

|                                                                                                       |    |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| I. INDLEDNING                                                                                         | 1  |
| II. TIDSHISTORISK BAGGRUND FOR HOSEASBOGEN                                                            | 1  |
| III. DET HISTORISK-BIOGRAFISKE HÆNDELSESFORLØB                                                        |    |
| BAG KAP. 1-3                                                                                          | 2  |
| A. Formbestemmelsen af Kap.1 og 3.                                                                    | 2  |
| B. Gomer - אשת גומרי ?                                                                                | 3  |
| C. Hvad befales Hoseas i 3,1                                                                          | 4  |
| D. hvilken "Sitz im Leben" har 2,4ff?                                                                 | 5  |
| IV. EXEGETISK GENNEMGANG AF HOS.1-3.                                                                  | 6  |
| A. Hoseas og hans familie som en levende<br>forkyndelse 1,2-2,3                                       | 6  |
| 1. Gomer og børnene som symbol på Guds dom                                                            | 6  |
| 2. Børnenes navne nytolkes/ændres som symbol<br>på Israels genrejsning                                | 9  |
| B. Anklage og Straf - Genoprettelse og Fornydelse                                                     | 10 |
| 1. Tre doms-orakler 2,4-15                                                                            | 10 |
| 2. Et udsagn om genoprettelse 2,16-17                                                                 | 13 |
| 3. Genoprettelse og fornyelse 2,18-25                                                                 | 14 |
| C. Symbolhandling som udtryk for en levende<br>forkyndelse 3,1-5                                      | 15 |
| V. HOSEAS FORSTÅELSE AF PAGTEN MELLEM GUD OG ISRAEL                                                   | 17 |
| A. Definition af ברית                                                                                 | 17 |
| B. ברית i Hoseas' bog                                                                                 | 18 |
| C. Elementer fra Vasaltraktater i Hoseas' bog                                                         | 19 |
| 1. Hoseas' doms- og frelsesforkyndelse- vasaltrak-<br>taternes velsignelses- og forbandelsesformular. | 20 |
| 2. Teknisk brug af ידע                                                                                | 20 |
| D. Pagtsterminologi i Hoseas 1-3                                                                      | 21 |
| 1. "Pagtsformlen"                                                                                     | 21 |
| 2. Pagtstermer.                                                                                       | 22 |
| E. Hoseas' ægteskabsmetaforik                                                                         | 23 |
| IV. SAMMENFATNING                                                                                     | 24 |
| NOTER                                                                                                 | 26 |



## I. INDLEDNING

Formålet med denne opgave er at undersøge, hvorvidt Hoseas forstår relationen mellem Gud og Israel som et pagtsforhold.

I opgavens første del begynder jeg med kort at indplacere Hoseasbogen i tidshistorisk sammenhæng, og derefter forsøger jeg nærmere at præcisere det historisk-biografiske hændelsesforløb bag kap.1-3. Så følger en exegetisk gennemgang af de 3 kap., hvor jeg v.h.a. oversættelse, sproglige og exegetiske noter, samt parafrase forsøger at klarlægge de 3 kapitlers indhold.

I anden del af opgaven fokuserer jeg på Hoseas bestemmelse af relationen mellem Gud og Israel. Efter at have defineret  $\text{ברית}$ , undersøger jeg, om  $\text{ברית}$  forekommer i sin teologiske betydning i Hoseas bog. Derefter - om Hoseas har hentet inspiration fra samtidens internationale, politiske traktater, og - om han bruger andre termer og formuleringer, som forudsætter en pagtsrelation mellem Gud og Israel. Endelig bestemmer jeg forholdet mellem Hoseas ægteskabsmetaforik og pagten.

I konklusionen tager jeg stilling til, om Hos.1-3 forudsætter en pagtsrelation mellem Gud og Israel, og hvilken indflydelse, det får på forståelsen af Hoseas doms- og frelsesforkyndelse.

(I opgaven følges Biblia Hebraica's versinddeling)

## II. TIDSHISTORISK BAGGRUND FOR HOSEASBOGEN.

De kronologiske grænser defineres i bogens overskrift (1,1) v.h.a. 4 judæiske konger, fra Uzzija til Ezekias (dvs. ca. 790-690) og én Nord-israelitisk konge, Jeroboam d. II (ca. 790-750)<sup>1)</sup>. Da dette er den eneste direkte tidsangivelse i bogen, er der en del uklarhed om, hvornår Hoseas mere præcist virkede.

Det fremgår dog ganske klart, at kap.1-3 hører hjemme i den sidste del af Jeroboam II's regeringsperiode. Kap.1,4 forudsætter, at Jehus dynasti består (og det bestod som bekendt kun til et halvt år efter Jeroboams død). Kap.2,4-17 (f.eks. v.5.8-9.12-13) antyder en økonomisk velfærdstid med en blomstrende Baal-kult, hvilket samstemmer med, hvad man i øvrigt ved om den del af Jeroboam II's regeringstid.

Hvor mange år, Hoseas virkede, er mere usikkert. Visse dele af kap.4-14 røber tydelige spor af den kaotiske situation efter Jeroboams II's død (f.eks. 7,3-7 8,4).

De fleste mener, at Hoseas virke strakte sig over 3 årtier indtil Nordrigets undergang i 722<sup>2)</sup>. Freedman/Andersen (Fr/And) mener dog, at det centrale indhold i Hoseas bog falder inden for et årti, 755/50-745/40<sup>3)</sup>.

De politiske, økonomiske forhold: Under Uzzija i Juda og Jeroboam II i Israel nåede begge riger i 1. halvdel af det 8. årh. et højdepunkt af politisk magt og økonomisk velfærd, som mindede om det forenede monarkis dage. Om end det var en politisk balancekunst at holde sig på god fod med



de to politiske stormagter, Ægypten og Assyrien, lykkedes det dog - foreløbig - for begge stater at bevare deres uafhængighed.<sup>4)</sup>

Den religiøse situation: Ifølge 2.Kg.14,23-29 blev Jeroboam II ved sit politisk/ militære virke JHVH's redskab til at frelse Israel, men alligevel får han det samme dårlige skudsmål som hans forgænger og navnebror: "Han gjorde, hvad der var ondt i JHVH's øjne ..." (v.24).

På samme måde, som Elias havde gjort l. årh. tidligere, tog Hoseas ubønhørligt kampen op mod Baal-kulten og mod den kanaanisering af JHVH-dyrkelsen, som havde vundet indpas<sup>5)</sup>

Profeten Hoseas: Om personen Hoseas ved vi kun det, som vi indirekte kan aflæse af hans budskab. At han hører hjemme i Nordriget - og primært adresserer sit budskab dertil - ses bl.a. af den flittige reference til Nordrigets byer, mens f.eks. Jerusalem slet ikke nævnes<sup>6)</sup>. Af hans budskab fremgår det også, at han var fortrolig med de politiske forhold og kendte Israels historisk-religiøse tradition i dybden. Først og fremmest opfattede han sig som JHVH's talerør, en נביא, og selv om vi ikke kender hans relation til de tidligere profeter, fremgår det, at han forstod sig som deres efterfølger og arvtager (12,11.14 9,8 6,5)<sup>7)</sup>

### III. DET HISTORISK-BIOGRAFISKE HÆNDELSESFORLØB BAG KAP.1-3.

Det er ikke lykkedes forskere at nå til en konsensus i det spørgsmål, selv ikke blandt folk af samme skole.<sup>1)</sup>

Jeg vil her koncentrere mig om 4 problemstillinger:

#### A. Form-bestemmelsen af Kap. 1 og 3.

Især før i tiden var det almindeligt at forstå de to kap. som allegori i lighed med f.eks. Ez.16 og 17 (dog med den forskel, at Hoseas inkluderer sig selv i beretningerne)<sup>2)</sup>.

Argumentationen er først og fremmest, at befalingen om at ægte en horkvinde ikke kan være ment bogstaveligt. Den profet, der mere end nogen anden henviste til Israels historiske tradition, ville gøre sit budskab utroværdig ved selv at komme i strid med traditionen. Og hvordan kunne Hoseas revse folket for dets sexualmoral (Hos.4,2.10 m .fl), hvis han selv ægtede en horkvinde?<sup>3)</sup>

Når denne forståelse alligevel må afvises, skyldes det, at intet i teksten antyder, at der er tale om billedlig tale; tværtimod! Imperativet til Hoseas lyder ikke på: "Fortæl", men "gå hen og ægt". En række detaljer understreger også den historiske realisme i teksterne og protesterer mod en allegorisk udlægning: Navnet Gomer bat Diblajjim (1,3), børnenes forskellige køn (1,3.6.8) og detaljerne i udredningen af købesummen (3,2).

At Hoseas handlinger uden tvivl har virket anstødeligt på samme måde som nogle af de andre profeters symbol-handlinger (f.eks. Ez.4,12 24,15-19 og Es.20,2-3), er der nok ingen tvivl om. Men netop ved sin anstødelighed skulle det tjene Hoseas' forkyndelse og vække folket til selvbesindelse i deres frafald fra deres historiske tradition<sup>4)</sup>.



Kap.1,2-9 og 3,1-5 må forstås som en profetisk tegn-handling-beretning. Denne formbestemmelse<sup>angiver</sup> muligheden af som vanskeligheden ved at rekonstruere det historiske hændelsesforløb bag kap.1-3. På den ene side bekræfter det, at Hoseas forkyndelse er sammenknyttet med hændelser i hans eget liv. På den anden side er de biografisk-historiske oplysninger underordnet det forkyndelsesmæssige sigte, hvorved de får en fragmentarisk karakter<sup>5)</sup>

#### B. Gomer - אִשָּׁת זִנוּנִים ?

Hoseas giftede sig altså virkelig med Gomer. Og det afføder næste problemstilling: Hvad slags kvinde var Gomer? Hvad ligger der bag befalingen: לך קה-לך אִשָּׁת זִנוּנִים וילדי זִנוּנִים

4 muligheder skal overvejes:

1. Den metaforiske forståelse.<sup>6)</sup> זִנוּנִים KAN bruges metaforisk om afgudsdyrkelse (2. Kg.9,22 Hos.4,13 5,4 m.fl.), ligesom det beslægtede, og mere kendte, verbum, זָנָה kan bruges i denne metaforiske betydning (Ex.34,15-16 Hos.4,18 5,3).<sup>7)</sup> Her får symbolhandlingen dog langt bedre mening, hvis det er Gomers 'bogstavelige' hor, der er et symbol på, at folket i 'åndelig' (metaforisk) forstand bedriver hor.

2. Den metaforisk-rituelle forståelse: Wolffs<sup>8)</sup> tese er, at alle giftefærdige piger/kvinder på Hoseas tid forud for deres ægteskab måtte igennem en sexuelindvielsesrite i den kanæanæiske Baal-kult, hvilket skulle garantere frugtbarhed i ægteskabet. Når også børnene i 1,2b kaldes זִנוּנִים skyldes det ikke, at de skulle fødes uden for ægteskab, men at deres tilblivelse pga. denne rite blev tilskrevet Baal.

Den afgørende svaghed ved denne teori er, at det ikke entydigt kan afgøres, hvorvidt denne rite overhovedet har fundet sted i Israel. Der findes ej heller noget i teksten her, som direkte peger på en sådan praksis<sup>9)</sup>. Man må også spørge, hvorfor Hoseas overhovedet modtager en guddommelig befaling, hvis det, han skal gøre, er en almindelig praksis. Og vil det være muligt for tilhørerne overhovedet at forstå det som en symbolhandling?

3. Den proleptiske forståelse: Fr/And. har en udførlig argumentation for, at den oprindelige befaling til Hoseas kun har lydt på at gifte sig og få børn. Da Gomer senere bliver skyldig i ægteskabsbrud, kan Hoseas i tilbageblik se, at Gomers utroskab afspejler Israels frafald. At betydningen er proleptisk, finder de bekræftet af, at også børnene kaldes זִנוּנִים. Som børnene ikke var til ved ægteskabets indgåelse, men kom efterhånden, var Hoseas hustru ikke horkvinde fra starten, men blev det senere<sup>10)</sup>.

Svagheden ved denne forståelse er, at så får ægteskabet først symbolsk betydning efter handlingsforløbet i kap.1. For mig at se giver det langt bedre mening, hvis 1,2 forstås som den første af 4 symbolhandlinger, der skildrer Israels frafaldne tilstand og begrunder den dom, der kommer til udtryk i de tre efterfølgende symbolhandlinger<sup>11)</sup>.

4. Den bogstavelige forståelse: Ifølge denne ægtede Hoseas virkelig en



horkvinde. Når der ikke er brugt standardudtrykket for en prostitueret (זונה), har nogle, f.eks. Eybers<sup>12)</sup>, ment, at der blot er tale om en kvinde med en svag karakter. Ud over, at en sådan sondring er blevet kaldt usemitisk<sup>13)</sup>, må det understreges, at skal ægteskabet have mening som symbolhandling, må Gomers seksuelle brist være mere end en tendens, men noget offentligt kendt<sup>14)</sup>.

