

# Die waarom en waartoe van rabbi Akiba se allegoriese verstaan van Hooglied

H Viviers  
(Randse Afrikaanse Universiteit)

## ABSTRACT

### The why and whereto of rabbi Akiba's allegorical understanding of the Song of Songs

*The allegorical understanding of the Song of Songs by Rabbi Akiba and contemporaries immediately evokes the question why? As Jews they were not ascetics, but they unhesitatingly embrace this “child of asceticism” (Moore 2000:336) to understand the Song. It seems that more than just a spiritual need hides behind this choice, they have a political agenda. A bodycritical appreciation of the early rabbinic body stereotype, the latter which informed their choice, points to a mild dualism where women are associated with the lower body (nature, animal) and men with the upper body (mind). The forward woman of the Song sabotaged the “fibre” of the early Jewish patriarchal society. What better way to silence her (and securing her essential “place”) and the Song than through allegory. The threat of the uncontrollable “lower body” now disappears. At the same time their privileged positions as “heads” (Torah specialists) and as “wives of God” (Eilberg-Schwartz 1994:163-196) in the intimate divine:human relationship are safeguarded.*

## 1 INLEIDING: LIGGAAMSKRITIEK EN ALLEGORIE

’n Liggaamskritiese benadering<sup>1</sup>, die hermeneutiese raamwerk van hierdie artikel, beklemtoon twee kernvertrekpunte: eerstens, die erkenning dat ons begeesterde (“animated”) liggame is (Leder 1990), wat lynreg staan teenoor die Cartesiaanse oortuiging dat menswees in wese “gees” is, opgesluit in die kerker van die liggaam; tweedens, is daar die oortuiging dat ons self die skeppers is van ons spiritualiteit, laasgenoemde die produk van ons menslike genialiteit. Denk- of simboliese konstruksie het ’n subjektiewe, liggaamlike basis (Johnson 1987), wat tegelykertyd die postulasie van ’n onafhanklike, objekti-

---

1 Vgl Viviers (2003) vir ’n vollediger behandeling van liggaamskritiek, geïllustreer aan die hand van enkele grepe uit die resepsiegeskiedenis van Hooglied.

vistiese werklikheid “daarbuite” bevraagteken. “Waarheid” kom van “onder” of van “binne” af, nie van “daarbuite” of “daarbo” nie.

Met hierdie duidelike erkenning aan die sentrale plek van ons liggaamlikheid in ons simboliseringshandelinge, is dit nodig om kortliks uit te wei oor die retorisiteit van die liggaam. Foucault (1979:25) het aangetoon hoe die liggaam die primêre *locus* is vir ’n gemeenskap se magspel. Die liggaam is byna soos ’n stuk klei uitgelewer aan die vorming en vervorming daarvan, geïnspireer deur ’n bepaalde kultuur se preokkupasies, belangstellings, oortuigings en waardesisteme. Die merk, kondisionering en dissiplinering van die liggaam geskied volgens ’n bepaalde kultuur se gesedimenteerde idees oor “liggaamlikheid”. Dit gebeur veral wanneer die liggaam ingetrek word in die (waardevormende) diskoerse van ’n bepaalde gemeenskap, om so gevorm te word tot die ideale “liggame” (persone) van daardie gemeenskap. Hierdie proses begin reeds van geboorte af soos die liggaam ingetrek word in die betekenisnetwerke van die kultuur se meester- / meta-narratiewe. Hierdie “groot verhale” prent gedurigdeur voorstellings in hulle subjekte in oor hoe ’n waardige navolger van daardie kultuur behoort te lyk, te dink en in die algemeen te doen. Aanhangers van die kultuur word toegerus hoe om die ideale “liggame” van hulle gemeenskap te gaan leef soos wat hierdie voorstellings van hulle selfverstaan voortdurend lewend gehou word (Perkins 1995:3). Liggame is soos sponse wat die betekenis van hulle gemeenskappe absorbeer (Isherwood 2000:20) en hierdie diep oortuigings internaliseer. Hierdie betekenis wat die ideologiese milieu vorm waarbinne geleef word, kom ’n lang pad en omvat ’n samelewing se kollektiewe geskiedenis, taal, kultuur en waardes. Jy weet instinktief wat jou gemeenskap van jou verwag, omdat jy konstant hierdie liggaam, identiteit of selfverstaan as model aangebied word om te gaan naleef. Die liggaam word op hierdie manier ’n “teks”, waarop ’n kultuur se waardes en ideologieë geskryf is (Vorster 2001:441) en beliggaam so die kultuur se “bloudruk”, sy identiteit. Die martelare van die vroeë Christendom het hulle lydende liggame as “tekste” aan hulle onderdrukkers voorgehou, wat hulle identiteit en ook oortuiging van ’n ander, beter werklikheid moes bevestig (Perkins 1995:172). Rituele, waartydens liggame hulle bepaalde voorgeskrewe rolle nakom, word ’n belangrike wyse waarop groepe kollektiewe boodskappe aan mekaar sein en so die gemeenskap in stand hou en versterk (Perkins 1995:32). Die stereotipes wat ’n kultuur sy aanhangers aanbied verseker nie slegs

