behold it is written: He revealeth the deep and secret things; He knoweth, what is in the darkness, and the light dwelleth with Him. — There is no contradiction: the one [verse] refers to the inner chambers, the other to the outer chambers. And R. Aha b. Jacob said: There is still another Heaven above the heads of the living creatures, for it is written: And over the heads of the living creatures there was a likeness of a firmament, like the colour of the terrible ice, stretched forth over their heads above (*b. Hag.* 12b:15–13a:1).

Ovanstående citat fungerar som tonsättare för ämnesområdet i *b. Hag.* 13a. Utifrån ordval och uttrycksform ger traktatet ingen antydning av att rabbinerna ansåg det som problematiskt att skildra eller återge Hesekiels text och bildspråk. Utsagan beskriver Talmuds tolkning av *Aravot*, det teologiska konceptet av de sju himlarna. I citatet framställs den högsta himmelska sfären och platsen för YHWHs Tron.⁵¹ Jag ser inte hur *b. Hag.* 12b:5–13a:1 harmoniserar med stadgan i *m. Hag.* 11b:6 “Nor may one expound by oneself the Design of the Divine Chariot.” En redogörelse för kosmologin av de sju himlarna är vad “expound oneself the design of the *Merkavah*” innebär i praktiken.⁵²

5.2.1 Vad lyfter de rabbinska källorna fram som problematiskt med Hesekiel?

För att reda ut vad som anses vara problemet med Hesekiel tar jag hjälp av *b. Hag.* 13a:11. Frågan som ställs där är vill veta om det finns ett förbud mot Hesekiel, vilket korresponderar med frågeställningen för min undersökning.

But may one expound [the mysteries of] Hashmal? For behold there was once a child who expounded [the mysteries of] Hashmal, and a fire went forth and consumed him! — [The case of] the child is different, for he had not reached the [fitting] age (*b. Hag.* 13a:11).

I Traktatet utfärdas en implicit varning gällande faran med *Merkavah*studier. Hes 1 omtalas inte i traktatet men vi vet att Hesekiel är den enda texten i HB som innehåller ordet *hashmal*.

⁵⁰ Sweeney, *The Problem*, 17.

⁵¹ Schäfer, *The Origins*, 223.

⁵² Geels, *Judisk mystik*, 23.

Varningen i *b. Hag.* 13a:11 förmedlas genom att hänvisa till en legend om en pojke som brändes ihjäl när han läste Hesekiel (legenden kommer att redogöras för senare). För att belysa berättelsens sensmoral hänvisar texten till utsagan i Gemarah, "pojken tid var inte inne för detta studie än." Resonemanget mellan Mishnah och Gemarah landar i slutsatsen: "Nor may one teach the Divine Chariot to one, unless that student was wise and understands on his own."⁵³

En summering av informationen från traktaterna bekräftar följande: Det fanns någon sorts studietradition kopplad till läsningen av Hes 1, vilken betecknas som *Merkavah* eller *Expound on the Chariot*. För att lära sig denna hemliga kunskap måste man vara klok nog att själv begripa sin egen kunskap. Eftersom man inte får studera Hesekiel i ensamhet, innebär detta i praktiken att läran om *Merkavahn* var förbjuden. Om det inte hade varit för slutkommentaren i *b. Hag.* 11b:6 "om han inte är tillräckligt klok..." vilket insinuerar att det finns en möjlighet att kunna studera *Merkavahn*.⁵⁴

Nu är min fråga inte längre OM man får studera *Merkavahn*, utan NÄR. Eleazars kommentar i närliggande *b. Hag.* 13a:7 kanske kan tillföra klarhet, då traktatet adresserar åldersfrågan.

R. Johanan said to R. Eleazar: Come, I will instruct you in the 'Work of the Chariot'. He replied: I am not old enough. When he was old enough, R. Johanan died. R. Assi [then] said to him: Come, I will instruct you in the "Work of the Chariot'. He replied: Had I been worthy, I should have been instructed by R. Johanan, your master (*b. Hag.* 13a:7).

Vid två tillfällen blev R. Eleazar ben-Hyrcanus erbjuden att få lära sig *Merkavahns* hemligheter. R. Eliezer avstod detta med skälet: "I am not old enough."⁵⁵ Av Eleazars anledning till att avstå från studierna framträder en av egenskaperna som krävs av en *Merkavah*student. För att studera Hesekiel krävs att läsaren är av en väl ansenlig ålder.⁵⁶ Eleazars andra anledning antyder att Hesekiel betraktades som en vördad skrift, eftersom Eleazar inte ansåg sig vara värdig nog för att studera djupet av budskapet.

⁵³ *b. Hag.* 11b:9.

⁵⁴ Schäfer, *The Origins*, 228.

⁵⁵ *b. Hag.* 13a:7.

⁵⁶ Sweeney, *The Problem*, 18.

I *b. Hag.* 13a:6 listar R. Amimi upp fem egenskaper som han anser krävs av någon som man får tala om hemligheterna i Hesekiel inför.

R. Amimi said: The mysteries of the Torah may be transmitted only to one who possesses five attributes, [namely], The captain of fifty, and the man of rank, and the counsellor, and the cunning charmer, and the skillful enchanter. R. Ammi further said: The teachings of the Torah are not to be transmitted to an idolater, for it is said: He hath not dealt so with any nation; and as for His ordinances, they have not known them (*b. Hag.* 13a:6).

R. Amimi citerar Jesaja 3 men de kriterier som anges är något vaga även om det går att tolka egenskaperna som: "En man på 50 år som har en djup livserfarenhet och är en medlem av det stora rabbiniska rådet, *Sanhedrin* eller den rabbiniska domstolen *Beth Din*."⁵⁷

Av den sammanlagda informationen hittills så ser det ut som att Hesekiel verkar ha ansetts som en mycket svårbegriplig, problematisk och potentiellt farlig text. Den bakomliggande anledningen till detta definieras hittills av gåtfulla och vaga antydningar. Utsagorna skapar i detta läge därför fler frågor än konkreta svar. *b. Hag.* 13a:11 gör gällande att Hesekiel inte bör läsas/studeras p.g.a. riskerna. Enligt Mishnah och Gemarah kan det finnas en möjlighet att fördjupa sig i merkavahstudier, vid rätt tillfälle. De traktater som berör åldersfrågan och merkavahstudier bekräftar detta. Enligt R. Eleazars berättelse så existerar det en rätt tidpunkt för att läsa Hesekiel. I *b. Hag.* 13a:7 står det att det aldrig blev rätt tid för [en så vis och väl ansedd man som R. Eleazar]. Enligt R. Amimi får man tala om Hesekiel inför en medlem i det rabbiniska rådet som är 50 år gammal. Vilket antyder de exceptionellt goda kvaliteterna som krävs av någon som, utifrån *b. Hag.* 13a:13, inte vill riskera att brinna upp genom att läsa Hes 1.⁵⁸

The Rabbis taught: There was once a child who was reading at his teacher's house the Book of Ezekiel, and he apprehended what Hashmal was, whereupon a fire went forth from Hashmal and consumed him. So they sought to suppress the Book of Ezekiel, but Hananiah b. Hezekiah said to them: If he was a Sage, all are Sages! (*b. Hag.* 13a:13).

I förhållande till den tragedi som utspelas i *b. Hag.* 13a:13 och i motsats till det hysch-hysch som ämnet hanterats med så ger R. Hananiah skenet av en avdramatiserande attityd till Hesekiel igenom uttalandet: "If he was a Sage, all are Sages!" Citatet kan tolkas i betydelsen:

⁵⁷ Epstein, *The Babylonian Talmud, Mas. Chagigah* 13a, notes: 22, 25, 28, 29.

⁵⁸ Schäfer, *The Origins*, 225.