### C. Hvad befales Hoseas i 3,1?

Rudolph og Ginsberg<sup>15)</sup> mener, at Hoseas befales at agere alfons. Han skal anskaffe sig en prostitueret eller konkubine, men isolere hende fra sexuel omgang med andre. זהו forstås ironisk - som en alfons elsker en ludder, elsker Gud Israel. Forudsætningen er, at 3,5 er sekundær.

Ud over, at der er gode grunde til at betragte 3,5 som autentisk (Jvf. eks-  
gesen af 3,1-5 side 16) er en afgørende indvending mod dette rekonstruktions-  
forsøg for mig at se, at det er i strid med hele Hoseas' ægteskabsmetaforik.  
I konteksten er ægtemanden (ind imellem den forsmåede, ulykkelige, straffende  
ægtemand) altid lig med JHVH, mens "elskerne", de illegitime forbindelser,  
er Baalerne (2,7.9.12.14.15). Netop i den kontekst virker det lidet sandsyn-  
ligt, at Hoseas skulle agere alfons for at symbolisere JHVH's forhold til Is-  
rael.

En anden mulighed er, at Hoseas befales at indgå et nyt ægteskab<sup>16)</sup>.

Den afgørende indvending herimod er, at den tekniske term for at ægte  
(נָקַח) ikke er brugt - og זהו kan ikke oversættes med "ægte".

Tilbage er den mulighed, at Hoseas befales at genoptage ægteskabet med  
Gomer<sup>17)</sup>. Det forudsætter, at Gomer har været sin mand utro og har forladt  
ham efter at have født de tre børn. 3,2 kunne da antyde, at hun er havnet som  
slave eller konkubine. Rudolph<sup>18)</sup> spørger, hvorfor det så ikke er eksplicit  
nævnt (Man muss also wirklich .. einen ganzen Roman erdichten!). Svaret  
herpå er for mig at se, at hændelsesforløbet formentlig har været kendt for  
den oprindelige adressat - samt, at man ikke kan forvente af en profetisk tegn-  
handling-beretning, at den skal levere et fuldstændigt historisk hændelses-  
forløb.

Denne løsning forklarer, hvorfor זהו og ikke נָקַח er brugt. Ganske vist  
virker det mærkeligt, at Gomers navn ikke nævnes, eller אִשָּׁתִּי ikke har artikel.  
Eybers forklarer den manglende artikel med, at der er brugt en speciel inde-  
finit form: "Indefiniteness for the sake of amplification". Indefinit er brugt  
for at betone de karakteristika hos kvinden, der følger umiddelbart efter.  
Den bestemte suffix på verbet i 3,2 וָאֶכְרִיתָ (jeg købte hende) bekræfter,  
at det er en bestemt kvinde, nemlig Gomer, der er i tanke<sup>18)</sup>.

Konklusion: Det uhørte og besynderlige - at tage en utro hustru til sig,  
men samtidig isolere hende - er endnu en symbolhandling, som tolkes på for-  
holdet mellem Gud og Israel.



#### D. Hvilken "Sitz im Leben" har 2,4ff?

Ifølge Wolff er der tale om en række enkeltudsagn, der knytter til ved en skilsmisseretssag. JHVH er på en og samme tid anklager, dommer, strafudmåler og mægler<sup>19)</sup>.

Philips<sup>20)</sup> har påpeget, at man må sondre mellem spørgsmål om utroskab (som blev afgjort af domstolen) og skilsmisse (som blev afgjort i den autonome familieret af manden). Det lader sig ikke gøre at forstå teksten ud fra en offentlig retssag. JHVH spiller ikke forskellige roller i teksten, men forbliver "ægtemanden". Straffen for utroskab var døden (Lev.20,10. Dt.22,22), men her bortfalder straffen i tilfælde af anger.

At vi har at gøre med skilsmissspørgsmål (og altså befinder os på familierettens område), bekræftes af, at היא לא אשתי ואנכי לא אישה måske gengiver en skilsmisseformel. Kühn og Gordon<sup>21)</sup> har gjort opmærksom på, at den modsvarende, positive formel (hun er min hustru, og jeg er hendes mand), findes i en ægteskabsformular i Elephantine. Skilsmisseformlen er dog ikke her lig med negationen af ægteskabsformlen.

Om 2,4 gengiver en standard skilsmisseformular, lader sig ikke entydigt afgøre. Trods hyppig omtale af skilsmisse og skilsmissebreve i GT findes denne formulering ikke andre steder i GT eller i rabbinsk litteratur<sup>22)</sup>.

Konklusion: 2,4ff må forstås ud fra en situation i den private familieret. Manden erklærer i 2,4 formelt og utvetydigt, at ægteskabet faktisk er brudt sammen. Den eneste mulige udgang synes at være, at ægteskabet også juridisk opløses. Men den overraskende fortsættelse viser, at han nægter at give slip på sin hustru. De gentagne anklager og trusler om straf har det overordnede sigte: at vække hendes selvbesindelse og vinde hendes kærlighed påny<sup>23)</sup>.

Men har afsnittet et "Sitz im Leben Hoseas"?

Wolff, Mays og Rudolph<sup>24)</sup> afviser dette og betragter det udelukkende som en række enkeltudsagn, hvor Hoseas anvender en ægteskabsmetaforik.

Læser man imidlertid afsnittet i lyset af konteksten - og det, mener jeg, er forsvarligt på grundlag af sproglige og indholdsmæssige forbindelser (jvf. exegesen, side 11f) - er det mere nærliggende at forudsætte et hændelsesforløb bag 2,4ff, som er en fortsættelse af 1,2-9. I den snævre kontekst (2,1-3 og 2,24-25) er der tale om Gomers tre børn; derfor er det også naturligt, at moderen/børnene, som optræder i 2,4ff, er Hoseas hustru/børn<sup>25)</sup>.

Konklusion: Hvad vi måtte forudsætte i forståelsen af kap.3, nemlig at Gomer havde været sin mand utro, bekræftes hermed af 2,4ff. Hoseas taler som en forsmået ægtemand, som juridisk havde ret til at forstøde sin hustru, men som gennem anklage og straf vil vinde hende for sig påny. Hans egentlige anliggende - at forkynde JHVH's anklage og dom mod det troløse folk - er sammenvævet med hans egen anklage og dom mod sin utro hustru<sup>26)</sup>.



#### IV. EXEGETISK GENNEMGANG AF HOS.1-3.

Trods de tre kapitlers forskellighed (biografisk beretning i 3. p., doms- og frelsesudsagn, autobiografisk beretning i 1.p.) er der tale om en klart afgrænset enhed i Hoseas' bog. Enheden kommer til udtryk på flere måder: 1) Der indledes og afsluttes med en symbolhandling, hvor profetens ægteskabelige forhold tolkes som et symbol på Israels gudsforhold. 2) Der findes en tematisk enhed: Israels gudsforhold beskrives v.h.a. en ægteskabsmetaforik. 3) Der er en gennemtænkt struktur i de tre kap., som understreger enheden a) Tre gange veksles mellem dom og frelse, b) Opbygningen er chiastisk med 2,16-17 som centrum. Det kan beskrives på følgende måde: A: Hoseas' erfaring (1,1-2,3) B: 3 domsorakler (2,4-15), C: Genoprettelse (2,16-17), B': 3 løftesorakler (2,18-25) og A': Hoseas erfaring (3,1-5) <sup>1)</sup>

De fleste <sup>2)</sup> mener, at denne enhed i tematik og struktur skyldes (en) redaktør(er), som har samlet forskellige elementer af Hoseas forkyndelse til en helhed. For mig at se er denne teori ikke nødvendig for at forklare såvel forskellighed <sup>en</sup> som enheden i kap.1-3, men både indholdet og strukturen i de tre kap. kan være hosenianske <sup>3)</sup>. Argumentation for og imod vil jeg give undervejs i den exegetiske gennemgang.

##### (1,1) Overskrift over Hoseas bog.

Oversættelse:

JHVH's ord, som kom til Hosea ben Beer i Uzziah, Jotam, Akaz, Ezekias, Judas kongers dage <sup>a)</sup> og i Jeroboam ben Joas, Israels konges dage <sup>b)</sup>

Sproglige og exegetiske noter:

a) Når Judas konger nævnes først, behøver det ikke - for mig at se - at forklares v.h.a. en judæisk "samler" <sup>4)</sup> af profetlitteraturen. Det kan forklares ud fra Hoseas ærbødighed for den historiske tradition, ifølge hvilken Judas konger (dvs. David-dynastiet) var David-løfternes arvtager (2.Sam.7). Jvf. 3,5 <sup>5)</sup>

b) Når kun Jeroboam II nævnes af Nordrigets konger, kan det skyldes, at Hoseas ikke regnede de selvbestaltede herskere efter Jeroboams død for at være konger. Jvf. 1,4 8,4.

Parafrase:

Tre ting slås fast i overskriften som kendetegnende for hele bogen: 1) Selve bogen har titlen דבר-יהוה . Udtrykket implicerer en guddommelig inspiration. 2) Budskabet formidles gennem en herold, Hoseas og 3) Budskabet tales ind i en ganske bestemt tid <sup>6)</sup>

A. Hoseas og hans familie som en levende forkyndelse. 1,2-2,3.

1. Gomer og børnene som symbol på Guds dom. 1,2-9.

Oversættelse:

2) Ved begyndelsen, da JHVH talte <sup>a)</sup> til Hosea, da sagde JHVH til Hosea: "Gå hen og tag dig til ægte <sup>b)</sup> en horkvinde og horebørn <sup>c)</sup>, for landet <sup>d)</sup> bedriver hor bort fra JHVH."



- 3) Så gik han hen og tog til ægte Gomer bat Diblajjim, og hun blev gravid, og hun fødte ham<sup>e)</sup> en søn 4) Og JHVH sagde til ham: "Kald ham Jizreel<sup>f)</sup>, for om ikke længe vil jeg straffe blodsudgydelsen i Jizreel<sup>g)</sup> på Jehus dynasti, og jeg vil gøre ende på staten Israels kongedømme. 5) Og det skal ske på den dag<sup>h)</sup>, at jeg vil knuse Israels bue i Jizreels dal".
- 6) Og hun blev igen gravid og fødte en datter. HAN sagde til ham: "Kald hendes navn Lo-Ruhamah<sup>i)</sup>, for jeg vil aldrig mere vise nåde mod Israels hus, så jeg tilgiver dem, 7) eller<sup>j)</sup> vise nåde<sup>k)</sup> mod Judas hus og lade dem frelse ved JHVH, deres Gud; jeg vil ikke frelse dem fra<sup>l)</sup> bue eller sværd eller krigsvåben, fra heste eller ryttere".
- 8) Da hun havde vænnet Lo-Ruhamah fra<sup>l)</sup>, blev hun gravid og fødte en søn.
- 9) HAN sagde: "Kald ham Lo-Ammi, for I er ikke-mit-folk, og jeg er ikke 'JEG-ER'<sup>m)</sup> for jer".

### Sproglige og exegetiske noter:

- a) דָּבָר (3.sg.prf. piel) indleder en relativsætning uden אשר med forudgående status konstruktus (תְּחִלָּה) LXX har ændret til det mere almindelige דְּבַר (λογος)
- b) לָקַח Teknisk term for: at indgå ægteskab med
- c) En mulighed for at forstå dette komprimerede udtryk (וַיִּלְדֵּי זְנוּנִיָּהּ) er at underforstå: og hun skal føde dig (וַיִּלְדָּה לָּךְ) Hoseas' og Gomers (ægtefødt) børn kaldes så horebørn p.g.a. Gomers fortid. En anden mulighed er, at hun har haft nogle børn, født uden for ægteskab, som er det synlige bevis på hendes . Disse børn optræder ikke i det videre forløb. Jvf. også 2,6.
- d) הָאָרֶץ - forstår Hoseas ud fra sine rødder i den historiske tradition som det land, JHVH gav folket, dvs. både Israel og Juda. Det bruges her som samlebetegnelse for hele det israelittiske samfund, kongen, præsterne, folket<sup>8)</sup>
- e) לוֹ understreger, at Hoseas er faderen til barnet. i 1,6.8 er לוֹ underforstået.
- f) יִזְרְעֵאל At drengen opkaldes efter stednavnet Jizreel, skal fremprovokere spørgsmålet: hvorfor? - Hentyder det til Guds velsignelses-handling (jvf. dets etymologiske betydning: Gud sår eller til Guds doms-handling (I folkets bevidsthed var dette også forbundet med dette stednavn p.g.a. Jehus blodige massakre mod Omris dynasti 2.Kg.9,1ff<sup>9)</sup>)
- g) יִזְרְעֵאל Ordret: Jizreels blod. Tydningen klargør, at drengens tvetydige navn er et symbol på Guds dom.
- h) וְהָיָה בְיוֹם הַהוּא - Samme formulering i 2,18.23. forekommer også i 2,1a og בְּיוֹם הַהוּא i 2,2o. Normalt bruger Hoseas denne formulering i eskatologisk sammenhæng som indledning til et frelsesudsagn. Her er det brugt til at understrege klimax i dommen og parallelt til מֵעַט לָךְ<sup>10)</sup>
- i) לֹא-רַחֲמָה - nådeløs. Måske skal fem.pas. forstås upersonligt<sup>11)</sup>. Dog er der ingen tvivl om, at JHVH er det skjulte objekt.
- j) Der er to muligheder for at forstå 6b-7a:
1. Jeg har valgt at følge Fr/And.<sup>12)</sup>, som forstår 6b-7 således, at לֹא אֶוְסִיף og en hif. også negerer de to verber i 7a. Argumentationen er følgende:
- a) 6b-7 består af to hovedsætninger, som introduceres af וְלֹא og כִּי לֹא + en hif.