'n strenge beheer oor hulle nie, maar ook die reproduksie van die kultuur soos wat hierdie stereotipes oor en oor geskep en in stand gehou word. Nuwelinge, deur geboorte of andersins, word hierdie kultuur-spesifieke identiteite aangebied, sodat hulle kan “inpas”. Die wat dit weerstaan word of gemarginaliseer of selfs van die kultuur afgesny, byvoorbeeld homoseksueles in 'n hetero-normatiewe gemeenskap. Die liggaam as “teks” kan allermins geïgnoreer word om die hart van 'n kultuur binne te dring.

Wanneer Moore (2000:336) allegorie baie raak as die “kind van askese” beskryf dan is dit duidelik dat so 'n geestelike verstaan allermins liggaamsvriendelik is, intendeel dit ontken ons lyflikheid. En hiermee word ons dadelik met rabbi Akiba se allegoriese verstaan van Hooglied as uitbeelding van die verhouding tussen Israel (meisie in Hooglied) en Jahwe (minnaar in Hooglied) gekonfronteer. Twee van sy bekende uitsprake oor Hooglied impliseer sy allegoriese verstaan daarvan. Die eerste is sy stryd vir die behoud van Hooglied in die kanon te Jabne. Hier sinspeel hy op die hoëpriester se ingaan in die “allerheiligste” vir 'n ekstatiëse geestelike ervaring (misties, soms selfs eroties<sup>2</sup>; vgl Cohen 1966:14) met Jahwe: “Perish the thought! No man of Israel ever disputed about the Song of Songs, that it did not defile the hands (daarom die kanon waardig; invoeging HV). The whole world is not worth the day on which the Song of Songs was given to Israel, for all the scriptures are holy, but the Song of Songs is the Holy of Holies...” (Misjna Jadajim III; Engelse vertaling van Pope 1977:19). Sy tweede uitspraak waarsku teen die (letterlike) misbruik van Hooglied in die destydse kuierplekke: “he who trills his voice in chanting the Song of Songs in the banquet house and treats it as a sort of song (*zemîr*; ligsinnige liedjie, HV) has no part in the world to come” (Tosefta Sanhedrin XII 10; Engelse vertaling van Pope 1977:19).

Die vraag kom onmiddellik op, waarom hierdie geestelike verstaan van Hooglied, teen die grein van die boek in en teen die grein van die Joodse kultuur in? Cohen (1966:5-6) sê die huweliks-

---

2 Vgl ook Eilberg-Schwartz (1994:174-187) se uitleg van Tos Hag 2:3-5 van die 4 rabbi's (Ben Azzai, Ben Zoma, Elisa ben Abuya en Akiba) se ontmoeting met God in die “Paradys” (Hoogl 4:9-5:1).

liefde<sup>3</sup> van die Hooglied-vrou en -man het aan die vroeë rabbi's 'n ideale metafoor verskaf om die intieme, geestelike verhouding tussen Israel en Jahwe uit te beeld. Maar vervul hierdie keuse slegs maar 'n onskuldige geestelike behoefte? Is daar nie dalk tog ook 'n afkeer aan die liggaam by die vroeë Jode nie, al het Augustinus hulle as “vleeslik” getipeer? Die Grieke (bv die Stoïsyne) wou juis hulle gode se eer beskerm deur hulle uitspattige seksuele eskapades met allegorie te verdoesel (Pope 1977:113). Clines (1994:19, 22) suggereer dat die vergeesteliking van Hooglied 'n gerieflike uitkomst aan die vroeë Joodse patriarge gebied het vir wie Hooglied se vurige liggame 'n verleentheid geword het. Kan 'n liggaamskritiese blik op Akiba en ander dalk wel lig werp op die motief agter hulle alte gemaklike keuse vir 'n allegoriese verstaan van Hooglied?

