

Hvad drejer profetismen sig »egentlig« om?

Overvejelser over Hoseasbogens teologi

Hans J. Lundager Jensen

*Tragic antagonists do not fight about »values«;
they desire the same objects and think the same thoughts
(Girard 1991, 17)*

Ovenstående titel tangerer givetvis det megalomane; men den er dækkende, for så vidt formålet med de følgende overvejelser er at diskutere den gammeltestamentlige, skriftprofetiske *forkyndelses* typiske sigte. Spørgsmålet om profetismens sigte, dens budskab, hhv. dens »teologi«, er mere end blot en, evt. interessant, side af forståelsen af det, der i forskningen normalt kaldes »israelitisk religion«.¹ Men

1 Egentlig foretrækker jeg kategorien »gammeltestamentlig religion« som mindre belastet af historiske og sociologiske hypoteser; men da den forskning, som jeg i denne undersøgelse forholder mig til, uden undtagelse og uden forbehold tager »israelitisk religion« som en given sag - identificerbar og historisk reelt eksisterende - vil også jeg her, for at undgå en for påfaldende egenterminologi, fortsat benytte mig af denne betegnelse.

uanset hvilken opfattelse man har af den religion, der foreligger i Det Gamle Testamente, er der ingen tvivl om netop profetismens centrale placering. Det gælder ikke kun for den kristen-teologiske interesse i at tænke den såvel historisk som kanonmæssige korrekte forbindelse mellem Det Gamle og Det Nye Testamente, men også for den internt gammeltestamentlige bestræbelse på at rekonstruere den israelitiske religions genealogi.

Profetismen og israelitisk religion

Det vil næppe være uretfærdigt at sige, at stort set al gammeltestamentlig forskning går ud fra - sikkert ofte som en uproblematisk forudsætning snarere end som en påstand, der skal argumenteres frem - at den israelitiske religion ikke kun var en variant af de omkringliggende, nærorientalsk-østmediterrane kulturers religioner, men også og snarere udgjorde en kategori *sui generis* - og dette ikke i den mere formelle forstand, hvor alle religioner - sumerisk, babylonsk, assyriske, hittitisk, hurritisk osv., ned til de enkelte byers og kulturcentres religioner - kan siges at være noget for sig, der ikke kun er en variant af noget andet; helt gennemgående antages det, at israelitisk religion skilte sig ud i en mere radikal forstand, end disse andre gjorde indbyrdes. Det benægtes naturligvis ikke i den gammeltestamentlig forskning, at der gives talrige forbindelser fra nabokulturernes religion til den gammeltestamentlige, tværtimod: som bekendt har påvisningen af sådanne været, er fortsat, og vil fortsat være, et hovedanliggende for den gammeltestamentlige forskning. Men ikke desto mindre tages det næsten altid for givet, at trods alle tænkelige baggrunde, inspirationer, lån og påvirkninger forbliver den israelitiske religion noget ganske særligt.

Begge de dominerende modeller for den gammeltestamentlige religions genealogi i det 20. årh.s forskning placerer imidlertid *profetismen* som en afgørende faktor. I den

model, der oftest er knyttet til Julius Wellhausens navn, og som i grundtræk er genoptaget i en del af de seneste tiårs forskning, opstår den israelitiske religion ud af en kana'anæisk religion i løbet af første halvdel af det 1. årt. f. Kr. og - samtidig - under stadig polemik imod denne; de afgørende aktører for denne udvikling var profeterne, evt. dem, der kunne have udgjort en baggrund for de legendariske beretninger i det deuteronomistiske historieværk, men under alle omstændigheder dem, der antages at have givet årsag til dannelsen af de skrifter, vi nu kender som de tidlige af de såkaldt klassiske skriftprofeter. De satte en udvikling i gang, som førte til en bredere og eksemplarisk formulering af den særlige israelitiske religion, som vi har adgang til netop i profetskrifterne og i skrifter som navnlig Deuteronomium (fx Lang 1983, 13-59; Lemche 1989, 203-11; Dietrich 1994, 15; Holt & Nielsen, eds., 1997, 218).