1.sg. (אוֹסִיף אוֹסִיעַ) I første sætning efterfølges אוֹסִיף ikke som normalt af infinite former, men af fire finite former, som alle er underordnet hovedverbet og således alle negeres. En lignende konstruktion (hvor negationen heller ikke gentages) findes i Jer.3,2 22,10 Num.23,19 m.fl.

b) De 4 underordnede sætninger korresponderer parvis

(1) אֶרְחֹם אֶת-בֵּית יִשְׂרָאֵל      (2) כִּי נִשָּׂא אִשָּׁא לָהֶם  
(3) וְאֶת-בֵּית יְהוּדָה אֶרְחֹם      (4) וְהוֹשַׁעְתִּים בִּיהוָה אֱלֹהֵיהֶם

således at sætning (1) og (3) danner en perfekt chiasme, og sætning (2) og (4) (som rimer på suf.3.m. הָיָה) hver for sig uddyber henholdsvis sætning (1) og (3).

c) Sagligt passer denne oversættelse udmærket i den snævre kontekst (som er domsforkyndelse), såvel som ind i Hoseas budskab iøvrigt, hvor Israel og Juda normalt får fælles skæbne (2,2 5,5.10-14 12,1 m.fl.)

2. Alternativet - og det mest almindelige - er at forstå אֶרְחֹם adversativt, hvorved meningen med 7a bliver den stik modsatte: Judas hus vil jeg derimod vise nåde. I så fald må vi forstå 1,7 som endnu en bekræftelse på, at Juda på enkelte punkter placeres i en særstilling hos Hoseas (jvf. side 6, note a) Da 6b-7 klart er en retorisk enhed (jvf. ovenstående), ser jeg (heller ikke, hvis אֶרְחֹם forstås adversativt) ingen grund til at betragte 1,7 som sekundær<sup>13)</sup>

k) de to gange אֶרְחֹם danner ordspil til Lo-Ruhamah.

l) de 5 gange וְ kan enten forstås "instrumentally" (v.h.a.) eller "protectively" (fra, bort fra)<sup>14)</sup>. Det sidste giver bedst mening her.

m) At erstatte לָכֵן אֱהִיָּהּ med אֱלֹהֵיכֶם (BH) savner tekstvidnesbyrd. I stedet forstår jeg sætningen som en nominalsætning, parallelt med den foregående, og אֱהִיָּהּ forstås som en variant af gudsnævnet יְהוָה (Jvf. Ex.3,14). Henvisningen til det hemmelighedsfulde Guds-navn understreger, at Israel ikke denne gang, som i Ægypten, skal erfare Gud som den, der udfrier og frelser.<sup>14a)</sup>

### Struktur:

Afsnittet består af 4 enheder (a) 1,2, b) 1,3-5, c) 1,6-7 og d) 1,8-9), som har præcis den samme opbygning. De er alle opbygget af 4 elementer:

1) En indledning (a) Ved begyndelsen, da JHVH talte til Hosea, b) Så gik han hen og tog til ægte Gomer .. og hun fødte ham en søn, c) Hun blev atter gravid og fødte en datter og d) Efter at hun havde vænnet ....og fødte en søn)

2) JHVH talte til Hosea וַיֹּאמֶר      3) Det guddommelige imperativ (a) לָךְ קָם og b-d) קָרָא      4) Tydningen, indledt med כִּי.

For mig at se er der helt klart tale om 4 parallelle symbolhandlinger. At betragte a) som en guddommelig befaling til at stifte familie, men ikke en symbolhandling<sup>15)</sup>, har for mig at se ingen støtte i teksten.

### Parafrase:

1,2: Hoseas befales at udføre en bemærkelsesværdig handling - at indgå ægteskab med en horkvinde og med udsigt til, at hans børn skal kaldes horebørn. Formålet med denne symbolhandling er at vække samfundets selvbesindelse i dets frafald fra JHVH.

1,3-5: Det første barns navn må forstås som en konkretisering af Israels "hor



bort fra JHVH". Israels frafald og skyld eksemplificeres i Jehus dynastis blodsudgydelser.

1,6-7: At kalde et barn nådeløs er i sig selv chokerende. Tolkningen er ikke mindre chokerende: 4 ting vil JHVH ikke gøre mere. 1) vise nåde mod Israels hus 2) og tilgive dem, 3) eller vise nåde mod Judas hus 4) og redde dem - ej heller fra krigsmagter.

Den 2. symbolhandling markerer en stigning. Uanset nødens omfang vil JHVH ikke mere, som f.eks. i Ægypten. (Ex.2,23 3,7) kendes ved dem.

1,8-9: Det tredje barns navn slår det utvetydigt fast. Enhver relation mellem Israel og JHVH er fortid. Gud vil ikke længere vedkende sig de som sit folk.

## 2. Børnenes navne nytolkes/ændres som symbol på Israels genrejsning.

Oversættelse:

1) Men det skal ske<sup>a)</sup>, at Israels sønners tal skal blive som havets sand, der ikke kan måles eller tælles<sup>b)</sup>. Og det skal ske på det sted<sup>c)</sup>, hvor der blev sagt til dem: "Ikke-mit-folk er I", skal der siges til dem: "Den levende Guds sønner<sup>d)</sup> (er I)". 2) Judas sønner og Israels sønner vil samle sig og forenes, og de vil udpege over sig eet hoved<sup>e)</sup>, og de vil vokse frem<sup>f)</sup> af landet. Så stor er Jizreels dag. 3) I skal kalde jeres brødre: "Ammi" og jeres søstre: "Ruhamah".

### Sproglige og exegetiske noter:

a) והיה Tidsskiftet til futurum markerer, at nu skifter focus til fremtiden. Jvf. 1,5.

b) Løftet har historiske rødder via Salomo (1.Kg.4,20 3,8 8,5) tilbage til Abraham (Gen.22,17 Jvf. Gen. 15,5 og 16,10)

c) במקום - kan oversættes "i stedet for"<sup>16)</sup>. Men ovennævnte forslag giver bedre mening: Hoseas forsikrer, at netop på det sted, hvor dommen blev forkyndt og fuldbyrdet<sup>17)</sup>, skal frelsen senere forkyndes og virkeliggøres.

d) בני אל-ני Jvf. 6,1-2. Udtrykket understreger, at Gud er skaber og liv-giver. Bag בני ligger adoptionstanken. Jvf. 11,1.

e) ראש אחד - eet hoved : 1) En karismatisk fører, måske en ny Moses (12,14) 2) Eller en konge, da ראש kan bruges om kongen (1.Sam.8,5), måske en ny David (3,5). Løftet er da en kontrast til 1,4, som varsler kongedømmets ophør.

f) ואלה Wolff foreslår betydningen: "bemægtige sig", men bedre er Rudolphs forslag: אלה i betydningen "vokse frem" - Israel skal myldre frem som sæden om foråret<sup>18)</sup> Fr/And. mener, at ואלה מן הארץ antyder en eskatologisk opstandelse fra de døde. Er det korrekt forstået, så har vi her en antydning af, hvad der er udfoldet i Ez.37<sup>19)</sup>

g) Flertalsformen må forstås som en distributiv opfordring til de enkelte genantagne בני אל-ני om ikke længere at identificere sig med Hoseas børns domsnavne, men med deres løftesnavne. LXX m.fl. har ændret til singularis



Wolff foreslår, at 2,1-3 oprindeligt hører hjemme efter 2,25 og mener, at 2,1-3 og 2,18-25 er et hosiansk frelsesudsagn efter Tiglatpileser III's erobring (733) af store dele af Israel. Også Mays daterer det til 733 og mener iøvrigt som Rudolph, at 2,3 stammer fra redaktøren<sup>20)</sup>

Jeg finder imidlertid intet i teksten, som behøver at forudsætte en anden politisk situation. Derimod finder jeg en række indholdsmæssige og sproglige referencer mellem 1,2-9 og 2,1-3 - ligesom mellem 2,4-17 og 2,18-25<sup>21)</sup>, hvilket peger i den retning, at Hoseas bevidst har sat kontraster op imod hinanden.

At Hoseas forkynder frelse gennem og efter dommen, indebærer ikke, at frelsesforkyndelsen nødvendigvis først kan proklameres, når dommen er fuldbyrdet!

#### Parafrase:

Uden forklaring eller overgang skifter Hoseas fra en radikal domsforkyndelse til en lige så radikal frelsesforkyndelse. Den eskatologiske frelses-tid beskrives med allusioner til Israels historiske tradition. Abraham-løftet om talrighed, virkeliggjort under det forenede monarkis tid, skal realiseres igen. Israel skal påny forenes under én karismatisk fører. Det understreger, at genantagelsen sker med baggrund i og efter dommens fuldbyrdelse.

Klimax er udtrykt ved nytolkning/ændring af de tre børns navne. Jizreel bliver tolket i håbs- og frelsestermer: talrighed, forening, genrejsning. Og det genantagne folk kan tiltale hinanden med Hoseas børns navne, hvor negationen nu er fjernet: "Ammi " og "Ruhamah" - som udtryk for, at de igen er JHVH's folk og under hans nåde.

#### B. Anklage og Straf - Genoprettelse og Fornyelse. 2,4-25.

##### 1. Tre doms-orakler.

##### Oversættelse:

4) Anklag jeres moder, anklag hende, for hun er ikke min hustru, og jeg er ikke hendes mand, så at hun må fjerne sit hor(mærke) fra sit ansigt og sit utugts(mærke)<sup>a)</sup> fra sine bryster. 5) ELLERS<sup>b)</sup> klæder jeg hende nøgen og efterlader hende som den dag, hun blev født, og jeg gør hende til en ørken og laver hende til et tørkeland, ja, jeg lader hende dø af tørst.

6) Og hendes børn vil jeg ikke vise nåde<sup>c)</sup>, fordi de er horesønner<sup>d)</sup>, for deres mor bedrev hor, og den, som undfangede dem, opførte sig skamløst. For hun sagde: "Lad mig gå efter<sup>e)</sup> mine elskere, de, som giver mig mit brød og mit vand, min uld og min hør, min olie og min vin"<sup>f)</sup>. DERFOR - se<sup>g)</sup>, jeg spør- rer hendes vej med tjørn, og jeg vil mure en mur om hende, så hun ikke kan finde sine stier. 9) Hun vil søge sine elskere, men hun skal ikke nå dem.

Hun søger dem, men finder ikke. Så siger hun: "Lad mig vende om og gå hjem til min første mand, for det var bedre for mig dengang, end (det er) nu"<sup>h)</sup>

10) Men hun vidste ikke<sup>i)</sup>, at det var mig, som gav hende korn og most og olie, og mig, som mangfoldiggjorde hendes sølv og det guld, de lavede til Baal(støt- te)<sup>j)</sup> 11) DERFOR - jeg vil skifte sind og tage mit korn fra hende, min most i dets tid, og jeg fjerner min uld og mit hør<sup>k)</sup> - for at afdække hendes nø- genhed. 12) Nu afdækker jeg hendes skamløshed<sup>l)</sup> for elskernes øjne, og ingen udfrier hende fra min hånd. 13) Jeg gør ende på al hendes glæde, hendes fester,



måned- og sabbatsfester, ja, alle hendes højtider<sup>m)</sup> 14) Jeg ødelægger hendes vinstok og figentræ, dem, som hun sagde om: "De<sup>n)</sup> er lønnen for mig, det, som mine elskere gav mig'. Jeg gør dem til jungle, og markens dyr skal æde dem. 15) Jeg straffer hende for Baalernes dage<sup>o)</sup>, hvor hun ofrede til dem og smykkede sig med sin næsering og sin kæde<sup>p)</sup>. Hun løb efter sine elskere, men mig - mig glemte hun - JHVH's udsagn<sup>q)</sup>.