In wat verder volg kom Akiba die mens, die tipiese rabbynse liggaamsbeeld en konkluderende antwoorde oor die politiek agter die keuse van die vroeë rabbynse allegoriese verstaan van die boek Hooglied, onder die loep.

## 2 DIE MENS AKIBA

Wanneer Akiba Hooglied allegories verstaan, is hy natuurlik besig om 'n nuwe “teks” te skep. Een van die belangrike vrae wat veral retoriek begin vra het, is die van menslike motivering agter die produksie van tekste, watter subjektiewe dryfvere inspireer of informeer hierdie proses, want waardevry is dit nooit nie. Hierdie vraag is egter nie 'n regressie na sogenaamde “intentional fallacy”, 'n simplistiese reduksie van motivering gebou op psigologisering, nie. Die vraag na menslike motivering binne retoriek is oop, kompleks en impliseer meervoudige dryfvere (Vorster 1995:401). In die lig hiervan is dit sinvol en noodsaaklik om te vra na die mens Akiba en veral ook later na die moontlike liggaamsideologie wat sy allegoriese keuse waarskynlik geïnspireer het.

Rabbi Akiba ben Joseph (ca 45 – 135 nC) is gebore binne 'n tipiese herdersfamilie in die suidweste van Palestina te Lidida. As deel van hierdie onderste laag van die bevolking, bekend as *am haaretz* (lett “volk van die land”) met die stigma van 'n “ignoramus”, was daar by hom verstaanbaar 'n verwerping van alle geleerd-

---

3 Dat Hooglied uitsluitlik huweliksliefde voorstaan word vandag allerweë deur toonaangewende geleerdes betwis (vgl oa Brenner & Fontaine 2000; Clines 1994; Exum 2000; LaCoque 1998)

heid. Laasgenoemde was net eenvoudig nie belangrik in sy oorlewingsbestaan van dag tot dag nie. Nogtans was hy 'n hoogs intelligente man soos later uit sy enorme bydrae geblyk het in die vestiging en uitbouing van vroeë Judaïsme. Wat laasgenoemde betref word hy as 'n pionier beskou en daarom verskyn sy naam 270 keer in die *Misjna* (Landman 1969:146), by verre meer as enige van sy tydgenote.

Akiba is getroud met Rachel, die dogter van die skatryk Ben Kalba Sabua, maar die jong, brandarm paartjie is deur laasgenoemde verwerp en eers later, nadat Akiba bekend en beroemd geword het, weer versoen. Rachel was die krag en inspirasie agter Akiba se sukses en dit was ook sy wat hom tot verdere studie aangespoor het. Haar selfopoffering vir haar man is hoog aangeprys en Akiba het terdeë besef wat hy in hierdie spesiale vrou gehad het. Hy was reeds 40 jaar oud toe hy, saam met van sy ouer seuns, die Hebreeuse alfabet begin aanleer het en so die begin van sy roemryke loopbaan ingelei het. Hy was toe hy reeds bejaard was, Bar Kochba (132-135 nC) simpatiek gesind, maar het nie aktief aan sy opstande deelgeneem nie. Hy sterf uiteindelik 'n wrede martelaarsdood in Rome, waar hy volgens oorlewering met ysterpenne uitmekaar geskeur is (Wigoder 1989:44).

Akiba het tot die fariseïese Hillel-faksie wat in kontinue opposisie met die Sjammaïete was, behoort. Hy was veral die segspersoon en vegter vir die gewone volk en het interessant genoeg "bevrydingsklanke" vir vroue laat hoor. Hy het die gestrengheid van baie van die bepalings van die Leviraatshuwelik versag. Hy het vroue toegelaat om met grimering en mooi klere, tydens menstruasie, steeds aantreklik te wees in eie reg. Werkende vroue was ook geregtig op 'n deel van haar inkomste vir persoonlike gebruik. Maar wat die huwelik en familie-lewe betref was hy streng, veral ten opsigte van die seksuele. Finkelstein (1964:191) stel dit sterk dat hy selfs 'n "...hatred of any levity in connection with sex life" gehad het en dit verklaar ook sy sterk uitspraak teen die "misbruik" van Hooglied in die tavernes wat dalk losbandigheid kon bevorder.