“Om en [ung/obildad] pojke är vis nog att förstå sig på [Hesekiel] så är vi alla det.” Den berättelse som föranleder Hananiahs replik utgör däremot en synnerligen olycksbådande varning. Det finns inte bara “ett problem” med Hesekiel, *b. Hag.* 13a:13 hävdar att läsningen av Hesekiel är förenlig med att utsätta sig för en direkt livsfara. Vi måste därför utreda denna utsaga närmare.⁵⁹ Eleven befinner sig i sin lärares hus, nyfikenheten tar över i ett obevakat ögonblick. Istället för att vänta på lärarens undervisning läser eleven texten. Han förstår sig på den inneboende naturen av ordet (חֲשָׁמַל) *hashmal* och bränns därför till döds när flammorna av *hashmal* slår upp ur texten. Därför önskade de högt uppsatta rabbinerna gömma undan boken Hesekiel. R. Hananiah ben Hezekiah satte sig emot detta med argumentet, “If he was a Sage, all are Sages!” Berättelsen i Hes 1 ansågs förmedla en avancerad information om det gudomliga, som inte var till för alla eller borde studeras av vem som helst. Läsaren som saknade vishet att förvalta och hantera kunskapen i Hesekiel riskerade att få sätta livet till.⁶⁰ Här finns det ett tydligt angivet problem som måste undersökas djupare.

I *b. Hag.* 13b:1 gör R. Judah ha-Nasi en grammatisk och exegetisk tolkning av *hashmal*.

What does [the word] Hashmal mean? - Rab Judah said: Living creatures speaking fire. [*hashmal* is explained as an abbreviation of the phrase *hayyot esh memallelot*]. In a Baraitha it is taught: [Hashmal means], At times they are silent, at times they speak. When the utterance goes forth from the mouth of the Holy One, blessed be He, they are silent, and when the utterance goes not forth from the mouth of the Holy One, blessed be He, they speak (*b. Hag.* 13b:1).

Hashmal kan därför anspela direkt på Guds röst. En *baraita*⁶¹ härleder termen dels till ljudet av den absoluta tystnaden i profeten Elias möte med Gud.⁶²

and after the earthquake a fire, but the Lord was not in the fire; and after the fire a sound of sheer silence. When Elijah heard it, he wrapped his face in his mantle and went out and stood at the entrance of the cave. Then there came a voice to him that said, “What are you doing here, Elijah?” (1 King 19:12–13 NRSV).

⁵⁹ Sweeney, *The Problem*, 20.

⁶⁰ Sweeney, *The Problem*, 13–14.

⁶¹ *Baraita* = Tannaitiskt textmaterial ofta i form av folksägner. Zetterholm, *Inte i Himlen*, 57.

⁶² Sweeney, *The Problem*, 21.

R. Judahs första förklaring i *b. Hag* 13b:1 ligger kanske närmare en förklaring av legenden om pojken och elden. R. Judah skapar akronymen *hashmal* (חֶשְׁמַל) av den första stavelsen från varje ord i meningen *hayyot esh memallelot*, (הַיּוֹת אֵשׁ מִמְלֵלוֹת). Orden kan utläsas i ordningsföljden, *de levande varelsernas talande eld*.⁶³ Om vi sätter den talande elden, d.v.s. *hashmal* i relation med Deut 5:25–26 och med *de levande varelserna* i Hes 1 så klarnar bilden något.

So now why should we die? For this great fire will consume us; if we hear the voice of the Lord our God any longer, we shall die. For who is there of all flesh that has heard the voice of the living God speaking out of fire, as we have, and remained alive? (Deut 5:25–26 NRSV).

Om rabbinerna ansåg att Hesekiel innehöll Guds röst i form av *hashmal*, samt att om detta ord yttrades utifrån förståelsen av att detta var Guds ord, så medförde detta att Guds röst hördes. Vi kan ta för givet att rabbinerna var medvetna av konsekvenserna med att höra Guds röst enligt Deut 5:25; som klargör att ingen människa har hört Guds röst med livet i behåll. Detta perspektiv åskådliggör proportionerna av problemet med Hesekiel som rabbinerna avhandlar i Talmud. Sweeney ställer frågan, vem kan verkligen anse sig vara beredd och redo att till fullo höra och förstå den allomfattande dimensionen av Guds talade ord?⁶⁴ Utifrån tolkningsuppfattningen av *hashmal* som Guds röst och den medförande risken att boken Hesekiel kunde skada läsaren ser jag två nya perspektiv. Rabbinerna kan ha önskat gömma undan Hesekiel för att rädda liv. Hesekiel kan av samma anledning heller inte ha ansetts som en ohelig text, eftersom rabbinerna var övertygade om att Guds egen röst stod skriven i boken. I *b. Hag*. 13a:10 försöker rabbinerna enas om vilka delar av Hesekiel som behandlar läran om *Merkavahn* och därigenom fastställa vilka specifika kapitel och stycken som är att anse som problematiska.

An objection was raised: How far does [the portion of] the ‘Work of the Chariot’ extend? Rabbi said: As far as the second And I saw. R. Isaac said: As far as Hashmal — As far as ‘I saw’ may be taught; thenceforward, [only] the heads of chapters may be transmitted. Some, however, say: As far as ‘I saw’, the heads of chapters may be transmitted; thenceforward, if he is a Sage able to speculate by himself, Yes; if not, No (*b. Hag*. 13a:10).

⁶³ Sweeney, *The Problem*, 21.

⁶⁴ Sweeney, *The Problem*, 21.

Enligt det första alternativet omfattar *Merkavahn* i princip hela Hes 1:1–1:28, det som blir kvar av Hes 1 om vi stryker all text fram till det andra “and I saw”, är frasen: “I fell on my face, and I heard the voice of someone speaking” (Ezek 1:28 NRSV). R. Isaac föreslår att det endast är ordet *hashmal* som berör *Merkavahn* därför kan resten av texten studeras. Ett förslag lyfts även om att versernas överskrifter eventuellt kan användas vid studier och recitation utan några förbehåll. Traktatet tar slut utan att någon överenskommelse upprättas över vad som bör gälla, rabbinerna lämnar över frågaren till läsaren i den avslutande meningen: “den som är vis nog kan spekulera i frågan själv och den som inte är vis bör låta bli.”

5.2.2 Efterföljs de Talmudiska föreskrifterna?

I *b. Hag.* 13a:8–9 behandlas Hesekiel i sammanhang med världsliga ting som utgör sådant som bör döljas under kläder. Traktatet implicerar att hela Hes 1 faller in under detta ämne. Enligt R. Abbahu ska kunskapen om *the Work of Creation* d.v.s. den sexuella akten (Lev 18 och Gen 1) förvaras under tungan likt söt mjölk och honung. Saker som är sötare än mjölk och honung *the Work of the Chariot* (Hes 1) ska skylas lika noggrant som en naken kropp. Abbahus kommentar: “saker som är sötare än mjölk och honung” ger skenet av att Hes 1 betraktades med en striktare tabu än sex och nakenhet.

R. Joseph was studying the ‘Work of the Chariot’; the elders of Pumbeditha were studying the ‘Work of Creation. The latter said to the former: Let the master teach us the ‘Work of the Chariot’. He replied: Teach me the ‘Work of Creation’. After they had taught him, they said to him: Let the master instruct us in the ‘Work of the Chariot’. He replied: We have learnt concerning it: Honey and milk are under thy tongue. The things that are sweeter than honey and milk should be under thy tongue. R. Abbahu said: [It is inferred] from this verse: The lambs [Ke-basim] will be for thy clothing. The things which are the mystery [Kibshono] of the world should be under thy clothing. They [then] said to him: We have already studied therein as far as, And He said unto me: ‘Son of man’. He replied: This is the very [portion of the] ‘Work of the Chariot’ (*b. Hag.* 13a:8–9).

Rabbinerna i den babyloniska akademien Pumbeditha använder argumentet att de redan har läst Hes 1 för att få R. Abbahu att lära ut om *Merkavahns* hemligheter. R. Abbahu replikerar: “då har ni redan studerat allt som finns att läsa om ämnet” [vilket innebär att de inte borde vara i behov av hans expertis.]⁶⁵ Det rör sig naturligtvis om en ironisk pik, rabbinerna bevisar att de har läst Hesekiel men de har inte förstått hur läran om *Merkavahn* ska uppfattas. De

⁶⁵ Sweeney, *The Problem*, 18–19.

behöver därför R. Abbahus hjälp med att tolka textinnehållet, han genomskådar deras motiv och lär dem en läxa.