### Sproglige og exegetiske noter:

a) Da ansigt og bryster nævnes, må זנונים og נאפופיה have en konkret betydning: 1) En prostituerets kendemærker<sup>22)</sup>. 2) Wolff foreslår, at det er mærker fra den kanaanæiske brudeindvielsesrite<sup>23)</sup>.

b) גַּף efterfølges af 5 verber, som alle truer med straf (1. impf. og 4 prf. cons.). Alle har suffix, 3. femininum. Man kan overveje, om לא ארחם i 2,6 er den 6. trussel om straf. Jeg har dog valgt at forstå 2,6 som indledning til en fornyet anklage. Den omvendte ordstilling i 2,6a tyder også på, at der introduceres noget nyt.

c) Jvf. 1,6

d) בְּנֵי זְנוּנִים - horesønner. Rudolph<sup>24)</sup> forstår børnenes rolle sådan, at de i 2,4 opfordres til at stå sammen med faderen, men at 2,6 fortæller, at de faktisk står sammen med moderen og selv er skyldige i hor. Fr/And.<sup>25)</sup> mener ikke, at børnene selv har bedrevet hor, men at de er blevet degraderet af en mor, som moralsk har degraderet sig selv. (2,7).

Uanset om børnene er aktivt skyldige eller ej, nævnes de som en del af anklagen mod moderen; hun drager dem med i sin skam.

e) אחריו korresponderer med מאחרי i 1,2. Bort fra JHVH, men efter elskerne.

f) Kulturlandets goder opremses, hver gang med suffix, 1. sg. Gentagelserne af suffixet skal understrege, at hendes fejl er dobbelt: Hun tror, at Baal er giveren, og at gaverne er hendes egne. Jvf. 2,10<sup>26)</sup>

g) לֹכֵן הַנּוֹי jvf. 2,16 + לֹכֵן i 2,11. לֹכֵן bruges som en indledning til en mere formel bestemmelse af en guddommelig handling<sup>27)</sup>. I 2,8 og 11 markerer det overgangen fra anklage til dom, ligesom יָדָה i 2,5. I 2,16 indleder det frelsesforkyndelsen.

h) 2,9b markerer et foreløbigt klimax, som antyder, at manden når sit mål med hustruen. Hun ønsker nu at vende tilbage til sin første mand.

i) וְהָיָא לֹא יָדָה - en ny anklage indledes. Hun mangler kendskab til, hvem giveren af landets goder er. יָדָה korresponderer med kontrabegrebet שָׁכַח i slutningen af 2,15.

j) Meningen er ikke, at de ofrede sølv og guld til Baal, men at de lavede et gudebillede deraf.

k) 4 gange bruges suffix, parallelt til 2,7b. Det understreger, at nok er JHVH giveren, men gaverne tilhører ham stadig.

l) Jvf. 2,5

m) Antagelig israelitiske, men kanaanæiserede fester. 5 gange er suffix 3f. gentaget. Det er ikke længere JHVH's fester.



n) Fr/And. mener, at  $\text{המה}$  er lig med børnene<sup>28)</sup> og oversætter 2,14b: "Jeg sætter dem ud i junglen, og markens dyr skal æde dem". Bedre er dog for mig at se at forstå det således, at  $\text{המה}$  = vinstok og figentræ. Disse ting blev af det frafaldne folk betragtet som en løn for deres Baal-dyrkelse<sup>29)</sup>

o)  $\text{מאהב}$  identificeres her som Baalerne. Baalernes dage = de kanaaniserede kult-fester.

p) Måske identificeringen af hor- og utugtsmærket i 2,4?

q)  $\text{נאם-יהוה}$  Dette så velkendte udtryk fra profetisk forkyndelse forekommer kun 4 gange hos Hos: 2,15.18.23 og 11,11. Her markerer det afslutningen på 2,4-15.

### Struktur:

Lige så brat, som før (1,9/10) blev skiftet fra nutid til fremtid, fra dom til frelse, skiftes nu fra fremtid til nutid, fra frelses- til domsforkyndelse. Hvor børnene primært var i focus i 1,2-2,3, er det nu hustruen, der bliver hovedperson. Børnene optræder dog stadig (4.6.24-25), (ligesom ægtemanden (4.9b.15) og elskerne (7a.12.14f))

Tematisk er der mange ligheder mellem 2,4-15 og 1,2-9, og vi må forstå 2,4-15 som en nærmere udfoldelse af den domsforkyndelse, der kom til udtryk gennem de 4 symbolhandlinger.

Modsat 1,2-9 er der ikke nogen entydig klar struktur i dette afsnit. Det er dog muligt at inddele i 3 domsudsagn:

- |            |                                                         |
|------------|---------------------------------------------------------|
| 1. 2,4-5   | 2,4 Anklage i juridisk form                             |
|            | 2,5 Tugtelse - straf, indledt med $\text{ו}$            |
| 2. 2,6-9   | 2,6-7. Anklage i deskriptiv form                        |
|            | 2,8-9 Tugtelse - selvbesindelse, indledt med $\text{ו}$ |
| 3. 2,10-15 | 2,10 Anklage i klagens form                             |
|            | 2,11-15 Tugtelse - straf, indledt med $\text{ו}$        |

### Parafrase:

2,4-5: 2,4 tager tråden op fra 1,9. Som "Lo-Ammi" skulle være en levende forkyndelse af, at den gensidigerelation mellem Gud og Israel er ophørt, bliver Hoseas opløste ægteskab tilknytningspunktet for en proklamation af, at "ægteskabet" mellem Gud og Israel faktisk er opløst. Der indledes med en opfordring til børnene om at anklage og dadle moderen for hendes utroskab - dvs. den enkelte israelit opfordres til at vende sig mod samfundets frafald.

2,5 udmaler den straf, som ellers vil ramme landet. De 5 trusler skal forstås som en udfoldelse og præcisering af samme domshandling. Dommen består i, at den utro skal lide en langsom og pinefuld død af tørst - landet skal blive goldt og ufrugtbart som en ørken.

2,6-9: Det andet domsudsagn præciserer skylden. Ved sin utroskab har hustruen revet sine børn med sig i sin skam, ved aktivt at løbe efter sine elskere.

Uanset om "horebørn" skal forstås aktivt eller passivt, er sagen klar: Gud vil ikke vise medynk (jvf.1,6) Israel har kollektivt vendt sig bort fra JHVH til



Baal i den tro, at kulturlandets goder stammer fra Baal - og er afhængig af deres deltagelse i Baal-kulten.

2,8-9 kundgør straffen. Isolationen og det at søge forgæves har sin baggrund i anklagen: efter elskerne vil hun løbe. Israel vil altså blive hindret i at kunne opsøge Baal-kulten<sup>30)</sup> 2,9b fortæller, at straffen medfører det ønskede resultat: Hustruen får lyst til at vende tilbage til sin første mand - Israel når til en selvbesindelsesfase.

2,10-15: Men så længe Israel tror, at det er Baal, der er den store giver af landets goder, vil omvendelse ikke blive andet end en flygtig tanke. Dette er baggrunden for anklagen i det 3. domsudsagn: Hun kender ikke, hun har glemt den egentlige giver (2,10.15)

Straffen i 2,11-15 er stort set en gentagelse og konkretisering af 2,5, 6-7a og 8-9a: Hustruen skal klædes nøgen, kulturlandets goder (ikke blot afgrøderne, men også beplantningen) skal blive ødelagt, og kultfesterne (både den kanaanæiserede JHVH-kult og den blomstrende Baal-kult) skal få en ende. Konklusion: De tre domsudsagn skal ikke forstås som tre adskilte anklager og deraf følgende strafhandling. Snarere må de forstås som tre variationer af samme anklage og strafhandling. Klimax er 2,9b, som antyder, at straffen fører til det eftertragtede resultat: Israels selvbesindelse<sup>31)</sup>.

## 2. Et udsagn om Genoprettelse. 2,16-17.

Oversættelse:

DERFOR - se, jeg vil lokke hende<sup>a)</sup> og lede hende<sup>b)</sup> ud i ørkenen<sup>c)</sup> og tale kærligt til hende. 17) Og jeg vil give hende hendes vingårde derfra<sup>d)</sup>, og Akors dal<sup>e)</sup> (vil jeg gøre) til en håbets dør. og der skal hun svare<sup>f)</sup> som i hendes ungdoms dage, og som på den dag, hun førtes op fra Ægypten.

### Sproglige og exegetiske noter:

וְדִבַּרְתִּי עִל לָנָה, er termer fra kærlighedssproget mellem mand og kvinde. JHVH spiller her samme rolle som manden i Dom.19,3, som søger at overtale sin bortløbne hustru til at vende tilbage.

b) וְהִלַּכְתִּיהָ prf.cons. hif., med suffix, 3.f. - lede hende. Typisk term for Israels vandring gennem ørkenen (Dt.8,2.15 29,4 Jf. Am.2,10 Jer.2,16)<sup>32)</sup>

c) Ørkenen var i 2,5 et symbol for tugtelse og straf. Her er det brugt med baggrund i Israels tradition som "to-somhedens sted" - dengang Israels Gudsforhold var intakt<sup>33)</sup>

d) Meningen er, at de vingårde, som JHVH tidligere havde taget fra hende (2,12.14), atter skulle gives tilbage.

e) עֵמֶק אֲכֹר Jvf. Jos.7,26 P.g.a. Akans synd blev Akors dal symbolet på det sted, hvor indvandringen blev blokeret. Dette alvorsfyldte sted skal altså blive stedet for Israels fornyelse. - En parallel til tolkningen af Jizreel - og atter en understregning af, at fornyelsen sker gennem og efter dommen<sup>34)</sup>

f) וְעִנְתָּה peger fremad mod 2,18-25. Som bruden svarer: "Du er min mand" (18), skal Israel svare og bekende: "Du er min Gud" (25).



Parafrase:

2,16-17 danner overgangen fra doms- til frelsesforkyndelsen i kap.2. Efter dommen (2,4-15) skal der følge en genrejsning og en ny begyndelse. Hoseas knytter her atter til ved den historiske tradition. Genrejsningen skal ske gennem en ny exodus, ørkenvandring og indvandring. Ægteskabsmetaforikken er bibeholdt: Ægtemanden, som har tugtet og straffet, vil igen lokke og tale kærligt til hustruen. Og denne gang besvares hans kærlighed.

3. Genoprettelse og fornyelse. 2,18-25.Oversættelse:

18) Og det skal ske på den dag <sup>a)</sup> JHVH's udsagn - at du skal kalde mig: "Min mand", og ikke mere kalde mig: "Min Baal"<sup>b)</sup>. 19) For jeg vil fjerne Baals-navnene fra hendes mund, og deres navn skal ikke mere blive husket.  
 20) Og jeg vil slutte for dem <sup>c)</sup> en pagt<sup>d)</sup> - på den dag - med markens dyr og Himlens fugle og Jordens kryb<sup>e)</sup>. bue, sværd og krigsvåben<sup>f)</sup> ødelægger jeg fra Jorden, og jeg lader dem hvile i tryghed. <sup>g)</sup> Jeg vil trolove dig med mig for evigt. 21) <sup>h)</sup> Jeg vil trolove dig med mig med retfærdighed og ret, med barmhjertighed og medynk, 22) og jeg trolover dig med sandhed, og du skal kende JHVH.  
 23) Og det skal ske på den dag, at jeg vil svare<sup>i)</sup> - JHVH's udsagn - at jeg vil svare Himlene, og de vil svare Jorden, 24) Og Jorden vil svare kornet, mosten og olien, og de vil svare Jizreel<sup>j)</sup> 25) Jeg frugtbargør hende<sup>k)</sup> i landet, og jeg vil vise nåde mod "Lo-Ruhamah", og jeg vil sige til "Lo-Ammi": "Mit folk er du", og han skal sige: "Min Gud"<sup>l)</sup>

Sproglige og exegetiske noter:

- a) 2,18 og 23, jvf. 1,5.
- b) <sup>אִישִׁי</sup> og <sup>בַּעַל</sup> betyder sprogligt præcist det samme. Men <sup>בַּעַל</sup> var blevet et belastet ord. Bekendelsen skulle være entydig.
- c) <sup>לָהֶם</sup> - til bedste for dem. Pagten er mellem JHVH og dyrene - til fordel for Israel
- d) <sup>וְכָרַתִּי בְרִית</sup> jvf. den senere diskussion (side 18)
- e) De tre grupper af dyr er en allusion til Gen.1,30. <sup>הַשָּׂדֶה הַזֶּה</sup> findes også i 2,14
- f) jvf. 1,7
- g) <sup>וְאָרַשְׁתִּירָג</sup> - impf.cons. med suffix, 2.f. - trolove. forekommer 4 gange i 2,21-22. Trolovelsen var en offentlig og forpligtende retsakt forud for ægteskabets indgåelse, hvor brudeprisen blev aftalt.
- h) De 5 gange <sup>ב</sup> ville normalt angive brudeprisen. Denne er her erstattet af 5 løfter fra brudgommen, som beskriver, hvordan hans fremtidige forhold til bruden vil være.
- i) <sup>עֲנֵה</sup> forekommer 5 gange i 2,23-24 i betydningen "svare, bønheøre", jvf. 2,17. Brudens svar afføder en kædereaktion af svar.
- j) Den beskrevne rækkefølge fra JHVH til Jizreel følger den menneskelige fødekæde fra Gud til mennesket. I følge Wolff<sup>35)</sup> optager Hoseas her en tanke



fra visdomsbevægelsen. Pointen er, at i denne kæde er der ikke plads til nogen Baal-frugtbarhedskult.

k) זרע' Jizreel udlægges nu efter ordets etymologiske indhold. זרע' kan både betyde: "så, udstrø", men også: "frugtbargøre". At suffixet, ה (3.f.) er objekt (samt at opbygningen er parallelt til וארשתיו לי i 2,21.22), tyder på, at det har sidste betydningsindhold her. Det er en forjættelse om folkets talrigdom, ikke landets frugtbarhed. Jvf. 2,1-3<sup>36)</sup>

1) Den gensidige forsikring afspejler ifølge Freedman<sup>37)</sup> en ægteskabs-formular.