Met die liggaam reeds in 'n mate aangeraak kom die vraag op, wat was Akiba en die hoofstroomrabbyne se siening van die liggaam? Watter liggaamstereotipe(s) het hulle beïnvloed om te sê en te doen wat hulle gedoen het en veral daardeur die rol van die vrou "in sement gegiet" het?

### 3 DIE RABBYNSE LIGGAAMSBEELD: MONISTIES EN TOG “SAG” DUALISTIES

Kulture is in ’n mate “slordige” verskynsels waar uiteenlopende groepe en denkrigtings in voortdurende spanning bymekaar gehou word. Volkome eenstemmigheid en homogeniteit is hoogstens die uitsondering, terwyl heterogeniteit eerder die reël is. Dieselfde geld ook die Judaïsme wat in hulle talryke bronne (bv Misjna, Tosefta, Halaga Midrasjim, Haggada Midrasjim, Palestynse Talmoed, Babiloniese Talmoed, ens) ’n ryke verskeidenheid weerspieël en wat indirek die rabbi’s se heftige en dikwels opponerende argumente en soeke na antwoorde reflekteer. Wat die rabbynse liggaamsbeeld betref is daar dus ook ’n heterogeniteit en wat verder volg kan hoogstens as ’n veralgemeende hoofstroom-stereotipe van die vroeg-Joodse liggaam beskryf word.

’n Monistiese liggaamsbeeld by rabbynse Judaïsme (Palestyns en Babilonies) word veral sterk deur die Talmoed-spesialis Boyarin (1993:5) ondersteun, wat hom soos volg uitlaat: “...was substantially differentiated in its representations and discourses of the body and sexuality from Greek-speaking Jewish formations, including much of Christianity ... rabbinic Judaism invested significance in the body which in other formations was invested in the soul. That is, for rabbinic Jews, the human being was defined as a body – animated, to be sure, by a soul – while for Hellenistic Jews (such as Philo), the essence of a human being is a soul housed in a body”.

Boyarin (1993:83) beklemtoon verder dat daar by die rabbynse Jode nie ’n wesensverskil gemaak is tussen mans en vroue nie. By die Grieke is geglo die man is “meer” (gees) en die vrou “minder” (liggaam) (Sissa 1989:136), maar by die rabbyne is die een so fisies soos die ander en hulle komplementeer mekaar. Laasgenoemde kom veral tot uitdrukking in die gesonde waardering van seks wat reeds ’n gegewe was by Adam en Eva (!). Hoe negatief anders het die Christelike tradisie oor seks (sondeval) geoordeel. Seks was noodsaaklik vir voortplanting soos kos nodig is vir voortbestaan en hiermee saam is ook die genotspek daarvan aangeprys. Mans het ook nie ’n vrou se seksualiteit gevrees nie, maar dit eerder probeer beheer en kontroleer. Verder is vroue in beginsel nie meer “onrein” (deur bv menstruasie) as mans (deur bv saadstorting) nie.

En tog gee Boyarin (1993:33) toe dat vroue se posisie in die vroeë Judaïsme en later wel minderwaardig is teenoor die van mans

waarin 'n "moderate dualism" van die liggaam tog 'n rol gespeel het. Die "bo-lyf" is hoër waardeer en gerespekteer as die "onder-lyf" en hiermee saam die aktiwiteite en genderrolle wat daarmee geassosieer word. Die studie van die Tora byvoorbeeld is 'n "bo-lyf"-aktiwiteit en vir mans gereserveer, terwyl "onder-lyf"-aktiwiteite soos kinders baar, kook, nederige huiswerk verrig, 'n tuiste skep vir haar man en sy behoeftes prioriseer, ensovoorts, uitsluitlik die vrou se lewe gekenmerk het. Hierdie rolle en gepaardgaande liggaamskonstrukte het so gesedimenteer dat dit as "natuurlik-gegewe" beskou is (Jahwe het dit so gewil!), dit is hoe dit hoort, elkeen ken sy en haar plek in die gemeenskap en daarmee uit en gedaan. Hierdie essensialisering van rolle het manlike hegemonie en die strenge beheer van vroue (ook latente misogenie of vrouehaat) in die Joodse gemeenskap verseker. 'n Vrou se fisiese welsyn is geag, maar sy was eintlik maar in diens van die patriarge om haar, "...a mattress for her husband" (Boyarin 1993:33).