Hesekiel bör döljas lika omsorgsfullt som man skyler en naken kropp med kläder. Att Hesekiel omtalas under förbjudna sexuella relationer menar Schäfer handlar om en rabbinsk uppmaning till eleverna att inte låta sin nyfikenhet ta sig allt för stora friheter i deras exegetiska tolkningar. Anledningen var att värna om Guds heder och integritet i de himmelska domänerna. Rabbinerna upprättar ett (som Schäfer uttrycker det) ”teologiskt staket runt Hesekiel.”⁶⁶

I en diskussion om överträdelser av normer gällande sex och nakenhet, hade jag nog förväntat mig att Hes 16 skulle omtalas i högre utsträckning, med tanke på att det är den mest sexuellt explicita texten i Tanakh.⁶⁷ Med bakgrund i *b. Hag.* 13a:11–12 så är det inte självklart att rabbinernas motiv till att dölja Hesekiel var grundade i de sedlighetslagar som berättelsen kan ha ansetts göra intrång på eller bryta emot. Hes 1 är det kapitel som debatteras mest frekvent och inte Hes 16.⁶⁸

Rab Judah said: That man be remembered for blessing, namely, Hananiah b. Hezekiah: but for him, the Book of Ezekiel would have been withdrawn, for its words contradict the words of the Torah. What did he do? Three hundred garab of oil were brought up to him, and he sat in an upper chamber and expounded it (*b. Hag.* 13a:12).

Agendan att dölja Hesekiel förstärks ytterligare i *b. Hag.* 13a:12 som klargör att om det inte hade varit för att R. Hananiah tog Hesekiel i försvar, så skulle boken ha uteslutits ur kanon och gömts undan. Skälet till att Hes 1 skulle gömmas och glömmas enligt kommentaren i *b. Hag.* 13a:9 var: “This is the very [portion of the] ‘Work of the Chariot’.”

Traktaten belyser en viss praxis gällande attityden till Hesekiel, men det saknas fortfarande tydligt angivna direktiv. Därför lämnar jag Hagigah för en undersökning av Mishna Megillah 4:10 som behandlar riktlinjerna för Torah och Haftarahläsningen i synagogan.

Mishnah. The incident of Reuben is read in synagogue but not translated. The story of Tamar is read and translated. The first account of the incident of the golden calf is both read and translated, the second is read but not translated. The blessing of the Priests is read but not

⁶⁶ Schäfer, *The Origins*, 185.

⁶⁷ Block, *The Book*, 462.

⁶⁸ Sweeney, *The Problem*, 19.

translated. The stories of David and Amnon are read but not translated. The portion of the Chariot is not read as a Haftarah, but R. Judah permits this. R. Eleazar says: the portion, ‘make known to Jerusalem’, is not read as a Haftarah (*m. Meg.* 4:10).

Texten i *m. Meg.* 4:10 slår fast att Torahläsningen i synagogan inte får avslutas med en Haftarah innehållande motivet av *Merkavahn*. R. Judah tillåter dock högläsning av Hes 1, vilket motsäger att ett konsekvent direktiv angående Hes 1 etableras av utsagan. Traktatet fastslår även att en Haftarah inte får innehålla frasen “make known to Jerusalem [her abominations]” (Ezek 16:2 NRSV). Det är tydligt att Rabbi Eliezer inte såg det som önskvärt att Hes 16 högläses i synagogan.⁶⁹ Språkbruket i Hes 16 är oerhört grovt och det kan sägas vara förståeligt varför rabbinerna inte önskade höra ordet hora, eka ut i synagogan 21 ggr under en gudstjänst.

b. Meg. 25b:9 innehåller en berättelse som ser ut att vittna om en händelse där en man ska ha trotsat påbudet i *m. Meg.* 4:10 och högläst Hes 16:2 i synagogan framför R. Eleazar.

Therefore we are told [that this is no objection]. The passage commencing ‘Make known to Jerusalem her abominations’ is both read and translated. Certainly! — This is stated to exclude the view of R. Eleazar, as it has been taught: ‘On one occasion a man read in the presence of R. Eleazar ‘Make known to Jerusalem her abominations’. He said to him, While you are investigating the abominations of Jerusalem, go and investigate the abominations of your own mother. Inquiries were made into his birth, and he was found to be illegitimate (*b. Meg.* 25b:9).

R. Eleazar replikerar: “While you are investigating the abominations of Jerusalem, go and investigate the abominations of your own mother.” Efter en närmare undersökning av faderskapet påvisades det att mannen var en oäkting och därigenom fanns det tvivel gällande hans judiska härkomst. Sensmoralen är att ingen sann jude frivilligt tar de orden om Jerusalem i sin mun.

I synagogans liturgiska rit för helger och högtidsdagar är högläsning ur en av profettexterna den avrundande markören av Torahläsningen. Det hebreiska ordet *Haftarah* betyder i översättning, *avsked, att lämna, ta ledigt*.⁷⁰ Innehållet i profettexten harmoniserar med veckans Torahläsning. Den historiska bakgrunden för Haftarah finns inte tydligt belagd och är därför svår att redogöra för. En skäligt vedertagen teori är att sedvänjan uppkom i ett resultat

⁶⁹ Schäfer, *The Origins*, 179.

⁷⁰ Jastrow, *A Dictionary*, 360.

av konflikten mellan judar och samarier vid slutet av den andra tempelperioden.

Haftarahläsningen kan ha etablerats som ett ställningstagande för att markera den judiska uppfattningen av profetböckerna som heliga, en åsikt som samarierna inte delade.⁷¹ I *Artscroll Siddur* (1990) spåras Haftarahläsningen till tiden för Antiochos IV (ca 215–164 f.v.t.) styre över Israel. Antiochos IV förbjöd Torahläsningen och judarna började då istället att läsa profettexterna som inte var belagda med kungens förbud.⁷²

Då flera direktiv starkt avråder ifrån att högläsa Hes 1 och 16 i synagogans gudstjänst kan man undra hur det ser ut med detta idag. Utifrån en indexgranskning i Hertz Chumash – *The Pentateuch & Haftorahs* (1930) så högläses 15 kapitel ur Hesekiel som Haftarah i Synagogan vid 11 högtider. Hes 16 förekommer inte.⁷³ Det gör däremot Hes 1 som läses första dagen av veckofesten Shavuot. *Hertz Haftorah* har en infogad kommentar från Rashi (1040–1105) angående Hes 1:27, som lyder: “One is not allowed to reflect on this verse...”⁷⁴

Det råder kraftigt motsatta uppfattningar som leder till en otydlighet i Talmud gällande klara direktiv om Hes 1 och *Merkavahn* får läsas eller är förbjuden som Haftarah. *m. Meg* 4:10 illustrerar denna polemik genom att texten redovisar för de båda positionerna i frågan utifrån R. Eleazars och R. Judahs förhållningssätt.⁷⁵

Utsagan i *b. Hag.* 13a:8–9 bevisar att Hesekiel studerades men även att rabbiner höll på restriktionerna gällande att inte lära ut *Merkavahns* hemligheter. Den mystiska kunskapen om *Merkavahn* skulle hållas dold och inte delges till alla. Rabbinerna antyder att det var likställt med direkt livsfara att se lättsinnigt på Hes 1. R. Hananiah menade att problemet inte ligger i texten utan i läsarens tolkning av Hesekiel. Kommentaren i *b. Hag.* 13a:12 “Hananiah b. Hezekiah said to them: If he was a Sage, all are Sages!” anspelar på att det inte är själva

⁷¹ Shinan Avigdor. “The Bible in the Synagogue.” In *The Jewish Study Bible. Oxford Biblical Studies Online*, <http://www.oxfordbiblicalstudies.com/article/book/obso-9780195297515/obso-9780195297515-div1-1092> (accessed 16-Oct-2020).

⁷² Nosson Sherman & Meir Zlotowitz (red.), *The complete Artscroll Siddur: Weekday/Sabbath/Festival: A New Translation and Anthologized Commentary*, 3rd ed. (Brooklyn, N.Y: Mesorah Publications Ltd, 1990), 445.

⁷³ Joseph H. Hertz. *The Pentateuch and Haftorahs*. (Oxford: Oxford University Press, 1930), 178, 244, 350, 494, 511, 528, 979, 999, 1001, 1015, 1027–1031, 1031.

⁷⁴ Hertz, *The Pentateuch*, 1031.