### Struktur:

Afsnittet er opbygget af 3 frelsesudsagn, som alle indledes med ביום ההוא

|            |              |             |     |
|------------|--------------|-------------|-----|
| 1. 2,18-19 | 18-19a Løfte | 19b Respons |     |
| 2. 2,20-22 | 20-22a Løfte | 20b Respons |     |
| 3. 2,23-25 | 23-25a Løfte | 25b Respons | 38) |

### Parafrase:

I de tre frelsesudsagn forkyndes det eskatologiske fremtidshåb for Israel, fortsat v.h.a. ægteskabsmetaforikken.

2,18-19: For det første understreges, at da skal bekendelsen til JHVH blive entydig. Ved det første vidnesbyrd om en selvbesindelse (2,9b) var orienteringspunktet stadig Baalerne (jvf. udtrykket "min første mand"); nu fjernes Baals-navnene fra mund og tanke ved en guddommelig gerning.

2,20-22: For det andet vil det genoprettede gudsforhold få følger for forholdet til omverdenen. JHVH vil slutte en pagt med de tidligere fjender i naturen og i den politiske omverden, så Israel skal opleve total tryghed. Gudsrelationen vil blive fuldstændig genoprettet, som om Israel aldrig havde svigtet<sup>39)</sup>.

2,23-25: For det tredje skildres genoprettelsen og fornyelsen ved omtolkning/ændring af de tre børns navne på en måde, som er analog, men ikke identisk med 2,2b-3<sup>40)</sup>.

Det nye gudsforhold oprettes på JHVH's initiativ og med ham som den aktive. Men relationen er gensidig. I alle tre udsagn understreges Israels svar på Guds frelsesgerning.

### C. Symbolhandling som udtryk for en levende Forkyndelse. 3,1-5

1. Af JHVH's tugt(1-4) og 2. af JHVH's kærlighed.(5)

#### Oversættelse:

1) JHVH sagde atter<sup>a)</sup> til mig: "Gå hen og elsk<sup>b)</sup> en kvinde, som elskes<sup>c)</sup> af en anden og bedriver utugt, ligesom<sup>d)</sup> JHVH elsker Israels sønner, selvom de vender sig til andre guder<sup>e)</sup> og elsker rosinkager". 2) Så købte jeg hende til mig for 15 sølvpenge og en homer byg og en letek byg. 3) Og jeg sagde til hende: "I mange dage<sup>f)</sup> skal du vente på mig. Du må ikke bedrive hor, og du må ikke tilhøre nogen mand. Men så vil jeg også (komme) til dig<sup>g)</sup> 4) For i mange dage skal Israel vente uden konge og uden fører, og uden offer og uden stenstøtte, uden



efod og terafim<sup>h)</sup>. 5) Siden skal Israels sønner omvende sig og søge<sup>i)</sup> JHVH, deres Gud og David<sup>j)</sup>, deres konge, og frygtende nærme sig til JHVH og hans godhed ved dages ende.

#### Sproglige og exegetiske noter:

- a) לוי<sup>a)</sup> kan lægge sig til ויאמר og henføre til 1,2.4.6.9. eller til לך og da henføre til 1,2. begge dele kan sprogligt forsvares. I begge tilfælde røber ordet en kontinuitet til 1,2ff.
- b) אהב bruges 4 gange i 3,1. Det betyder ikke "at gifte sig med". Kontrabegrebet er ikke "at skille sig fra", men "at hade". Jvf. 9,15.
- c) LXX har en aktiv form, måske under indtryk af 2,7
- d) כ<sup>d)</sup> henviser til Hoseas kærlighed, ikke elskerens.
- e) אלהים אחרים - andre guder. Udtrykket er sandsynligvis hentet fra dekalogen. 4,2 har ligeledes allusioner til dekalogen.<sup>40)</sup>
- f) ימים רבים - en lang tid. Kan også betyde "altid", men אחר i 3,5 fortæller, at det ikke er betydningen her. I øvrigt bruger Hoseas לעולם om altid (2,21)
- g) אני אליך<sup>g)</sup> er en dunkel bemærkning Wolff og Mays<sup>41)</sup> foreslår, at et לא אלך er gået tabt som et homoteleuton, så meningen bliver: Og heller ikke jeg vil komme til dig. Fr/And. diskuterer forskellige muligheder og forsøger til sidst at læse teksten, som den står, uden at indsætte eller underforstå et verbum. Relationen mellem de to defineres så udelukkende af præpositionen לך, som indeholder en bevægelse eller handling: men så vil jeg også (komme) til dig. (Jvf. "Then indeed I will be yours") Hvis denne forståelse er korrekt, kommer sætningen til at korrespondere med 3,5<sup>42)</sup>
- h) אפוד - en del af præstens udstyr, som også blev brugt/misbrugt til afgudsdyrkelse. Dom.8,24-28. תרפים - billede, husgud. Blev normalt brugt til afgudsdyrkelse. Dvs: Israel går en kultløs tid imøde, både hvad angår den legitime og den illegitime kult. Jvf. 3,3 og 2,13.15.
- i) Såvel שוב בקש פחד har teologiske konnotationer i denne sammenhæng: anger, procession/bøn/offer, tilbedelse<sup>43)</sup>
- j) David. Ikke blot kulten, men kongedømmet skal genoprettes. Der er ikke tale om en genopstået David, men om David-sønnen. Jvf. 2.Sam.7,13ff<sup>44)</sup>

#### Struktur:

Denne symbolhandling -beretning følger ikke en gentagelses-stil som 1,2-9, men den fortsættelsesstil. Der er 3 hovedelementer: 1. JHVH's befaling (1) 2. Udførelsesberetning (2-3) og 3) Tydning (4-5). Udførelsen indeholder mere, end explicit er nævnt i befalingen, og tydningen griber endnu videre<sup>45)</sup>

#### Parafrase:

Det centrale ord i befalingen er at elske. Genstanden beskrives ikke ved navn, men ved en karakteristik: en kvinde, der elskes af en anden og bedriver utugt. Endvidere præciseres, hvordan Hoseas skal elske - nemlig som Gud elsker det frafaldne Israel.



Udførelsen giver et fingerpeg om, hvordan Gud elsker Israel. Hoseas køber kvinden, tager hende til sig, men isolerer hende fra sexuel omgang med andre - inklusiv sig selv - i lang tid.

Tydningen af denne mærkværdige handle måde gør klart, at Guds straf i form af kongedømmets og kultens ophør er et udtryk for Guds kærligheds tugt, med den hensigt, at Israel skal omvende sig og søge JHVH.

Konklusion: Mens første symbolhandling havde til hensigt at pege på Israels troløshed og frafald, er denne sidste symbolhandlings hensigt at pege på JHVH's vedvarende troskab og kærlighed, selv i dommen. Det betones, at straffens og tugtens tid vil være lang, men ikke evig. Der vil følge en fremtid for Israel, hvor gudsrelationen og det davidiske kongedømme vil blive genoprettet.

## V. HOSEAS FORSTÅELSE AF PÅGTEN MELLEML GUD OG ISRAEL.

I exegesen har jeg hidtil bekræftet mig med relationen Gud-Israel uden at præcisere, hvorvidt der er tale om en pagts-relation. Det spørgsmål, som jeg vil forsøge at besvare i det følgende, er: Forstår Hoseas Israels frafald fra JHVH som et pagtsbrud? Og - beskriver han det eskatologiske forhold mellem Gud og Israel som et pagtsforhold?

Fremgangsmåden har jeg beskrevet i indledningen.

Hvor forskelligt ovennævnte spørgsmål besvares, kan illustreres gennem et par citater: "We may conclude from our discussion that the covenant idea play a very important role in the religious and social conceptions of Hosea. In spite of the facts that the word covenant occurs a few places in Hosea, all his prophecies are shot with the covenant-idea". (Fensham, 45)

"Das sich der ganze Topos der בְּרִית Theologie bei Hosea tatsächlich nicht findet, muss den Exegeten keinesweg zur Klage führen .. Hosea weiss nicht von einem (etwa beiderseitig verpflichtenden) Vertrag Jahwes mit Israel, wohl aber von Jahwes Gabe und Wohltat und zuvorkommender Liebe .." (Perlitt, 150).

### A. Definition af בְּרִית

Når det er muligt at nå til så forskellige resultater angående Hoseas pagtsforståelse (eller mangel på samme), skyldes det bl.a., at בְּרִית defineres ret forskelligt. En arbejdsdefinition er derfor nødvendig.

Der er så megen usikkerhed omkring ordets etymologi, at det intet fingerpeg giver om ordets indhold<sup>1)</sup>. Og undersøger man den leksikale betydning, finder man, at ordet har et meget bredt semantisk felt.

בְּרִית bruges som betegnelse for:

- 1) En lang række interpersonale alliancer og forbindelser (Gen.14,13 26,26f 31,44 m.fl.), deriblandt venskabspagt (1.Sam.18,3) og ægteskabspagt (Ord.2,17 Mal.2,14 m.fl.)
- 2) Forordninger mellem kongen og folket/enkeltpersoner (2.Sam.3,12 5,3 m.fl.)
- 3) Internationale, politiske traktater (Josv.9,14-15 1.Kg.9,10-14 Ez.30,5 m.fl.)
- 4) Relationen JHVH-Israel (Ex.19,5 Dt.14,13 m.fl.)<sup>2)</sup>

Perlitt m.fl. mener, at det konstitutive ved בְּרִית er en forpligtelse, man kan lægge på sig selv eller pålægge andre<sup>3)</sup>. Hans tese er, at בְּרִית i dens teologiske betydning blev introduceret af den deuteronomistiske bevægelse, mens forholdet JHVH-Israel før den tid blev udtrykt i personlige termer<sup>4)</sup>.

For mig at se tager Perlitt ikke tilstrækkelig højde for den mangfoldige



brug af ברית, som forekommer i GT. Jeg mener derfor, at Lubsczyk er mere i overensstemmelse med den faktiske brug af ברית, når han betoner det bærende i ordet som den personlige relation mellem to parter.

Inspireret af Lubsczyk vil jeg derfor definere ברית således: ברית er en overenskomst af juridisk karakter, som stadfæster de personlige relationer og deraf følgende forpligtelser mellem to parter<sup>5)</sup>.

## B. ברית I Hoseas' bog.

Det interessante er her, om ברית bruges om relationen Gud-Israel. Selve termen forekommer 5 gange.

### 1. 2,2o

Konteksten er de eskatologiske løfter om en ny relation mellem JHVH og Israel. Tre parter er involveret: 1) JHVH er initiativtager og den aktive part. 2) Den anden part er de vilde dyr, kulturlandets fjender (Jvf. præpositionen עם). 3) Pagtsslutningen sker til bedste for en tredje part, Israel (להם).

Det specielle ved denne pagtsslutning er, at den sker mellem to parter for at stadfæste en relation til en tredje part, Israel.

### 2. 6,7a

"Men de<sup>a)</sup> begik pagtsbrud ved Adam<sup>b)</sup>; dér var de troløse mod mig"

a) והמה - knytter forbindelsen til det foregående afsnit (6,4-6): Gud ønskede de חסד og דעת אלהים, men de .. המה henviser til både Israel og Juda (6,4.1of.), og primært dets præster (6,9).

b) En mulighed er at forstå כאדם som en reference til Gen.3<sup>6)</sup>. Problemet er blot, at hverken i Gen.3 eller i den senere tradition beskrives Adams fald som et pagtsbrud. Det er derfor mere nærliggende at forstå det som en reference til stednavnet, Adam. (Jvf. Josv.3,16). Det bekræftes af, at שם normalt har lokal og ikke temporal betydning, samt af; at lokaliteterne, Gilgal og Sikem (6,8.9b) bruges parallelt til Adam.

Hoseas refererer altså til et pagtsbrud ved Adam, som ikke omtales andetsteds i GT (måske fordi der er tale om en aktuel og ikke en historisk begivenhed)<sup>7)</sup>

Hvilken form for pagtsbrud refereres der til?

Perlitt<sup>8)</sup> mener, at det er Israels brud på politiske traktater, som her fordømmes (ligesom 10,4 og 12,2). Lubsczyk<sup>9)</sup> indvender herimod, at overalt i Hoseas' bog iøvrigt fordømmes Israels forbund med fremmede nationer. Det er derfor usandsynligt, at et sådant brud skulle omtales som troløshed mod JHVH (jvf. בגדו בי i 6,7).