Ons hoor baie sterker dualistiese klanke oor die liggaam by 'n ander Talmoed-spesialis, Eilberg-Schwartz. Waar Boyarin byna apologeties Judaïsme se uniekheid (monisme) verdedig wys Eilberg-Schwartz weer op die eendersheid van Judaïsme met die Grieks-Romeinse omgewing, waar die digotomie tussen liggaam en siel sterker klem kry. Uiteindelik sal dit blyk dat hierdie twee aksentueringe mekaar nie uitsluit nie.

'n Leemte by Boyarin is dat die godsbeeld nie veel aandag kry nie, wat wel die geval is by Eilberg-Schwartz. Hoe God is en lyk, werp baie duidelik lig op hoe die Judese man lyk, is en behoort te wees en het uiteraard gevolge vir vrouwees binne die vroeë Joodse kultuur. God se manlikheid legitimeer en "vergoddelik" manwees ten koste van vrouwees (Eilberg-Schwartz 1994:2,14,15,141). Binne die hetero-normatiewe Joodse kultuur skep die manlike God 'n verdere probleem, naamlik latente homo-erotisme by die manlike aanbidders van God. As man is dit te wagte dat laasgenoemde 'n vroulike eweknie behoort te hê wat binne die Judaïsme nie die geval is nie en die intieme god-mens-verhouding nou deur mans gevul word. Mans, wat die naaste aan God leef, "vervroulik" in 'n sekere sin sodat daar van die rabbi's gepraat kan word as sogenaamde "wives of God" (Eilberg-Schwartz 1994:163-196; vgl ook Boyarin 1997) en dit stem merkwaardig ooreen met die "vervrouliking" van monnike later in die Christendom om deur God "bemin" te word (Moore 2000). Besnydenis wat kruiskultureel (Israel ingesluit) die

konnotasie van vrugbaarheid dra (Eilberg-Schwartz 1990:141-147), dui ook op die “ontmanliking” van die man en onderwerping aan Jahwe (Eilberg-Schwartz 1994:161). Binne hierdie denkraamwerk is vrouens natuurlik kompetisie vir die man en daarom dat hulle gemarginaliseer word wanneer dit by hierdie intieme verhouding met God kom (Eilberg-Schwartz 1994: 4,142). Die plek digby God (“allerheiligste”) is die man s’n al moet hy in ’n “vrou” verander<sup>4</sup>.

Die vrou se minderwaardige posisie word ook verder gevoed deur ’n “matige” dualistiese liggaamsbeeld wat hierbo reeds deur Boyarin beaam is. Weer kom die voorstelling van God ter sprake. Vroeë Judaïsme het nie ’n probleem gehad om Jahwe antropomorfies (liggaamlik) te verstaan nie (Eilberg-Schwartz 1994:111; Eseg 16:8). Dit was egter ondenkbaar om God met genitalieë te visualiseer en daarom maak dit sin dat Jahwe tydens sy ontmoeting met Moses op Sinaï sy rug na Moses toe draai om sy eer te beskerm (Eilberg-Schwartz 1994:77), sy onderlyf word dus eintlik “gesluit”<sup>5</sup>. ’n Respekvolle blik fokus dus eerder konstant op die hoof, en hiermee word die hoof of bolyf gehiërargiseer bo die onderlyf. Die gevolg is duidelik: mans wat met die hoof geassosieer word (“denkers”) is belangriker as vroue wat met die (onder-) liggaam geassosieer word (“voortbrengers van kinders”).