⁷⁵ Schäfer, *The Origins*, 179–180.

läsningen av Hesekiel i som är riskabelt.⁷⁶ Frågan handlar om huruvida personen är redo att uttyda och förvalta kunskapen gällande den gudomliga entiteten som förmedlas i Hesekiel. Barnet var inte redo för denna kunskap även om han förstod en stor del, men en person med så väl ansedda karaktärsdrag som en översterabbin borde besitta den grundläggande förförståelsen och därför anses vara väl förberedd. Hananiahs argument flyttar debattens fokusområde, från att ha behandlat textens problematik till att åskådliggöra mottagarens brister och kvaliteter.⁷⁷

Det enda direktivet som verkar stiftas i Talmud är således gällande att Hes 16 inte bör högläsas i synagogan, trots att merparten av diskussionerna rör Hes 1. De förhållningsregler som rabbinerna önskar implementera för Hes 1 nedargumenteras konsekvent i de efterföljande debatterna om ämnet. Det finns även en ansevärd mängd av vittnesutsagor i traktaterna som bekräftar att Hes 1 både studerades och höglästes trots auktoritetens förmaningar. Därför är det problematiskt att fastställa att några direktiv fastslås. Informationen i Hertz Haftarah bekräftar att hela Hes 1 årligen högläses i synagogan vid högtiden Shavuot. Riktlinjerna från Talmuds rabbiner kan därför anses vara förslag till riktlinjer gällande hur Hes 1 bör betraktas och handhas, men de håller inte för att tillkännages inneha mandat som lagparagrafer. Således kan det fastställas att direktivet som stiftas angående Hes 16 som Haftarah efterlevs då jag inte fann någon källa som indikerade på motsatsen. Jag bedömer att anekdoten i *b. Meg. 25b:9* tjänar syftet att stärka Eleazers förbud som ett varnande exempel snarare än att berättelsen bekräftar ett brott mot direktivet.

5.2.3 Hur kommer det sig att Hesekiel finns med i Bibelns kanon?

Det ser ut att vara många röster i Talmud som kallar till ett exkluderande av Hesekiel. Rabbinerna uttalar en önskan om att gömma undan boken. Meningen (נגנז ספר יחזקאל) *nignaz Sefer Yehezkel* betyder *Hesekiel skulle gömmas/återkallas*. Utöver i *b. Hagigah* 13 återfinns frasen även i *b. Shabbat* 13b och *b. Menachot* 45a. Joyce redogör för ett grammatiskt problem gällande termen *nignaz* (נגנז) som översätts *gömmas/återkallas*. Utlåtandet i *b. Hag. 13a:12* har tolkats i betydelsen, *boken Hesekiel skulle/borde ha återkallats/dragits tillbaka* [ur bibelkanon]. Joyce ger istället tolkningsförslaget, *stoppas undan*. Det går inte att fastställa i vilken utsträckning rabbinerna i Talmud menade att Hesekiel skulle stoppas undan. Joyce

⁷⁶ Sweeney, *The Problem*, 21.

⁷⁷ Sweeney, *The Problem*, 20–21.

syftar på att traktatet uteslutande kan åsyfta till en liturgisk hänvisning över de bibeltexter som ska brukas och inte brukas till högläsning i synagogan.⁷⁸ Uppmaningen ska då läsas ut i ungefärlig översättning, *boken Hesekiel bör stoppas undan* [från haftarahläsningen]. Verbet *Geniza* (גניזת) betyder *bortskaffning av heliga objekt*, som nomen översätts ordet, *gömsälle, arkiv*.⁷⁹ *Geniza* är även namnet för en förvaringsplats i synagogan, avsatt för utslitna heliga föremål och skrifter som innehåller gudsnamnet. Enligt halakha och Deut 12:3–4 får inte Guds namn raderas när det väl har skrivits, dessa texter och ting begravs sedan på en judisk begravningsplats. I enlighet med vad som är skrivet i *m. Shabb.* 115a så är alla Torah och profetskrifter, vare sig de är översättningar från hebreiskan och/eller texter som inte högläses under högtjänst att anse som heliga texter. Påbudet betraktas vara av sådan vikt att reglerna för Shabbat får brytas för att rädda dessa texter vid händelse av brand.⁸⁰ Tingen anses fortfarande som heliga trots att de är tagna ur bruk i väntan på att “kasseras”.

Rab Judah said: That man be remembered for blessing, namely, Hananiah b. Hezekiah: but for him, [בגנו ספר יחזקאל] the Book of Ezekiel would have been withdrawn, for its words contradict the words of the Torah. What did he do? Three hundred garab of oil were brought up to him, and he sat in an upper chamber and expounded it (*b. Hag.* 13a:12).

I *b. Hag.* 13a:12 tillskrivs R. Hananiah ben-Hezekiahs arbete i avgörande betydelse för Hesekiels inkludering i Bibelkanon. När de andra rabbinerna önskade gömma undan boken på grund av dess innehåll och motsägelser gentemot den Mosaiska Lagen, åtog sig R. Hananiah uppgiften att studera texten och lösa problematiken med Hesekiel. Omfattningen av bokens många bekymmer belyses i skenet av 300 krus lampolja. Det tog lång tid för R. Hananiah att finna de argument som slutligen friade Hesekiel ifrån anklagelserna. Varför Hesekiel godkändes i kanon återges varken i Hagigah 13 eller av någon annan referens i Talmud. Att vi inte får ta del av denna information hävdar Rashi är för våra synders skull.⁸¹ I *The Problem of Ezekiel* klargör Sweeney att Hesekiel inkluderades i kanon tack vare R. Hananiahs mödosamma arbete med att avkoda textens innehåll. Bakom kritiken döljer sig trots allt en högt ansedd och vördad skrift. R. Hananiahs frikännande omtalas vid tre tillfällen i Hagigah vilket bekräftar att Hesekiel var en problematisk text. Men utsagan vittnar även om

⁷⁸ Joyce, *Ezekiel*, 50.

⁷⁹ Jastrow, *A Dictionary*, 259.

⁸⁰ Victor P. Hamilton. *NIDOTTE* 1:881.

⁸¹ Sweeney, *The Problem*, 12.

att Hananiahs arbete med att få med Hesekiel i kanon är viktigt att bära fram. Talmuds diskussioner styrker både Hesekiels komplexitet och textens djupa budskap om den himmelska världen och människans relation till Gud. Hesekiels höga vishet kan endast tillgängliggöras genom korrekt handledning av en högt skolad och respekterad lärare.⁸²

Schäfers tidigare liknelse angående *nignaz sefer Yehezkel* och rabbinernas önskan om att “upprätta ett staket runt Hesekiel” är intressant att föra in till debatten om Hesekiels varande eller icke varande i Kanon.⁸³ I *Pirkei Avot* 1:1 står det skrivet hur rabbinerna skulle förhålla sig till termen “bygga ett staket runt Torah.”

Moses received the Torah at Sinai and he transmitted it to Joshua, and Joshua to the elders, and the elders to the prophets, and the prophets transmitted it to the Men of the Great Assembly. The Men of the Great Assembly said three maxims: Be measured in the legal process; raise up many students; make a fence for the Torah.⁸⁴

Roten till problemet med Hesekiel utifrån rabbinernas diskussioner i Talmud är inte grundad i en uppfattning om Hesekiel som en ohelig eller falsk profetia. Majoriteten av de argument som används i debatten om boken yrkar på ett särskilt handhavande av Hesekiel. Rabbinerna diskuterar över hur Hesekiels lära över det Heliga ska hanteras, tolkas och studeras. Joyce poängterar att själva beviset för att Hesekiel betraktades med en aktningvärd vördnad av rabbinerna ligger i just de diskussioner som förs i traktat Hagigah 13. Han menar att rabbinerna troligtvis aldrig hade bemödat sig med att reda ut problematiken med en text så utförligt och noggrant, om det inte var för att texten redan hade en ansenlig ställning i kanon vid tidpunkten för debatten. Därför finns det anledning att lyfta frågan om Hesekiels status som en helig text var hotad eller ifrågasatt i någon egentlig mening så som legenden i *b. Hag.* 13a:12 beskriver Hesekiels väg in i kanon. Hesekiels särställning som en helig skrift utgörs av den omfattande mängd direktiv som skriften beläggs med. Reglerna för Hesekielläsningen är i flera avseenden striktare än de förhållningssätt som etablerats angående att läsa Torah.⁸⁵

⁸² Sweeney, *The Problem*, 23.

⁸³ Schäfer, *The Origins*, 185.

⁸⁴ Irving Greenberg (red.), *Sage Advice: Pirkei Avot with Translation and Commentary by Irving (Yitz) Greenberg*, 1st ed. (New Milford: Maggid Books, 2016), 7.

⁸⁵ Joyce, *Ezekiel*, 51.