Selv om de nærmere omstændigheder ved situationen er ukendt for os, mener jeg, man må konstatere, at Hoseas her for første gang eksplicit omtaler Israels troløshed som et pagtsbrud.

### 3. 8,1b

"..fordi<sup>a)</sup> de brød min pagt<sup>b)</sup> og gjorde oprør mod min torah<sup>c)</sup>"



- a) על' bruges ofte til at indlede en tale. Det henviser derfor sandsynligvis mere til 8,2ff end til 8,1a<sup>10)</sup>.
- b) עברו בריתי er identisk med 6,7 - på nær, at בריתי har suffix 1.sg.
- c) תורה er for Hoseas noget skriftligt fikseret og af Gud åbenbaret (8,12 4,6). Det kan næppe forstås på anden måde end som en reference til lovgivningen på Sinai<sup>11)</sup>. Parallelliteten mellem בריתי og תורה fortæller, at Sinaitraditionen blev forstået som en pagtstradition.

Der er ingen tvivl om, at בריתי her optræder i sin teologiske betydning. Dette erkender selv Perlitt, men han afviser, at 8,1b er autentisk. Dette er der dog for mig at se ikke grundlag for i teksten.<sup>12)</sup>

8,1 fører os et skridt videre. 6,7 bruger בריתי om forholdet Gud-Israel, men 8,1 sammenknytter pagtstraditionen med Sinaitraditionen. Ud over de mange andre elementer fra Israels historiske tradition, som Hoseas kendte og anvendte (Exodus, ørkentiden, dekalogen, Mose' kaldelse m.m.) må der altså tilføjes: Pagtsslutningen på Sinai. At Hoseas kan bruge termen uden nærmere at præcisere det, tyder på, at pagtstraditionen har været noget for tilhørerne velkendt.

Konteksten i kap.8 konkretiserer på forskellig måde, hvori pagtsbruddet bestod: 1) 8,4a - de vælger konge uden JHVH's tilladelse, 2) 8,4b - de laver sig gudebilleder og 3) 8,9b - de har illegitime forbindelser med de omliggende stormagter.

#### 4&5. 10,4 og 12,2

Forbindelserne til de omliggende stormagter omtales her v.h.a. ordet בריתי. Israel er åbenbart blevet en slags vasal-stat i forhold til Assyrien (og Ægypten). 8,9b.m.m. fortæller, at Hoseas betragtede disse alliancer som brud på pagten med JHVH<sup>13)</sup>.

Konklusion: En oversigt over Hoseas brug af בריתי viser, at han i to tilfælde eksplicit omtaler Israels gudsforhold med termen בריתי. Naturligvis står og falder denne konklusion med de to steders autencitet. Det har derfor stor betydning - også for at finde ud af, hvor central pagtstanken er hos Hoseas - at finde ud af, om der er andre indicier for, at Hoseas har forstået Israels Guds-relation som en pagtsrelation.

#### C. Elementer fra Vasaltraktater i Hoseas' bog.

At Hoseas bruger termen בריתי både om de politiske traktater og om Israels gudsrelation, kan tolkes sådan, at han mener, der er analogier mellem vasalstaten, Israels forhold til Overherren, Assyrierkongen - og folket Israels forhold til JHVH. Kan denne (evt.) analogi spores i Hoseas' terminologi ellers?

Denne problemstilling er blevet aktualiseret af Mendenhall<sup>14)</sup> o.a.'s tese, at Sinaipagts ydre form er hentet fra hetittiske vasaltraktater.



## 1. Hoseas doms- og frelsesforkyndelse - vasaltraktaternes velsignelses- og forbandelsesformular.

Fensham<sup>15)</sup> mener, at Hoseas i sin domsforkyndelse alluderer til de retstatter, som et sendebud fra Overherren holdt for vasal-staten i forbindelse med pagtsbrud. Han mener, at det er muligt at påvise analogier mellem Hoseas' doms- og frelsesforkyndelse og de orientalske traktaters forbandelses- og velsignelsesudsagn.

Som eksempel på analogier i domsforkyndelsen nævner han:

I. Forbandelser mod overtræderens person. a) Overtræderen skal dræbes og ikke få afkom (1,5 2,5 9,11-14) b) Overtræderen skal rammes af sygdom (5,13).

II. Forbandelser mod overtræderens ejendom a) Destruktion af hans bopæl (8,9) b) Overtræderens by og jord skal blive til en ørken og hjemsted for vilde dyr og overgroet med tjørn og tidsel (2,5.8.11.14.)

III. Blandede forbandelser. a) Glæden skal tages væk (2,13) b) Overmandelse i krig (1,4-5)

Også i frelsesforkyndelsen finder Fensham analogier: Et stærkt og evigt varende kongedømme (3,5) - i stedet for naturulykker frodighed, i stedet for ørken blomstring og frugtbarhed (2,1-2.23-24 Jvf. 6,3 14,6f)

Endelig mener han, at Hoseas opretholder balancen mellem forbandelses- og velsignelsesudsagn på samme måde, som tilfældet er i de orientalske traktater. Hans konklusion er derfor, at Hoseas forkyndelse har sit Sitz im Leben i traktatens og pagtens velsignelses- og forbandelsesudsagn<sup>16)</sup>.

Perlitts<sup>17)</sup> indvending herimod er, at Hoseas kan have hentet inspiration i sin domsforkyndelse fra almindelige, folkelige forbandelsesformler. Og beskrivelsen af JHVH's velsignelse behøver ej heller traktatparallelisme som forståelsesbaggrund. Nok bruger Hoseas juridiske vendinger, men de behøver ikke have sit udspring i traktatbruds-retssager, men i almindelig forensisk retspraksis.

Konklusion: For mig at se har Fensham formået at dokumentere, at der findes analogier mellem vasaltraktaterne og Hoseas' forkyndelse. Problemet er, hvordan analogien skal forklares: 1) Har begge deres kilde i almindelige folkelige forbandelses- og velsignelsesformler? I så fald siger ligheden intet om, hvorvidt Hoseas har tænkt i "ברית-baner". 2) Har Hoseas hentet direkte inspiration fra vasaltraktaterne? I så fald har han gennem selve forkyndelsens form og ordvalg antydnet, at der findes analogier mellem den politiske og den teologiske ברית.

## 2. Teknisk brug af ידע.

Huffmon<sup>18)</sup> har ved gennemgang af hetittiske og andre orientalske traktater fundet frem til, at det hetittiske ord šak (som svarer til det hebræiske ידע) kan bruges som en teknisk term, hvis betydning er "anerkende som legitim pagtspartner" (Overherre/vasal). Endvidere nævner han en række eksempler på, at šak tillige bruges som en teknisk term for "at anerkende traktatforpligtelsen for bindende"

Huffmons tese er, at visse steder i GT<sup>19)</sup>, bl.a. i Hoseas' bog, optræder ידע i en sådan teknisk betydning.

Er det muligt at påvise denne anvendelse af ידע i Hoseas' forkyndelse?

Der er ingen tvivl om, at ידע ואלהים er nøgletermer i Hoseas' bog: I domsforkyndelsen bruges som samlebetegnelse for Israels enkeltsynder, ידעו



(2,10) og (kontrabegrebet) שָׁכַח (2,15). Jvf. 4,1.6. 5,4 13,6 8,14. I frelsesforkyndelsen er יָדָע brugt til at udtrykke klimax i det genoprettede forhold til Gud (2,22, jvf. 6,6 10,12 13,4)<sup>20)</sup>

Visse steder giver det god mening at forstå יָדָע som pagtsterm:

6,6: Gud ønsker דָּעַת אֱלֹהִים, dvs. "anerkendelse af Gud som eneste GUD og pagtspartner", men (6,7) "de brød pagten ved Adam.."

8,2: På anklagen, at Israel brød Guds pagt og overtrådte pagtsbetingelserne (Torah), svarer Israel: יָדַעְנוּךָ, dvs. "vi anerkender dig som vor pagtspartner".

4,1: JHVH's רִיב med landet har som klimax: וְאִין דָּעַת אֱלֹהִים, dvs. "de anerkender ikke Gud som pagtspartner". Hoseas opremser derefter nogle af pagtsbetingelserne (4,2). Præsterne har forsømt at undervise heri; derfor er folket uden הָדָעָה, dvs. "de anerkender ikke pagtsbetingelserne som bindende".

Hvis יָדָע i Hos. 2 skal forstås som teknisk term, bliver meningen i 2,10, at Israel anerkender ikke kulturlandets goder som en del af pagtens velsignelse og som stammende fra deres Overherre. 2,15 siger så sammenfattende med ordet שָׁכַח, at Israel ikke længere anerkender JHVH som pagtspartner. I 2,22b bliver meningen, at som en følge af Guds trolovelse og brudegaver skal Israel anerkende JHVH som pagtspartner.

Konklusion: Den tekniske brug af יָדָע giver god mening en række steder i Hoseas bog. Men er det hermed positivt godtgjort, at יָדָע skal forstås i denne mening, og at den oprindelige tilhører har hørt og forstået det sådan?

Enerkelig stillingtagen til både Fenshams og Huffmons iagttagelser kræver ikke blot en vidtgående undersøgelse af og sammenligning mellem terminologien i traktaterne og Hoseas-bogen. Det kræver også en undersøgelse af evt. alternative muligheder, f. eks. de almindelige forbandelses- og velsignelsesformler. Dette ligger uden for denne opgaves rammer.

Dog mener jeg, at det er muligt at konkludere så langt, at hvis den oprindelige adressat af andre grunde var sporet ind på at tænke i בְּרִית-baner, er det naturligt, at denne også har hørt og forstået omtalte termer som pagstermer.

#### D. Pagststerminologi i Hoseas 1-3.

I den exegetiske gennemgang blev det klart, at Hoseas ofte knytter til ved Israels historisk-religiøse tradition. Med henblik på Hoseas pagtsforståelse er det af interesse at undersøge, om Hoseas bruger formuleringer og termer, som andetsteds i GT utvetydigt er brugt i sammenhæng med pagten.

##### 1. "Pagtsformlen"

Skal Hoseas tredie barn og tolkningen heraf i 1,9 (2,4) og 2,3.25 forstås ud fra en såkaldt "pagtsformel"<sup>21)</sup>. I bekræftende fald har vi et klart bevis



for en pagtsteologi hos Hoseas. 1,9 (2,4) siger så, at Israel har brudt pagtsrelationen til Gud, og 2,3 og 25, at pagtsrelationen er genoprettet.

Der er ingen tvivl om, at Hoseas med udtrykket עמי og אלהי slår på kendetegnede strenge fra Israels historiske tradition. Termene er i den grad knyttet til Israels selvforståelse og er grundlag for JHVH-kulten<sup>22)</sup>

Visse ting taler for, at vi faktisk har at gøre med en "pagtsformel":

1. 1,9 alluderer til Ex.3 (עמי 3,7.10 og אהיה 3,12.14), men også til Ex.6 (6,7 ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלהים ) Antagelsen af folket som sit og løftet om at være deres Gud er her forbundet med Guds pagt med dem (Jvf. ברית i Ex.6,3.4)

2. Det gensidige løfte findes også andre steder i GT som klimax på pagtslutningen: Lev.26,12 Dt.26,16-19 29,1-3 (2.Sam.7,14) Jer.31,1.31.33 m.fl.)<sup>24)</sup> Blandt de senere profeter bruger Jeremias og Ezekiel med forkærlighed samme formel, både når de henviser til Sinai-pagten, og når de beskriver den eskatologiske Guds-pagt: Jer.7,23 11,4 24,7 30,22 32,38 Ez.11,20 14,11 36,28 og 37,23.

3. Kalluveettil<sup>25)</sup> nævner en række eksempler på, at profane, interpersonale pagter (adoption, ægteskab) har en tilsvarende formel, som i stil er meget lig "pagtsformlen". Nogle<sup>26)</sup> forklarer denne lighed med, at den teologiske pagtsformels stil er hentet fra adoptions- og ægteskabsformler. Er dette korrekt, har vi forklaringen på ligheden mellem 1,9 og 2,4a.

Konklusion: Meget tyder på, at det gensidige relationsløfte, som Hoseas alluderer til, virkelig har sin Sitz im Leben i pagten mellem Gud og Israel. Perlitts<sup>27)</sup> alternative forklaring, at det først sekundært er blevet forbundet med Guds-pagten, virker anstrengt. For det første forudsætter det, at alle forekomster af ברית før 7.årh. i forbindelse med pagtsformlen er interpolationer. For det andet bekræfter de profane paralleller formlens Sitz im Leben i pagten.

## 2. Pagtstermer.

Jeg har allerede i forbindelsen med traktatparallelterne behandlet יד' og i note 19 nævnt en række steder fra GT, hvor יד' ifølge Huffmon skal forstås som pagtsterm. Dette kan også gøres gældende over for en række andre termer, som Hoseas bruger til at beskrive relationen JHVH-Israel. Andetsteds i GT bruges de i pagtssammenhæng.