Die rabbi’s het ook hulle posisies beklee deur bekwaamheid eerder as deur afstamming soos by die priesters (vgl rabbi Akiba self). Die bemeestering van die Tora was baie belangriker as die bloedlyn van jou voorsate. En hiermee ontstaan ’n interessante kompetisie tussen mond en penis. Die verspreiding van die Tora word belangriker as die verspreiding van saad (voortplanting), maar laasgenoemde is nooit laat vaar soos by die latere Christelike heiliges nie (Eilberg-Schwartz 1994:212). Die liggaamsdualisme van hoof (“siel”) en onderlyf (“liggaam”, “dier” - Eilberg-Schwartz 1994:222), met eersgenoemde die belangrikste, word subtiel en gedurigdeur in die kultuur ingeprent. Eilberg-Schwartz (1995:9, 165-166) wys ook verder op die band tussen die vroulike mond en die vagina, die gevolg eerder van ’n Joods-kulturele konstruksie as ’n

---

4 Die effek hiervan is selfs vandag nog opvallend in ortodokse Joodse sinagoges waar vrouens eenkant (bv galery) geplaas word.

5 En mans doen sus, as hulle in God se teenwoordigheid verskyn (vgl Eks 20:26).



psigo-analitiese verplasing, waar die mond eroties die vagina simboliseer. 'n "Voor-op-die-wa"-vrou wat sonder huiwering haar standpunte lug en haar sê sê (en ook haar seksualiteit uitstraal), kom in kompetisie met die man wie se domein sy nou betree. Haar bydrae behoort eerder "vaginaal" te wees (ingetoë en gereserveer vir haar man, om kinders te baar) as "verbaal", want dit is die tipe lyflikheid wat haar kultuur van haar verwag. 'n "Voor-op-die-wa"-vrou ken nie haar "plek" nie en behoort daarom stilgemaak te word. Haar mond snoer, is eintlik maar 'n subtiele vorm van "onthoofding", van totale beheer en kontrole. Daarom is die sprekende<sup>6</sup>, dominerende, soms byna aggressiewe Hooglied-vrou 'n verleentheid vir die rabbyne, en watter beter manier om haar mond (en Hooglied s'n) te snoer as deur 'n allegoriese verstaan daarvan. Sy is nou op haar plek (eintlik heeltemal uitgeskuif) en die mans se bevoorregte posisie as "bemindes" (Israel) van Jahwe in hulle intieme verhouding, al is dit 'n "vervroulikte" rol, is beredder. Die rabbynse subtiele liggaamsdualisme vestig en hou effektief die bevoorregte status van die man en die minderwaardige rol van die vrou in stand.

Dit is duidelik uit die voorafgaande dat die twee talmoediste mekaar nie wesenlik weerspreek nie al handhaaf hulle verskillende aksente oor liggaamseenheid. Oor die Joodse vrou se minderwaardige posisie is hulle eenstemmig. Konkluderend kan die rabbynse liggaamskonstruk as monisties en tegelyk "sag" dualisties beskryf word. Manlikheid word bo vroulikheid geprioriseer en simbolies aan die (denkende, besturende) bolyf en (liggaamlike, werkende, natuurlike, dierlike) onderlyf onderskeidelik gekoppel. Die gepaardgaande samelewingsrolle wat deur die twee genders beklee word, onderskryf die "meerderwaardigheid" van die man en die "minderwaardigheid" van die vrou. Vrouens komplementeer mans wel (Boyarin), maar is uiteindelik primêr daar tot voordeel van die man en sy behoeftes. Die vrou se fisiese welsyn was belangrik, haar agentuur (intellektualiteit, Eng "agency") egter nie. Sy kon alleen tot haar reg kom deur haar man.

As die Joodse man die "denker en bestuurder" was en die Joodse vrou die "lyf", waar laasgenoemde deur die eeue heen as onbeheerbaar veral ten opsigte van seksualiteit gekonstrueer is, dan