I Hes 1:3 presenteras berättelsens huvudperson som *הַכֹּהֵן בֶּן־בִּינְיָמִן הַקָּדָשׁ*; den allmänt vedertagna uppfattningen är att meningen ska utläsas: *prästen Hesekiel, Buzis son*. (*הַקָּדָשׁ*) betyder *Gud stärker/hårdar* alternativt, *må Gud Stärka/härda*. Daniel Block understryker att textens Hesekiel sannerligen lever upp till sitt namn i den berättelse som följer efter presentationen. Namnet förekommer endast två gånger i texten.⁸⁶ I 1 Krön 24:16 omtalas en annan Hesekiel från Kung Davids era, även denna person utges vara en präst av det sadokitiska släktledet.⁸⁷ Hesekiel bär tydliga drag av P-källans språk och ideologi. Bortsett från faktumet att Hesekiel identifieras som präst, lägger texten en orubblig emfas på YHWH, Templet, den religiösa ceremonin och prästordningen. Hesekiels etiklära förbannar orättfärdighet och manar till en återgång till en strikt, from och rättfärdig livsföring.⁸⁸ I många avseenden så är det den gamla Sinaitraditionen som Hesekiel återinstallerar i teologin ute i Babyloniens vildmarker. Förlusten av samtliga instanser som Jerusalems statsfästa religiösa system byggde på hade försatt exilbefolkningen i en omständighet inte helt olik narrativet för slaveriet i Egypten. För att väcka det spirituella hoppet om ett nytt uttåg och ett återupprättat gudsförbund behövde inte judéerna ännu en präst. Situationen krävde en ny Moses.⁸⁹ Det är sällsynt att pre-exila profetexter refererar till patriarkerna men fenomenet blir vanligare förekommande under exilen. Hesekiel gör detta i hög grad.⁹⁰

Julius Wellhausen ställde prästerlig rit och profetisk rättfärdighet som motpoler till varandra och hävdade att profetens roll före Hesekiel var att kritisera etablissemangen och tempelsystemet. Detta menar Wellhausen är en rakt motsatt polemik till Hesekiels idealistiska agenda som eftersträvar att återetablera Tempelkultens hierarki. Vilket enligt Wellhausen medförde att "judendomen kom att korrumpas allt mer av prästernas själlösa system uppbyggt på substanslösa riter." Det var med bakgrund i detta argument som Wellhausen omtalade Hesekiel som "en präst iförd en profets mantel."⁹¹

⁸⁶ Hes 1:3 & Hes 24:24.

⁸⁷ Block, *The Book*, 9.

⁸⁸ Joyce, *Ezekiel*, 10.

⁸⁹ Block, *The Book*, 43.

⁹⁰ Joyce, *Ezekiel*, 33.

⁹¹ Wellhausen, *Prolegomena*, 82.

6 DISKUSSION

Jag inleder med en summering av resultatet från analysens delar innan diskussionen tar vid.

Analysen ringade in fyra större problemområden i Hesekiel som behandlas i de talmudtraktat som granskades. *Merkavahn, hashmal*, Hes 1 och Hes 16.

Visionen i Hes 1 är den mest visuella skildringen av YHWHs människolika gestalt. I *m. Hag.* 11b:6 kungörs det att “the work of the Chariot” inte får omtalas för en annan människa och är därför att anse som förbjudna studier. I efterföljande diskussion motsägs Mishnahs utsaga av inledningen till Hagigah 13a som beskriver den högsta himmelska sfären och platsen för YHWHs tron.⁹² Redogörelsen av det himmelska definierar innebörden av begreppet “expound oneself the design of the *Merkavah*” i praktiken.⁹³

R. Eleazars ord i *b. Hag.* 13a:7 vittnar om att det förekom *Merkavah*studier. Utifrån traktatet kan tre kriterier för Hesekielläsningen urskiljas, nämligen väl ansedd ålder, djup kunskap och värdighet. R. Amimi räknar upp och förtydligar egenskaperna: “The mysteries of the Torah may be transmitted only to one who possesses five attributes, The captain of fifty, and the man of rank, and the counsellor, and the cunning charmer, and the skillful enchanter” (*b. Hag.* 13a:6). Samtliga kriterier talar för att Hes 1 inte föraktades utan tillskrevs med ett väl ansenligt och högt värde av rabbinerna.

Narrativet i *b. Hag.* 13a:13 utgör en ramlegend för problemet som avhandlas i Hagigah 13. En ung pojke uppges ha brunnit upp av att ha läst Hesekiel. Anledningen var att han förstod den esoteriska kunskapen om ordet (הַשְׁמַל) *hashmal*. Hes 1 ansågs därför förmedla en avancerad information om det gudomliga, läsaren som saknade vishet att förvalta och hantera kunskapen i Hesekiel utsatte sig för livsfara.⁹⁴

Av R. Judahs ordlek i *b. Hag.* 13b:1 tillskrivs ordet *hashmal* en esoterisk innebörd som: *de levande varelsernas talande eld*.⁹⁵ R. Judah förklarar ordet igenom allegorier från Hesekiels vision och presenterar en tolkning där *hashmals* egentliga betydelse framställs som *ljudet av*

⁹² Schäfer, *The Origins*, 223.

⁹³ Geels, *Judisk mystik*, 23.

⁹⁴ Sweeney, *The Problem*, 13–14.

⁹⁵ Sweeney, *The Problem*, 21.

Guds yttrade röst. Den medförande konsekvensen av att en människa får höra Guds röst förmedlas i Deut 5:25: “For this great fire will consume us; if we hear the voice of the Lord our God any longer, we shall die.” Den person som läste Hes 1 och kom till insikten om att Guds röst dolde sig bakom ordet *hashmal* riskerade därför orsaka att Guds röst yttrades och därigenom förbrännas till stoft och aska.⁹⁶

Utifrån R. Judahs mystiska förklaringsmodell av *hashmal* som Guds röst, som enligt Deut 5:25 är en gigantisk förintande eld så får vi bakgrundskontexten till legenden om pojken i *b. Hag.* 13a:13.

Problemet med Hesekiel är därför:

Texten behandlar den allra högsta Heligheten.

Hesekiels redogörelser av det Heliga är för grafiska.

Hesekiel beskriver Guds person.

Texten avslöjar det omfattande maskineriet och händelserna i de himmelska domänerna.

Hesekiel avtäcker Guds självaste boning i det Himmelska Palatset för sin läsare.

Detta är vad som åsyftas igenom uppsamlingstermen: läran om *Merkavahn* och *the Works of the Chariot*.

Det går inte att förneka att Hesekiel omtalas som en extremt farlig och kraftfull text. Hesekiel ansågs vara en avancerad och svårtolkad text innehållande en djupgående kunskap om *Merkavahn* som bara kunde avkodas för läsaren genom kompetent vägledning. Endast en djupt skolad rabbin ansågs äga förtroendet att studera och lära ut Hesekiel utan att riskera att drabbas av galenskap och ond bråd död. Därför måste Hesekiel hanteras och studeras genom att iaktta stora försiktighetsåtgärder i djupaste vördnad. Rabbinernas bekymmer var att de önskade begränsa tillgången av texten och inte lägga informationen om det övervärldsliga i händerna på människor som inte ansågs som redo att ta del av eller förvalta innehållet.⁹⁷

R. Eleazar deklarerar ett förbud mot Hes 1 som Haftarah i *m. Meg.* 4:10, texten bekräftar i nästkommande mening att R. Judah tillät högläsning av Hes 1. Min analys kan bara påvisa en egentlig stiftad föreskrift i de traktater som undersöktes, gällande att Hes 16 inte högläses i

⁹⁶ Joyce, *Ezekiel*, 50.

⁹⁷ Sweeney, *The Problem*, 23.

synagogan i *m. Meg.* 4:10: “One may not conclude with section from the Prophets beginning with: Make known to Jerusalem her abominations.”

Bortsett från sägnen i *b. Meg.* 25b:9 där förbudet mot Hes 16 prövas, varvid R. Eleazar replikerar “let that man go and investigate the abominations of his mother” så fann jag inga belägg för att Hes 16 någonsin har höglästs eller högläses som Haftarah i synagogan. Det är dock mer sannolikt att anekdoten tjänar syftet att backa upp Eleazars förbud än att tala emot det. Undersökningen av de liturgiska böckerna *Chumash* och *Siddur* konstaterade att varken skildringen av Jerusalems vedervärdigheter eller någon annan textrad ur Hes 16 läses under någon av det judiska årets högtidsdagar. Det av R. Eleazar instiftade direktivet i *m. Meg.* 4:10 verkar därför stå fast än idag.