I 2,1 betegnes det genantagne folk "בני אל", ligesom JHVH kalder det folk, som oplevede Exodus: בני (11,1) Bag dette ordvalg ligger en adoptionsmetaforik, som andetsteds i GT er brugt i pagtssammenhæng. (F.eks. 2.Sam.7,14). Skal בני også i Hoseas' forkyndelse forstås som pagtsterm?

De 5 relationstermer i 2,21-22 optræder i GT ind imellem også i pagtstekster, men bruges også i andre sammenhænge.

Som eksempel kan nævnes הטר. Denne term har fælles med ברית, at dets etymologi er



ukendt, og at det bruges om både mellem-menneskelige og Gud-menneskelige relationer. I Dt.7,9.12 bruges det næsten synonymt med ברית<sup>28)</sup>. I følge Stoebe udtrykker חסד hos Hoseas både en egenskab og en relation<sup>29)</sup>

Whitley<sup>29)</sup> påviser med en række eksempler, at termen har et meget bredt semantisk felt. Han mener, at dens oprindelige betydning er styrke og magt, og at den herudfra har udviklet en vifte af betydninger: tillid, velvilje, troskab, løfte m.m.

חסד kan altså optræde mere eller mindre synonymt med ברית. Termen bruges ofte i pagtssammenhæng. Men er det en pagtsterm i Hos.2,21?

Konklusion: Det afgørende for, om ovennævnte termer skal forstås som pagts-termer eller ej, er konteksten. Hvis denne rummer en pagtsforestilling, må vi forstå de forskellige termer som konkretiseringer af den personlige relation mellem de to pagtspartnere.

#### E. Hoseas' ægteskabsmetaforik.

Fælles for Hos.1-3 er brugen af en ægteskabsmetaforik. Er denne metaforik en måde at beskrive pagten mellem Israel og JHVH (Lubczyk<sup>30)</sup>)? Eller er det en måde at beskrive Guds-relation på, som senere udviklede sig til en pagtsforståelse (Perlitt<sup>31)</sup>)?

Nu findes der nogle eksempler i GT på, at et ægteskab kaldes en ברית: Ords.2,17, Mal.2,14 Ez.16,8 (Dt.7,2). Dette kan ikke være overraskende, idet ægteskabet indeholder samtlige elementer, som ifølge min tidligere definition (side 18) indgår i en pagt.

Det afgørende spørgsmål bliver derfor: Er det kun en bestemt side ved ægteskabet (nemlig det personlige forhold mellem to parter), som Hoseas fokuserer på i udfoldelsen af ægteskabsmetaforikken? Eller er det ægteskabet som sådan (dvs. som pagt), der bruges metaforisk om Israels gudsforhold?

Der er ingen tvivl om, at det er et væsentligt anliggende for Hoseas at understrege, at Israel ved sin deltagelse i Baalkulten ikke blot har overtrådt et juridisk forbud, men har forbrudt sig mod en person. Men for mig at se anvender Hoseas også andre aspekter ved ægteskabet, således at det reelt bliver ægteskabet forstået som pagt, der afspejler Israels gudsforhold.

1. Allerede den første symbolhandling antyder dette. Ikke et venskab eller et kærlighedsforhold, men et ægteskab skal være en levende forkyndelse af Israels gudsforhold.

2. Domsforkyndelsen tydeliggør det juridiske aspekt. 2,4f har en Sitz im Leben i den private familieret. I 4,1ff er det juridiske aspekt endnu mere fremherskende<sup>32)</sup>

3. Det eskatologiske gudsforhold skal være et personligt forhold mellem de to parter. Men et personligt forhold af juridisk karakter. 2,21-22. Trolovelsen, en offentlig, forpligtende retsakt, er en central metafor i beskrivelsen af genrejsningen.

4. Der nævnes eller forudsættes en række forpligtelser mellem de to parter. JHVH er giveren af kulturelandets goder (2,10.23-24), og den, som i fremtiden skaffer Israel ro fra landets naturlige og politiske fjender (2,20). Israels forpligtelse består både i at holde sig til JHVH alene og at overholde en



række etiske normer i forhold til medmennesket (4,2 1,4 m.fl.)

Konklusion: Tre former for אָרְיָב synes at optræde og være sammenvævet i Hoseas forkyndelse: ægteskabspagten, den politiske traktat og den teologiske pagt. Hvordan forholder de tre sig til hinanden?

For mig at se er det lettest at forklare spændvidden og nuancerne i Hoseas' forkyndelse, hvis man antager, at han applicerer den teologiske pagt ind i sin samtid v.h.a. de to profane pagter.

Ægteskabspagten er velegnet til at betone, at centrum i den teologiske pagt er det personlige, intime forhold mellem Gud og Israel; hvor der ikke er plads til nogen tredje part. Til gengæld kan ægteskabsparallellen ikke forklare, hvorfor også brud på etiske principper er utroskab mod JHVH (et ægteskab kan godt bestå, selv om den ene part handler uetisk over for en tredje part; derimod ikke, hvis den ene part begynder at foretrække en tredje part!)

Det kan derimod traktatparallellen. Afgudsdyrkelse svarer her til direkte oprør mod Overherren, brud på etiske principper svarer til brud på de betingelser, der regulerer det gensidige forhold<sup>33</sup>). Til gengæld er den politiske traktat ikke så velegnet til at illustrere det personlige, intime forhold, der eksisterer (eller burde eksistere) mellem JHVH og Israel.

## VI. SAMMENFATNING.

Jeg har i opgaven på forskellig vis forsøgt at belyse Hoseas forkyndelse i kap.1-3 for til sidst gennem forskellige indfaldsvinkler at klargøre, om Hoseas forkyndelse forudsætter en pagtsrelation mellem Gud og Israel.

Konklusionen bliver, at både saglige og terminologiske grunde bekræfter, at vi har at gøre med en pagts-teologi:

Gennem en saglig tilgang kan man konstatere, at samtlige elementer, som indgår i definitionen af en pagt, genfindes i Hoseas' beskrivelse af forholdet mellem Gud og Israel. For Hoseas eksisterer der mellem Gud og Israel en overenskomst af juridisk karakter, som stadfæster de personlige relationer og deraf følgende forpligtelse mellem de to parter.

En terminologisk tilgang bekræfter det samme: אָרְיָב bruges et par gange om gudsrelationen. Der er vægtige indicier for, at Hoseas' sprogbrug er præget af samtidens politiske traktater, og af, at den historisk-religiøse tradition, han står i, opfattes og videregives som en pagtstradition. Endelig er det en pagt i profan forstand, ægteskabet, der er den bærende metaforik i kap.1-3.

Denne konklusion kaster lys over Hoseas' forkyndelse. Fællesnævner for doms- og frelsesforkyndelsen er pagten mellem Gud og Israel. Applikationen af pagten ind i hans egen samtid sker ikke primært (men sker dog) ved brug af ordet אָרְיָב. Det sker derimod ved at anvende to for tilhørerne velkendte, profane pagter, ægteskabet og den politiske traktat.

Forstået som pagtsteologi radikaliseres såvel doms- som frelsesforkyndelsen. Israels skyld og frafald kan sammenfattes i pagtsbrud. Dommen består i pagts-



velsignelsens ophør og pagtsforbandelsens virkeliggørelse. Frølsesforkyndel-  
sens baggrund er, at JHVH (Overherren/Ægteanden) forbliver tro imod pagten,  
og gennem og efter dommen vil skabe en ny begyndelse, hvor pagtens velsignel-  
sesløfter skal virkeliggøres påny - som aldrig før.



## NOTER:

## II.

- 1) Fr/And.33 Arstallene varierer lidt i de forskellige kommentarer. Jeroboam II regerede iflg. Wolff (XI) og Mays (3) 786-47/46, men Cragham (82) har 782-53
- 2) Wolff XI-XII, Mays 4 Rudolph 25
- 3) Fr/And.35
- 4) 29f
- 5) Cragham 83-84 Wolff 15
- 6) Samaria: 7,1 8,5 10,5.7 14,1. Bethel: 4,15 5,8 10,5 Gilgal:4,15, 9,15 12,12 Jvf. Mays 1-2
- 7) Mays 2

## III.

- 1) Rowley og Eybers artikler giver en oversigt over den mangfoldighed af synspunkter, der er omkring de tre kapitlers baggrund i Hoseas' familieliv.
- 2) En variant af den allegoriske fortolkning er en visionær forståelse: Hoseas oplevede virkeligt, hvad der berettes - visionært. Men argumentationen for og imod er i begge tilfælde præcis den samme. Eybers. 12-13
- 3) Som talsmand herfor nævner Eybers (11f) f.eks. Calvin, Eerdmans, Gressmann o.a.
- 4) Handlingen er således ikke udtryk for Hoseas legitimation af hor eller ægteskabsbrud. At nogle i folket bevidst har mistolket det således, eller nægtet at tage ham alvorligt, fremgår måske af 9,7
- 5) Wolff 8-10, 72-73
- 6) Coppens iflg. Rudolph 41-42
- 7) Brown, Driver, Briggs (BDB), 275-76
- 8) 13-14
- 9) Rudolph 42f Fr/And. 161 Rowley 76-77
- 10) 162-63
- 11) Jvf. Eybers 16-17 Harrison 865
- 12) 17-18
- 13) Fr/And. 157
- 14) Rudolph (46-49) og Ginsberg (58ff) løser problemet på en 5.måde ved at sige, at 1,2b er en sekundær interpolation i teksten. Oprindeligt har kun stået en befaling til at gifte sig, og Hoseas har hele sit liv levet i et normalt ægteskab. - Det er dog vanskeligt at forestille sig, hvordan en redaktør eller senere person har villet tillægge profeten en så anstødelig handling!
- 15) Rudolph 86-87 Ginsberg 55
- 16) Pfeiffer og Robinson, ifølge Eybers 31
- 17) Dette mener bl.a. Mays(55), Eybers 21f), Fr/And. (294) Rowley (84)
- 18) note 73, s.31. Rudolph (85 note 2) mener dog, at suffixet ikke nødvendigvis behøver at have definit betydning (dvs. 3,2 kan oversættes: jeg købte en sådan)
19. 37f
- 20) 349-52
- 21) Ifølge Rudolph 65 note 5 og Freedman 1980, 199
- 22) Rudolph 65
- 23) Fr/And. (222) nævner, at når Hoseas stadig betragter Gomers handlinger som utugt, er det er tegn på, at ægteskabet stadig består.
- 24) Wolff 37-38 Mays 37, Rudolph 60-61
- 25) Jvf. Fr/And. 218 Rowley 90-91
- 26) Og dette i en sådan grad, at det kan være svært at udskille det ene fra det andet: Blev Gomer klædt nøgen (5.11b.12)? spærret inde (8)? gav elskerne hende naturalier (7)? - eller er tilknytningspunktet her forladt til fordel for det egentlige anliggende: anklage og straf mod det troløse folk? Jvf. Fr/And. 219ff

## IV.

- 1) Vogels 719-20
- 2) Spørgsmålet om vejen fra Hoseas' mundtlige forkyndelse til den foreliggende bog besvares meget forskelligt i kommentarerne. Jvf. Wolff XXIII-XXVII. Rudolph 25f, Mays 15, Fr/And. 57-58
- 3) Det udelukker naturligvis ikke, at en anden end Hoseas' selv kan have nedskrevet det (jvf. 3.p.beretningen i kap.1)
- 4) De fleste kommentarer opererer med en teori om en "samler" af profetlitteraturen (Mays 20, Rudolph 35, Wolff 1, Fr/And. 144), som har forfattet eller bearbejdet titlen på profetbøgerne. For mig at se varierer titlen på Hoseas' bog dog så meget fra de andre, at det er mere naturligt at betragte Hos.1,1 som en autentisk del af Hoseas bog (F.eks. er formuleringen דבר יהוה אשר אל unik, ifølge Wolff (1).