---

6 Sy praat in Hooglied die heel meeste, en omraam die hele boek met haar openings- en afsluitingswoorde!

is dit vanselfsprekend dat die man die vrou sal “beheer”. Die patriarg van die huis het die seksualiteit van die vroue in sy huishouding “besit” en eweneens die patriarge van die groter huishouding, naamlik die breër samelewing wat laasgenoemde se vrouens “besit” het. Hier verteenwoordig die rabbi’s (oa) die vaders van die huis. Allegorie is (hierbo reeds gesuggereer) ’n handige instrument om veral die vrou<sup>7</sup> te beheer en op haar plek te hou. Sy word enersyds uit die “heilige der heiliges” geban waar die man haar natuurlike rol inneem in die intieme Jahwe-Israel-verhouding. Andersyds koel allegorie dadelik die seksuele vuur van die jeug af om dit te beheer en te reserveer vir die huwelik, die konvensionele simbool van ’n ordelike samelewing (Perkins 1995:41, 48-49). Daarom Akiba se tweede Hooglied-uitspraak teen “losbandigheid”. Wie mense se liggame beheer, beheer ook met ’n stewige greep die gladde werking van die samelewing volgens die maghebbers se waardesisteem (Isherwood 2000:14). Deur allegorie word die liggaam subtiel beheer, en dra by tot die kontinue reïnskribering van ’n hiërargie van rolle, met “gees” (man) bo en “liggaam” (vrou) onder. Vir die Joodse man beteken dit ’n goeie wêreld, vir die Joodse vrou ’n halwe lewe. Waar hierdie politieke magspel oor eeue sedimenteer, kry dit boonop die skyn van “natuurlikheid” (God wil dit so!) en daarom ’n ononderhandelbare “gegewe”, terwyl dit niks anders is nie as maar net menslike konstruksie wat kan en behoort te verander.

#### 4 GEVOLGTREKKING

Welke ander subjektiewe dryfvere ook al bygedra het tot die waarom en waartoe van Akiba en sy tydgenote se keuse vir ’n allegoriese uitleg van Hooglied, is dit duidelik dat die rabbynse liggaamstereotipe van monisties maar “sag” dualisties, hul keuse beïnvloed het. Vir ’n “vleslike” rabbi om “teen die vlees in”, teen die grein van die boek Hooglied en van sy eie kultuur se positiewe omhelsing van liggaamlikheid in, te kies vir ’n geestelike verstaan van Hooglied, verrai ’n politieke agenda. Die Hooglied-vrou se weiering om die liggaam van haar patriargale kultuur<sup>8</sup> te gaan leef, het slegte nuus ingehou vir die tradisionele werking van die Joodse samelewing. Sy,

---

7 Dit is nie slegs vrouens wat die slagoffers is van patriargie nie, maar ook dikwels jong mans of mans sonder mag.

8 Patriargie kan egter nie slegs voor die deur van Judaïsme alleen gelê word nie (Von Kallenbach 1994).

die onbeheerbare “onderlyf”, kon maklik alles ondermyn wat nou al vir eeue gegeld het. Sou sy boonop die Tora bemeester en natuurlikerwys vir Jahwe ’n “vrou” wees, is die bevoorregte “bolywe” se intieme posisie digby Jahwe tot niet. As die lyf nie beheer word nie dan kan niks anders meer beheer word nie en manlike hegemonie in die algemeen kom in die gedrang. Allegorie word ’n handige instrument om die vrou op haar plek te hou en die man s’n te verseker.

Uit die voorafgaande is dit hopelik ook duidelik dat genderkonstrukte allermens “ewige gegewes”, polities neutraal en ononderhandelbaar is. Dit is gewoon menslike konstrukte wat op hul beurt deur mense gedekonstrueer kan en behoort te word. “Ewige” simbole versterk natuurlik hierdie gesedimenteerde oortuigings (bv God is manlik, daarom is mans “god”), en daarom is dit altyd nodig vir die skep van nuwe simbole en metafore wat regverdiger kultuurpatrone stimuleer. Om gewoon magsoosisies te ruil met behulp van nuwe diensdoenende simbole (bv God is vroulik...) is ook nie die antwoord nie. Du Toit (2002:8) se kreatiewe voorstelle van wedersydse konstituering en ’n radikale interafhanklikheid om die moderne man-vrou-verhouding gestalte te gee verdien ernstige aandag vir die uitwis van seksisme. Met geslagsoorheersing uitgeskakel ontdek en konstrueer die man in sy interaksie met die vrou sy eie natuurlike konkreetheid (“vroulikheid”) en ontgin sy haar intellektuele / filosofiese abstraksie (“manlikheid”)<sup>9</sup>. Seksuele verskil word nou ’n bate in plaas van ’n rede om te onderdruk.