Det krävs inte mycket mer än en hastig blick i Hes 16 för att konstatera textens olämplighet för sakrala sammanhang. Detta är en provokativ text med ett innehåll som sätter läsarens toleranströskel på prov. Det var en utmaning för mig att ta mig igenom hela berättelsen år 2020. Hesekiel använde inte fromhet som en metod. Profetens retoriska taktik var snarare att leverera sitt budskap genom ett chockerande innehåll. Texten är fylld av hyperboler, profan tematik, obscen språkbruk och grova förolämpningar till en (kan vi förmoda) omtumlad publik.⁹⁸

I flera av de rabbiniska diskussionerna behandlades Hesekiel med en underton som likställde Merkavahstudier med förbjudna sexuella relationer.⁹⁹ Vad som förvånade mig var att debatten i detta avseende inte behandlade narrativet i Hes 16, som utgör en explicit detaljstudie av förbjudna sexuella relationer och sedlighetsbrott. I majoriteten av fallen var det innehållet i Hes 1 som åsyftades i sammanhang med tabu, sex och nakenhet. Enligt R. Abbahu i *b. Hag.* 13a:8–9 ska “the Work of Creation” (Lev 18 och Gen 1) hållas under tungan likt söt mjölk och honung. Saker som är sötare än mjölk och honung d.v.s. “the Work of the Chariot” (Hes 1) ska skylas som en naken kropp. Det klargörs av citatet att Hes 1 var belagd med högre tabu än förbjudna sexuella relationer. Därför var den stora överraskningen att Hes 1 högläses som Haftarah, trots det omfattande resonemanget och förmaningarna i Talmud.¹⁰⁰ Jag tror att förklaringen till att Hes 1 ändå läses går att finna mellan raderna i R. Hananiahs uttalande i *b.*

⁹⁸ Block, *The Book*, 469.

⁹⁹ Se t.ex. *m. Hag.* 11b:6 & *b. Hag.* 13a:8–9.

¹⁰⁰ Hertz, *The Pentateuch*, 1031.

Hag. 13a:13: “If this youth was a Sage, are we all Sages!” Vilket kan uttydas som att folk i allmänhet ändå inte uppfattar Hesekiels dolda budskap. Hananiahs förmildrande inställning skulle kunna basera sig på det låga antalet vittnesskildringar av människor som har brunnit upp medan de läst Hesekiel i jämförelse med det höga antal personer som någonsin har läst texten i fråga.

En summering av detta arbetes resultat landar i att det som vid första anblicken ser ut att vara kritik i Talmud, är inte det. Hesekiel hanterades definitivt som en problematisk och kontroversiell text av Talmuds rabbiner. Men även rabbinernas uttalade problem med texten och hotet om uteslutning ur kanon är att betrakta som problematiskt. Jag ska försöka förklara varför.

I *b. Hag.* 13a:12 står det att boken Hesekiel skulle uteslutas på grund av textens många motsägelser till Torah. Den debatt som löper igenom Hagigah 13 gällande problemet med Hesekiel behandlar dock enbart 2 kapitel, Hes 1 och 16. I *b. Hag.* 13a:10 är rabbinerna inte överens om huruvida problematiken omfattar hela boken, enstaka kapitel eller om deras bekymmer endast rör sig om specifika detaljer, ord och uttryck. I *b. Hag.* 13a:8–9 står det att allt som finns att lära sig om *Merkavahn* finns att läsa i Hes 1:1–2:1. Att Hes 1 skulle vara en förbjuden text motsägs eftersom den både studeras av rabbinerna och högläses som Haftarah. Utifrån diskussionen i *b. Hag.* 13a:10 skulle problemet med Hesekiel kunna göras gällande endast de verser där *hashmal* och *Merkavahn* omtalas. *Merkavahn* omtalas aldrig av detta ord i Hesekiel, då kvarstår bara de verser där *hashmal* skrivs ut i Hesekiel. Vilket leder till att det enbart är ordet *hashmal* som kan vara problematiskt och därför kan man läsa hela Hesekiel om man hoppar över de tre ställena där *hashmal* står skrivet. R. Hananiah viftar bort hela debatten med argumentet: “If this youth was a Sage, are we all Sages!”

Det stiftas i alla fall ett tydligt förbud mot att högläsa Hes 16 som Haftarah, men detta påstående är inte heller korrekt. Enligt traktatet gäller förbudet endast en versrad i Hes 16:2: “R. Eleazar says: the portion, ‘make known to Jerusalem’, is not read as a Haftarah” (*m. Meg.* 4:10).

Procentuellt sett var det därför endast en mycket liten del av Hesekiels bok som utgjorde något problem över huvud taget för rabbinerna. Min analys påvisade att endast 5 ord i Hesekiel som omfattas av någon form av restriktioner eller förbud utfärdade i Talmud.

Frasen: אֶת־תּוֹעֲבֹתֶיהָ אֶת־יְרוּשָׁלַם הוֹדַע אֶת־יְרוּשָׁלַם samt ordet: חֲשָׁמַל

Hesekiel omfattar 48 kapitel totalt, därför finns det ingen grund i de traktater som jag undersökte för att påstå att Hesekiel som en litterär enhet var hotad av exkludering ur bibelkanon.

Enligt legenden i *b. Hag.* 13a:12 så var det tack vare R. Hananiah ben-Hezekiah, som åtog sig att reda ut härvan av problem med Hesekiel, som boken inte uteslöts ur kanon. Hesekiel riskerade att exkluderas ur kanon för att texten innehöll motsägelser till Torah. Jag är inte säker på att så var fallet. Snarare, som Joyce hävdar, är det osannolikt att rabbinerna skulle ha lagt så mycket tid och energi på att lösa problematiken med en text om den inte redan varit betraktad med kanonstatus och ansedd som en Helig Skrift vid tiden för debatten.¹⁰¹ Hesekiels särställning som en helig skrift bekräftas av den ansevärda mängd direktiv som Hesekiel beläggs med av debatten i Talmud. Reglerna för Hesekielläsningen är i flera avseenden striktare än de förhållningssätt som etablerats angående att läsa Torah.¹⁰² Av den anledningen så tror jag inte att rabbinerna i Talmud hyste några tvivel över genuiniteten av Hesekiels profetior eller att Hesekiels plats i kanon var hotad. Majoriteten av rabbinernas bryderier över Hesekiel som uttrycks i Hagigah 13 understöds av argument som avslöjar deras uppfattning av textinnehållet i Hesekiel som ytterst Heligt.¹⁰³ Schäfer menar att debatten i Talmud ser ut att vara en ansats av den rabbiniska auktoriteten att upprätta ett "teologiskt staket runt Hesekiel."¹⁰⁴ Termen "att upprätta ett staket runt Torah" är en av de tre första etiska principerna enligt *Pirkei Avot*. "The Men of the Great Assembly said three maxims: Be measured in the legal process; raise up many students; make a fence for the Torah."¹⁰⁵ Jag tolkar innebörden av "make a fence..." som: En vördnadsfull handling där man upprättar en skiljelinje som markerar ett tillkännagivande av ett tings särstående status som heligt/gudomligt i förhållande till dess omgivande världsliga/materiella kontext. Kanske är det i detta avseende som rabbinerna menade att Hesekiel skulle *skylas, gömmas, återkallas, dras tillbaka, stoppas undan, inte talas om?*

¹⁰¹ Joyce, *Ezekiel*, 51.

¹⁰² Joyce, *Ezekiel*, 51.

¹⁰³ Joyce, *Ezekiel*, 51.

¹⁰⁴ Schäfer, *The Origins*, 185.

¹⁰⁵ Greenberg, *Pirkei Avot*, 7.