- 5) Van Selms gør opmærksom på, at Hoseas i sin domsforkyndelse aldrig nævner den judæiske kongefamilie. Dette ser han som en bekræftelse på, at Hoseas kendte og respekterede det messianske håb, som var knyttet til Davids hus (110-111) - han drager dog ikke den konsekvens heraf, at han betragter de judæiske konger i 1,1 som autentiske (102).
- 6) Jvf. Wolff 5
- 7) Konstruktforbindelsen er en genetiv epexegeticus (Köhn 51). Børnene er altså ikke født uden for ægteskab, men kvalificeres ud fra moderen. Fr/And. 168 Mays 26
8. Fr/And. 169
- 9) Rudolph 51-52, Mays 27  
At Hoseas laster Jehu-dynastiet for netop den gerning, som i 2.Kg.10,30 beskrives som Gud-velbehagelig, har fået nogle forskere til at mene, at Hoseas enten ikke kender den tradition (Wolff 19), eller at han forholder sig kritisk til den (Rudolph 51). Men for mig at se er der ingen grund til at antage, at Hoseas skulle være i modsætning til 2. Kg.10,30-31 (som fastholder, at Jehu er Guds redskab til at udrydde Omri-dynastiet, samtidig med, at Jehu selv "gjorde, hvad der var ondt i JHVH's øjne") Tværtimod kan 2.Kg.10,30f skærpe pointen i Hos.1,4: Jehus dynasti blev JHVH's redskab til at udslette Omris dynasti pga. dets frafald, men fordi de ikke selv har erkendt deres rolle som redskab (men levet i frafald) skal dommen - den samme dom - ramme dem selv. Fr/And. 178-81
- 10) Wolff (20), Mays (28) og Rudolph (52-53) mener, at 1,5 først sekundært er indføjet i sammenhængen. Fr/And. indvender herimod - for mig at se med rette - at 1,4-5 er en saglig og retorisk enhed (174-75)
- 11) Wolff 21  
Stoebe (244f) mener, at מְחַיֵּה מֵתִים har sine rødder i en bestemt forestillingskreds, nemlig der, hvor Faderen efter et barns fødsel anerkender det som sin (Gen.30,f 48,12 Sl.2,7 OG Hos.1,6)
- 12) Fr.And. 188-192
- 13) Wolff 22, Rudolph 53-54 Mays 29
- 14) 195 14a) Mays 29, Wolff 23, Fr/and.198
- 15) Det gælder, hvad enten 1,2b betragtes som et tilbageskuende udsagn af Hoseas (Fr.And), eller som et værk af redaktøren (Rudolph, Ginsberg)
- 16) Wolff 30
- 17) מִקְרֹם Måske hentyder det til Jizreel-sletten? Eller er det hele מִקְרֹם ? (2,2)
- 18) Wolff 32, Rudolph 57f
- 19) 209
- 20) Wolff 28-29, 57-59, Mays 30-31 Rudolph 58-59
- 21) Jvf. Fr/And. 199-202
- 22) Fr.And. 224-25 Rudolph 66
- 23) Wolff 40
- 24) 66-67
- 25) 228-29 Jvf. 1,2
- 26) Fr.And. 231-32
- 27) 235
- 28) 253-54
- 29) Wolff 46, Rudolph 71, Mays 42/43
- 30) Hvorledes dette konkret skal realiseres, fremgår ikke klart - ved nedbrydning af det folkelige kommunikationssystem? - nye regionale grænser? - Exil? Fr/And. 238
- 31) Rudolph (69) følger de exegeter, der foreslår 2,8-9 flyttet til efter 2,15. Men han giver for mig at se ingen tilfredsstillende forklaring på, hvordan 2,8-9 er havnet på dens nuværende plads!
- 32) Fr.And. 272
- 33) Det betyder ikke, som Rudolph (76) understreger mod Wolff (53), at Hoseas ikke kender "knurre"-beretningerne fra ørkentiden. Han bruger dem blot ikke her.
- 34) Wolff 52, Fr. And. 273
- 35) 65-66
- 36) Fr./an. 288 Rudolph 83
- 37) 1980: 201
- 38) Jvf. Vogels 717 (Angående tekstens Sitz im Leben, se kommentar til 2,1-3, side 10, Exkurs)
- 39) Hoseas bruger ikke billedet med genforening efter skilsmisse, men en hel ny trolovelse!
- 40) Wolff 75
- 41) Wolff 70, Mays 54
- 42) 304-305
- 43) King 24
- 44) Wolff (79) og Mays (60) mener, at "David, deres konge" og " ved dages ende" stammer fra den judæiske redaktion af bogen (Jvf. Jer.30,9 Rudolph (93-94) mener, at 3,5 er sekundær pga. hans specielle opfattelse af symbolhandlingens indhold (side 4). Fr/And. (307-09) fastholder autenticiteten i dens helhed : "Ved dages ende" er ikke eksklusivt bundet til en senere eskatologi



(Gen.49,1 Num. 24,14 Es.2,2= Mik.4,1 M.fl.) 2) Hvis "David, deres konge" fjernes, ødelægges strukturen i 3,5. 3) Sagligt forventer man, at ovenpå profetien om en kult- og KONGELøs tid, vil følge en genoprettelse af begge dele i frelsesprofetien vanSelms mener, at Hoseas har kendt det messianske håb, der var knyttet til Davids hus (jvf. side 6, note a). Dette mener han, selv om han ikke betragter "David, deres konge" som autentisk. Konklusion: Der er for mig at se ingen grund til at frakende 3,5 dets autencitet - hverken dele deraf eller 3,5 i dens helhed.

45) Wolff 72, Mays 54

# V.

- 1) Wächter 803f
- 2) BDB, 136
- 3) Ligeså Wächter, 808
- 4) 150 Jvf. McCarthy 111
- 5) Jvf. Lubsczyk 69-72.76
- 6) Nyberg, Ridderbos m.fl. , Ifølge Rudolph 142
- 7) Fr/And.438, Rudolph 142, Wolff 154, Mays 100
- 8) 141-44 Således også Rudolph 145
- 9) 88
- 10) Fr/And.487-88
- 11) Wolff 176, Rudolph 162, Fensham 37-38
- 12) Perlitt's (146-48) argumentation er: 1) Ordvalget er Hoseas fremmed. (suffix på בריה og תור ) Fr/And. (483) gør dog opmærksom på, at hele kap.8 har en 1.person's dominans (8,2.4.5.10.12.13.) 2) 8,1b kan undværes i teksten. - Han indrømmer dog, at man kan forstå 8,4ff som en konkretisering af 8,1b (han mener blot selv, der er tale om en sekundær generalisering) Jvf. Wolff 171). Jeg mener næppe, at jeg gør Perlitt uret ved at påstå, at ikke teksten, men tesen (om hvornår בריה begyndte at anvendes i teologisk mening) er bestemmende for hans vurdering!
- 13) Årsagen til, at disse forbund fordømmes, er både det etisk problematiske ved at indgå forbund med to, hinanden fjendtligt stillede nationer og det teologisk problematiske ved at skulle tage en fremmed gud i ed ved pagtens indgåelse (Fensham 38)
- 14) Ifølge Fensham 35.39
- 15) 42
- 16) 42-46 (81)
- 17) 132-34. - K.Nielsen foretrækker, hvad 2,4ff angår, et både-og. Hun mener, at teksten har to samtidige Sitz im Leben, svarende til de to motiver, som er sammenvævet i dette afsnit (Hustruens -Israels utroskab) 1) Retssag p.g.a. pagtsbrud. 2) Retssag p.g.a. brud på privatretten.
- 18) Basor 181, 31-33 og 184, 36-38
- 19) Gen.18,19 Ex.33,12 2.Sam.7,20 Jer.1,5 Am.3,2 Dt.9,24 Jer.31,34 Sl.36,11 1.Sam.2,12 Dan.11,32 Basor 181, 33-37
- 20) Wolff 1952/53, 535-38
- 21) "Pagtsformlen" - det gensidige relationsløfte i jeg-du/I-stil: Jeg vil være din Gud, og du skal være mit folk" . F.eks. Ex.6,7 lev.26,17 m.fl. Mays 29
- 22) Jvf. f.eks. udtrykket אלהינו i Israels trosbekendelse. Dt.6,4 Fr/And. 197
- 23) Lubsczyk (82-83) nævner dette sted som eksempel på, at בריה-forestillingen kan forekomme, uden at ordet er brugt. At formen her vitterlig er en pagtsformel, fremgår ved sammenligning med Dt.29,1-3 m.m.
- 24) McCarthy (114-15) understreger, at בריה ingen af disse steder virker som et fremmedelement, hvorfor det er mere naturligt at antage, at Dtn. udfolder en allerede kendt term, end introducerer en ny. (mod Perlitt)
- 25) 107-111
- 26) Note 28, 107/08
- 27) 3-5
- 28) Stoebe 247-48, 250-51
- 29) Whitley, 523-26
- 30) 87-88
- 31) 151-52
- 32) Lubsczyk mener, at dissonansen mellem den retslige form og det strengt personlige indhold kun er forståeligt, hvis man forudsætter et pagtsforhold (91)
- 33) Fensham 41-42
- 34) Hvorfor Hoseas anvender ordet i den teologiske betydning så sparsomt, og hvorfor de andre før-eksilske profeter helt undgik det, er vanskeligt at opklare. Skyldes det, at בריה ensidigt af folket blev tolket som en henvisning til JHVH's hjælp? (Lubsczyk 93) Eller har selve termen fået en negativ valeur p.g.a. de ekspanderende stormagters politiske brug af ordet?



# LITTERATUR:

## Kilder og hjælpemidler:

Biblia Hebraica Stuttgartensia. Red. Elliger & Rudolph. Stuttgart 1967/77

Hebrew and English Lexicon of the Old Testament. Red. Brown, Driver & Briggs (BDB) Oxford 1977

Köhn, R. : Hebraisk Grammatik. Oslo 1972

## Kommentarer:

Andersen, F.I. & Freedman, D.N.

: Hosea. (The Anchor Bible, bd. 24) New York 1980 s.31-309  
432-40 & 481-91 (296)

Mays, J.L. : Hosea. (Old Testament Library) London 1969. s.1-59 99-101 113-116 (64)

Rudolph, W. : Hosea. (Kommentar zum Alten Testament. Bd. 13<sub>1</sub>) Güterloher 1966  
s.19-93 140-46 155-63 (88)

Wolff, H.W. : Dodekapropheten 1 Hosea (Biblischer Kommentar Altes Testament  
Bd.XIV/1) Neukirchen 1961. s. XI-XXVII 1-80 152-54 169-72 (107)

## Artikler m.v.

Cragham, J.F. : "The Book of Hosea. A Survey of Recent Litterature on the First  
of the Minor Prophets". BiThBul 1 (1971) s.81-100 (19)

Deroche, M. : "The Reversal of Creation in Hosea". VT 31 4 (1981) s.400-09 ( 9)

Eybers, I.H. : "The Matrimonial Life of Hosea". Studies on the Book of Hosea  
and Amos OTWSA Pretoria 1964-65 s.11-34 (23)

Fensham, F.C. : "The Covenant-Idea in the Book of Hosea". Studies on the Book  
of Hosea and Amos. OTWSA Pretoria 1964-65 s.35-49 (14)

Freedman, D.N. : "Israel's Response in Hos.2,17b: 'You are my Husband'"  
JBL 99/2 1980 s.199-204 ( 5)

Ginsberg, H.L. : "Studies in Hosea 1-3. Yehezkel Kaufmann Jubilee Volume  
(Red. M.Haran) Jerusalem 1960 s.50-69 (19)

Harrison, R.K. : Introduction to the Old Testament. Toronto 1969 s.859-870 (11)

Huffman, H.B. : "The Treaty Background of Hebrew Yāda<sup>C</sup>" Basor 181 (1966) s.31-37 ( 7)

Kalluveettil, P. : "Excursus. Form Related to Covenant". Declaration and Covenant.  
Rome 1982 s.107-111 ( 5)

King, Ph.J. : "Hosea's Message of Hope" BiThBul 12 (1982) s.91-95 ( 5)

Lubczyk, H. : "Der Bund als Gemeinschaft mit Gott". Dienst der Vermittlung  
(Red. W. Ernst.) Leipzig 1977 s.61-91 (35)

McCarthy, D.J. : "Berit in Old Testament History and Theology" Bib. 53 (1972)s.110-21 (11)

Muilenburg, J. : The Form and Structure of the Covenantal Formulation"  
VT 9 (1959) s.347-55 ( 8)

Nielsen, K. : Jahve som anklager og dommer. Århus 1976 s.79-91 (12)

Perlitt, L. : Bundestheologie im Alten Testament. (Wissenschaftliche Monographien  
zum Alten und Neuen Testament bd.24) Neukirchen 1969 s.129-53 (24)

Phillips, A. : "Some Aspects of Family Law in Pre-Exilic Israel" VT 23 (1973)  
s.349-61 (12)

Rowley, H.H. : "The Marriage of Hosea". Men of God. London 1963 s.66-97 (31)

van Selms, A. : "The Southern Kingdom in Hosea" Studies on the Book of hosea  
and Amos. OTWSA Pretoria 1964-65 s.100-14 (14)



- Stoebe, H.J. : "Die Bedeutung des Wortes Häsäd im Alten Testament".  
VT 2 (1952) s.244-54 (10)
- Vogels, W. : "Osee - Gomer" car et comme "Yahweh - Israël". Os.1-3"  
NouReTh 113/103 5 (1981) s.711-27 (16)
- Wächter, L. : "Die Übertragung der Beritvorstellung auf Jahwe"  
ThLZ 99 (1974) s.802-15 (13)
- Whitley, C.F. : "The Semantic Range of 'Hesed'" Bib. 62 (1981) s.519-26 ( 7)
- Wolff, H.W. : "Wissen um Gott bei Hosea als Urform von Theologie".  
EvTh 12 (1952/53) s.533-554 (21)

Børge Håhr Andersen