### Literatuurverwysings

- Boyarin, D 1993. *Carnal Israel: Reading sex in the Talmudic culture*. Berkeley: University of California Press.
- , 1997. *Unheroic conduct: The rise of heterosexuality and the invention of the Jewish man*. Berkeley: University of California Press.
- Brenner, A & Fontaine, C R (eds) 2000. *The Song of Songs*. Sheffield: Sheffield Academic Press (A feminist companion to the Bible, second series).

---

9 In haar eie woorde som Louise du Toit (2002:10,13) haar “ethics of sexual difference” soos volg op: “In the dualism abstract man / concrete woman, characterising western metaphysics, what is clearly absent is abstract woman and concrete man. In a sense then, what is overtheorised is female embodiment or women’s bodies, and men’s minds...We wait and work for the advent of sexual difference, the birth of woman from mother man”.

- Clines, D J A 1994. Why is there a Song of Songs and what does it do to you when you read it? *Jian Dao* 1, 3-27.
- Cohen, G D 1966. The Song of Songs and the Jewish religious mentality, in *The Samuel Friedland Lectures 1960-1966*, 1-21. New York: The Jewish Theological Seminary of America.
- Du Toit, L 2002. *Erasure of the female in ancient Athens and the new South Africa: toward an ethics of sexual difference*. Ongepubliseerde referaat gelewer by kollokwium van Dept Filosofie, RAU.
- Eilberg-Schwartz, H 1990. *The savage in Judaism: An anthropology of Israelite religion and ancient Judaism*. Bloomington: Indiana University Press.
- , 1994. *God's phallus: And other problems for men and monotheism*. Boston: Beacon Press.
- , 1995. The nakedness of a woman's voice, the pleasure in a man's mouth, in Eilberg-Schwartz, H & Doniger, W (eds). *Off with her head! The denial of women's identity in myth, religion and culture*, 165-183. Berkeley: University of California Press.
- Exum, J C 2000. Ten things every feminist should know about the Song of Songs, in Brenner, A & Fontaine, C R (eds). *The Song of Songs*, 142-151. Sheffield: Sheffield Academic Press (A feminist companion to the Bible, second series).
- Finkelstein, L 1964. *Akiba: Scholar, saint and martyr*. New York: Atheneum.
- Foucault, M 1979. *Discipline and punish: The birth of the prison*. London: Penguin Books.
- Isherwood, L 2000. Introduction, in Isherwood, L (ed), *The good news of the body: Sexual Theology and Feminism*, 9-18. Sheffield: Sheffield Academic Press (Studies in Theology and Sexuality, 5).
- Johnson, M 1987. *The body in the mind: The bodily basis of meaning, imagination, and reason*. Chicago: University of Chicago Press.
- LaCoque, A 1998. *Romance she wrote: A hermeneutical essay on the Song of Songs*. Harrisburg: Trinity Press International.
- Landman, I (ed). 1969. *The Universal Jewish Encyclopedia*, vol 1. New York: Ktav Publishing House.
- Leder, D 1990. *The absent body*. Chicago: University of Chicago Press.
- Moore, S D 2000. The Song of Songs in the history of sexuality, *Church History* 69 (2), 328-349.
- Perkins, J 1995. *The suffering self: Pain and narrative representation in the early Christian era*. London: Routledge.
- Pope, M H 1977. *Song of Songs: A new translation with introduction and Commentary*. New York: Doubleday (AB 7C).

- Sissa, G 1989. Subtle bodies, in Feher, M, Nadaff, R & Tazi, N (eds). *Fragments for a history of the human body. Part three*, 133-156. New York: Urzone.
- Viviers, H 2003. The ever present body: Reflections on the receipt of the Song of Songs (forthcoming).
- Von Kallenbach, K 1994. *Anti-Judaism in feminist religious writings*. Atlanta: Scholars Press.
- Vorster, J N 1995. Why opt for a rhetorical approach?, *Neotestamentica* 29 (1), 393-418.
- , 2001. 'n Politieke tegnologie van die vroeë Christen se gepynigde liggaam, *Verbum et Ecclesia* 22(2), 434-454.
- Wigoder, G (ed) 1989 *The Encyclopedia of Judaism*. New York: MacMillan.