Det finns mycket som talar för att de argument som diskuterar restriktioner för Hes 1 och 16 troligen rörde sig om huruvida de specifika texterna skulle brukas eller inte brukas som Haftarah. Tyvärr går det inte att redogöra för när den liturgiska ordningen för högläsning av profettexterna fastställdes. Jag kan därför inte belägga i vilken utsträckning Haftarahläsningen fanns som en standardiserad norm före Talmud. Därför vet jag inte om det ligger en rabbinisk ironisk humor bakom beslutet att Hes 1 högläses som Haftarah under högtiden *Shavuot*, eller om det är på grund av den anledningen som diskussionen om problemen med Hesekiel förs i just *b. Hag.* 13a, med tanke på att Hagigah 13 behandlar just *Shavuot*. Den senare förklaringen skulle styrka Joyce teori gällande uttrycket *nignaz Sefer Yehezkhel* och Haftarah, nämligen att debatten avser att skapa en liturgisk hänvisande norm över vilka profettexter som ska brukas och inte brukas till högläsningen under *Shavuot* och ingenting annat.¹⁰⁶

Om Joyce tes skulle ligga närmast sanningen om debatten i Talmud över “Hesekiels uteslutning från kanon” så behandlar rabbinerna i *b. Hag.* 13a frågan om Hesekiel ska läggas undan eller högläsas som Haftarah under *Shavuot*. Debatten ledde fram till bestämmelsen att Hes 16 inte ska högläsas, men att Hes 1 inte omfattades av förbudet och denna norm blev sedan praxis. Det kan ha berott på att R. Judah tillät högläsningen av Hes 1, eller för att R. Hananiah hade ett tungt vägande argument i sakfrågan som vi aldrig får veta anledningen bakom. Det kan finnas en antydning i *b. Hag.* 13a:13: “If this youth was a Sage, are we all Sages!” Min fria tolkning av undertexten är: “Om en liten unge lyckades förstå *Merkavahns* hemligheter så skulle det väl inte vara så svårt för någon av oss översterabbiner att begripa oss på Hesekiel. [I innebörden, skärp er och sluta älta denna icke-fråga].”

Vad vi säkert vet om Hesekiels kanon är att Hesekiels reception lever vidare, genom Tanakh, Talmud och Haftarah, eftersom Hesekiel trots allt inkluderades som en helig skrift, för att rabbinerna inte fann några egentligt problem i Hesekiels profetior. Det framkom inga tungt vägande tvivel gällande Hesekiels äkthet och Guds självaste röst ansågs dölja sig texten, genom ett ord som endast förekommer i Hesekiel. Wellhausen beskrev Hesekiel som “en präst i profetmantel”¹⁰⁷ för att Hesekiel är en prästerlig profettext. Narrativet behandlar i högsta grad heliga ämnesområden som är av yttersta relevans för den israelitiska och rabbinisk/judiska religionen. Wellhausen såg detta, jag som lekman ser det och Talmuds

¹⁰⁶ Joyce, *Ezekiel*, 50.

¹⁰⁷ Wellhausen, *Prolegomena*, 82.

rabbiner missade med all säkerhet inte heller detta faktum. Med Hesekiels prästerliga bakgrund i åtanke, så borde även ett ställningstagande emot Hesekiel som en helig text också innebära ett oheligförklarande av Jerusalems tempelpräster. Därför kan resultatet av denna analys formuleras igenom en ny frågeställning: Varför skulle rabbinerna ha ifrågasatt Hesekiels status som en Helig Skrift, när deras utsagor om texten beskriver en övertygelse som vittnar om den raka motsatsen?

7 RESULTAT

Denna uppsats började i en nyfikenhet över kritiken mot Hesekiel, då uppfattningen jag hade var att Hesekiel är en av de mindre uppskattade texterna i Bibeln i både akademiska och religiösa sammanhang. Efter förundersökningen kunde jag även konstatera att rabbinerna upplevde Hesekiel som problematisk och att det fanns källor som indikerade på att Hesekiels status i kanon var ifrågasatt. Vilket ytterligare väckte mitt intresse och blev avgörande för uppsatsens frågeställning och valet av primärkälla, Talmud.

I Talmud finns diskussioner kring religiösa frågor och tolkningar av bibeltexter bevarade. Talmud är med andra ord ett litterärt avtryck av Hesekiels receptionstradition och utifrån det perspektivet verkade den lämpligaste metoden att bedriva undersökningen medelst receptionshistorisk kritik. Som ett metodiskt verktyg är receptionsteorin vagt specificerad. Det finns inga format eller mallar för hur teorin omsätts i praktiken för att bedriva ett exegetiskt forskningsprojekt, vilket var en nackdel gällande att skapa ett strukturerat arbete och tillvägagång. Som en applicerad teori eller "linser i mina hermeneutiska glasögon" fungerade den utmärkt och tillförde ett perspektiv och fokus gällande hur jag eftersökte, betraktade och behandlade källmaterial. Jag kunde släppa den religionshistoriska och arkeologiska bevisjakten och rikta in mig på de historiska eller teologiska källmaterial som vittnar om, resonerar över eller på annat sätt tillkommit igenom en influens av Hesekieltexten.

Jag undersökte källmaterialet utifrån tre huvudsakliga frågeställningar och analysen av källmaterialet mynnade ut i följande slutsatser.

Vad lyfter de rabbiniska källorna fram som problematiskt med Hesekiel?

Diskussionerna i Talmud lyfter fram två problematiska koncept i Hesekiel. Studiet av *Merkavahn*¹⁰⁸ samt ordet *hashmal*.¹⁰⁹ De båda termerna var i blickpunkt för majoriteten av de diskussioner som fördes i *b. Hag.* 13a. Studiet av *Merkavahn*, syftar på informationen om Guds himmelska palats utifrån visionsberättelsen i Hes 1.¹¹⁰ Ett djupare studie av Hesekiel kan avslöja kunskapen om *hashmal* som Guds röst,¹¹¹ vilken utifrån Deut 5:25 leder till att människan som hör Guds röst förintas av en eld. Detta förklarar bakgrunden till ramberättelsen om pojken som förintades av *hashmal* för att han förstod ordets sanna natur, som Guds röst. Perspektivet innebär även att rabbinerna inte kan ha uppfattat Hesekiel som en ohelig text eftersom de ansåg att YHWHs röst uttalas i Hesekiel.¹¹²

Efterföljs de Talmudiska föreskrifterna gällande Hesekiel?

Det är oklart huruvida Talmud stiftade några paragrafer i ordets egentliga innebörd. Traktaterna bekräftade igenom rabbinernas egna utsagor snarare att de föreskrifter som önskade stiftas inte följdes. I *m. Meg.* 4:10 stiftas normen att Hes 1 inte ska läsas som Haftarah, utsagan efterföljs av kommentaren att R. Judah tillät Hes 1 som Haftarah. Därav kan det inte styrkas att Hes 1 någonsin varit förbjuden. Efter en indexgranskning av en ortodox *Chumash* kunde även konstateras att Hes 1 högläses i synagogan utan några restriktioner.¹¹³ Analysen kunde endast konstatera ett fall där en förskrift hade implementerats och efterlevts, förbudet mot Hes 16:2 som Haftarah i *m. Meg.* 4:10.

Hur kommer det sig att texten, trots all kritik finns med i Bibelns kanon?

Enligt legenden i *b. Hag.* 13b:8 så var det tack vare att R. Hananiah ben-Hezekiah åtog sig att reda ut härvan av problem med Hesekiel. Enligt utsagan skulle Hesekiel exkluderas ur kanon

¹⁰⁸ *m. Hag.* 11b:6.

¹⁰⁹ *b. Hag.* 13a:13.

¹¹⁰ Geels, *Judisk mystik*, 23.

¹¹¹ *b. Hag.* 13b:1.

¹¹² Sweeney, *The Problem*, 13–14.

¹¹³ Hertz, *The Pentateuch*, 1031.

för att texten innehöll motsägelser till Torah. Det är i flera avseenden tveksamt i vilken grad Hesekiels plats i kanon var ifrågasatt.

Debatten om Hesekiel i Hagigah 13 behandlar två kapitel av ett litterärt verk bestående av totalt 48 kapitel. I fallet Hes 1 var rabbinerna inte ense över vilken/vilka verser som ansågs vara problematiska. Gällande Hes 16 avsåg förbudet endast en mening i Hes 16:2 som Haftarah och innefattade ingen inskränkning angående privat läsning av kapitlet.

Joyce pekade på att ordet *geniza* som används i frasen *nignaz sefer Yehezkel* som anses uppmana till Hesekiels uteslutning ur kanon även har en signifikant liturgisk betydelse som härleds till Haftarah. Därför kan uttalandet utläsas som enbart en anvisning för bruket av Hesekiel i gudstjänstsammanhang.¹¹⁴ Denna tes styrks utifrån faktum att traktat Hagigah 13 behandlar högtiden *Shavuot* och att Hes 1 läses som Haftarah vid första dagen av festveckan *Shavuot*. Joyce menar att rabbinerna troligtvis aldrig hade bemödat sig med att reda ut problematiken med en bibeltext så utförligt om det inte var för att texten redan hade en ställning i kanon som en helig skrift.¹¹⁵

7.1.1 Avslutande reflektioner

Den slutsats som min analys ledde fram till förvånade mig, jag hade förväntat mig att mötas av en kraftig kritik av Hesekiel i Talmud, inte minst av Hes 16. Tesen som jag länge bedrev under arbetets gång var att Hesekiel var svartlistad av rabbinerna och jag trodde verkligen inte att Hes 1 lästes som Haftarah.

Vad jag önskar tillföra med mitt arbete är att ändå bemöta den kritik som uttalas gentemot Hesekiel. Jag berör nu en fråga som jag inte fann akademiska belägg för att styrka. Men det är i min uppfattning en vanligt förekommande attityd, i akademiska, religiösa och sekulära sammanhang att det rynkas med näsan åt Hesekiel. Profeten viftas bort som en pajas i foliehatt. Denna norm bekräftas igenom en hastig infosökning i en akademisk databas av den ansevärda mängd forskningsarbeten som bedrivits i syfte att styrka Hesekiels kliniska bild och diagnostisera profetens mentala ohälsa. Jag oroades först, när jag efter en djupare läsning i Talmud upptäckte att det inte finns någon egentlig kritik att lyfta fram. Vilket jag först befarade att sänka detta arbetes bakgrund, syfte och frågeställning.

¹¹⁴ Joyce, *Ezekiel*, 50.

¹¹⁵ Joyce, *Ezekiel*, 51.

Jag tror inte att rabbinerna i Talmud tvivlade på Hesekiels genuinitet som en helig text, eller att deras önskan att gömma Hesekiel grundade sig i ett förakt av texten. Förskrifterna gällande Hesekiel i Talmud är motiverade av rabbinernas uppfattning av själva textinnehållet som ytterst heligt.¹¹⁶ Rabbinerna ansåg att Hesekiels gestaltning av Guds fysiska uppenbarelse är för detaljerad. De trodde att YHWHs röst yttrades i texten. Vad vi ser i Talmud är auktoriteternas försök att upprätta ett teologiskt staket runt Hesekiel, likt det staket som byggs kring Torah enligt första paragrafen i *Pirkei Avot*, ett agerande i vördnad inför objektet som tillkännages en särställning som heligt i förhållande till det världsliga.¹¹⁷ Schäfers teori om “att upprätta ett staket runt Hesekiel” tillför ytterligare en förklaring av terminologin som brukas och uttrycket *nignaz sefer Yehezkel*. Hesekiel skulle *skylas, gömmas, och döljas från det världsliga* för att befästa Hesekiels status som helig och därför över-världslig.¹¹⁸

Problemet med Hesekiel är att texten förmedlar en genomgripande kunskap om det gudomliga att boken därför måste hanteras med yttersta försiktighet och vördnad. Hesekiel ansågs som en så helig skrift att rabbinerna var osäkra över hur de skulle handskas med boken. Det är just detta förhållningssätt som rabbinerna i traktat Hagigah försöker komma fram till i sina resonemang i Talmud och ingenting annat. Det är också denna bild av Hesekiel som jag vill föra fram mot den gängse uppfattningen om den problematiska profeten Hesekiel.

Det finns ingen egentlig kritik av Hesekiel i Talmud då motivet som föranleder rabbinernas debatt och de argument som framkommer i diskussionerna i Hagigah 13 grundar sig i en djup vördnad och respekt till en av Bibelns Heligaste Skrifter.

¹¹⁶ Joyce, *Ezekiel*, 51.

¹¹⁷ Greenberg, *Pirkei Avot*, 7.

¹¹⁸ Schäfer, *The Origins*, 180.

8 KÄLLFÖRTECKNING

8.1 PRIMÄRKÄLLOR

Elliger, Karl, Rudolph, Wilhelm & Schenker, Adrian (red.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia: A Reader's Edition*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2014.

Greenberg, Irving (red.), *Sage advice: Pirkei Avot with Translation and Commentary by Irving (Yitz) Greenberg*, 1st edition. New Milford: Maggid Books, 2016.

Hertz, Joseph H. *The Pentateuch and Haftorahs*. London: Soncino Press, 1967.

Scherman, Nosson & Zlotowitz, Meir (red.), *The Complete Artscroll Siddur: Weekday/ Sabbath/ Festival: A New Translation and Anthologized Commentary*, 3rd edition. New York: Mesorah Publications Ltd, 1990.

Epstein, Isidore (red.), *The Babylonian Talmud, Complete Soncino English Translation*. London: Soncino Press, 1935–1952.

8.2 BIBELÖVERSÄTTNINGAR

The Holy Bible Containing the Old and New Testaments: New Revised Standard Version. New York: Oxford University Press, 2006.

8.3 SEKUNDÄRLITTERATUR

Baskin, Judith R. & Seeskin, Kenneth (red.), *The Cambridge Guide to Jewish History, Religion and Culture*. Cambridge: University Press, 2010.

Block, Daniel L. *The Book of Ezekiel Chapters 1–24: The New International Commentary on the Old Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1997.

Block, Daniel L. “The Prophet of the Spirit: The Use of RWH in the Book of Ezekiel.” Pages 27–49 in *Journal of the Evangelical Theological Society*. R, Youngblood (red.), 1989.

England, Emma & Lyons, William J. (red.), *Reception History and Biblical Studies: Theory and Practice*. New York: Bloomsbury Publishing, 2018.

Chandler, Daniel & Munday, Rod. “Reader-Response Theory.” In *A Dictionary of Media & Communication*, 3rd edition. Oxford University Press, 2020.

- Geels, Antoon. *Judisk mystik – ur psykologisk synvinkel*. Skelefteå: Norma, 1998.
- Heschel, Abraham J. *The Prophets*. New York: Harper & Row, 1962.
- Holtz, Barry W. (red.), *Back to the Sources: Reading the Classic Jewish Texts*. New York: Summit Books corp, 1984.
- Joyce, Paul M. *Ezekiel, a Commentary*. New York: T & T Clark, 2009 [2007].
- Joyce, Paul M. & Mein, Andrew (red.), *After Ezekiel: Essays on the Reception of a Difficult Prophet*. New York: Bloomsbury, 2014.
- Roberts, Jonathan. "Introduction." Pages 1–8 in *The Oxford Handbook of the Reception History of the Bible*. Lieb, M; Mason, E; Roberts J & Rowland, C. (red.), Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Rogerson, John & Lieu, Judith M. (red.), *The Oxford Handbook of Biblical Studies*. New York: Oxford University Press, 2006.
- Schäfer, Peter. *The Origins of Jewish Mysticism*. Princeton: Princeton University Press, 2011.
- Steinsaltz, Adin. *The Essential Talmud*. New Milford: Maggid Books, 2010.
- Wellhausen, Julius. *Prolegomena to the History of Ancient Israel, Scholar Select*. Lavergne: Pinnacle Press, 2020 [1957].
- Zetterholm, Karin H. *Inte i Himlen! Text, tradition och tillämpning i judisk tradition*. Lund: Arcus, 2008.

8.4 LEXIKON

- Jastrow, Marcus. *A Dictionary of the Targumim, The Talmud Bavli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*. New York: Judaica press, 1989.
- Livingstone, Elizabeth A. & Cross, Frank L. (red.), *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, 3rd edition revised. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- VanGemeren, Willhem A. (red.), *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, volume 1. Michigan: Zondervan, 1997.
- VanGemeren, Willhem A. (red.), *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, volume 2. Michigan: Zondervan, 1997.

VanGemeren, Willhem A. (red.), *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, Volume 3. Michigan: Zondervan, 1997.

8.5 E-RESURSER

Rowland, Christopher & Boxall, Ian. "Reception Criticism and Theory." In *Oxford Encyclopedia of Biblical Interpretation*. Oxford Biblical Studies Online, (accessed 1-Sept-2020). <http://www.oxfordbiblicalstudies.com/article/opr/t373/e39>

Shinan, Avigdor. "The Bible in the Synagogue." In *The Jewish Study Bible*. Oxford Biblical Studies Online, (accessed 16-Oct-2020).
<http://www.oxfordbiblicalstudies.com/article/book/obso-9780195297515/obso-9780195297515-div1-1092>