If. den alternative model, som var dominerende fra 1920'erne og indtil den nævnte wellhausenske models revitalisering, er den israelitiske religion et ur-datum, der kan spores tilbage til et tilsvarende, beskriveligt israelitisk folks tidligste historie, der, if. de mere ædruelige af de rekonstruktioner, der følger denne model (dvs. særligt den tyske forsknings, knyttet til navne som Alt, von Rad og Noth), falder i overgangen fra senbronzalder til tidlig jernalder. Også her indtager profeterne en afgørende position - ganske vist ikke som skabere eller igangsættere af den israelitiske religion, men dog som dem, der forsvarede den imod at gå op i en anden religion, dem som bevarede dens autentiske inspiration og igennem polemikken og redningsarbejdet ikke kun sikrede dens fortsatte beståen, men også gav den nyt liv (fx Otzen 1977, 287-9; Nielsen 1979, 127-31; Jeremias 1994, 443f; jf. Koch og Albertz, *supra*). Enhver forståelse af israelitisk religion er derfor afhængig af forståelsen af profetismen, og enhver forståelse af profetismen vil

omvendt have betydning for forståelsen af den israelitiske religion som helhed.

I den gammeltestamentlige forsknings interne debat og polemik har det oftest været forskellen mellem disse to modeller, der har tiltrukket sig opmærksomheden; men der er også afgørende lighedspunkter mellem dem. Ikke alene går de begge ud fra, at den israelitiske religion faktisk udgør en kategori *sui generis*; de er også enige om, at hvad den israelitiske religion historisk har forholdt sig til, er det, som vi foreløbig (og uanset betænkelighederne ved også denne kategoris relevans) kan kalde den »kana'anæiske religion«; og, hvad der er vigtigst i nærværende sammenhæng: at den israelitiske religions essens og identitet skal findes netop dér, hvor den *adskiller sig* fra den kana'anæiske religion.

Hoseasbogen som omdrejningspunkt

Som det antydes i underoverskriften til dette bidrag, kan og vil jeg ikke give mig ud i en diskussion af den gammeltestamentlige skriftprofetisme generelt. I stedet vælger jeg mig et eksempel - et profetskrift, der er nogenlunde overskueligt, som umuligt vil kunne karakteriseres som marginalt eller ikke-repræsentativt for skriftprofetismen eller for israelitisk religion som helhed, og som if. gammeltestamentlig forskning generelt er centralt for den israelitiske religions genealogi, uanset hvilken model for denne der i øvrigt antages. *Hoseasbogen* er et oplagt valg. Den har sine særheder, som alle profetskrifter; men når det drejer sig om teologisk vægt og om repræsentativitet i forhold til israelitisk religion generelt, er det formentlig svært at finde et skrift, der byder sig mere til end netop dette. Og alle, der antager, at profetskrifterne har en faktisk baggrund i et eller andet omfang i

den historiske tid, der er sat i skriftet selv - eksplicit i kraft af bogens overskrift, implicit i kraft af skriftets indhold - vil uden tvivl mene, at Hoseasbogen er ét af de ældste profetskrifter i Det Gamle Testamente;² dermed bliver det ikke blot et vigtigt dokument for den særlige Jahverreligion, men også en kilde til selve Jahverreligionens genese (fx Lang 1983, 30; Dietrich 1994, 18). Mine overvejelser angår heller ikke Hoseasbogens litterære opbygning, dens overleverings- og redaktionshistorie, dens traditionsmæssige baggrund eller spørgsmålet om Hoseas' biografi eller alt andet, som også og med fuld ret har optaget forskningen. Jeg spørger alene til Hoseasbogens indholdsmæssige anliggende. Denne fremgangsmåde er ikke urimeligt brutal; de fleste Hoseas-kommentarer og leksikonartikler har et afsnit, der omhandler bogens »budskab«, dens »teologi« eller lignende.³

Af dem alle fremgår det, at en helt central komponent i Hoseasbogens anliggende er polemikken imod en anden religion, som adskiller sig fundamentalt fra Hoseas' egen, den autentiske israelitiske (uanset om han videretraderer den eller bidrager til at skabe den). Denne anden religion er, hvad der ofte hedder den »kana'anæiske frugtbarhedsreligion« eller lignende. Denne religion er ikke blot anderle-

2 For mit ræsonnement er denne antagelse ganske vist ikke nødvendig; her drejer det sig kun om den status, Hoseasbogen generelt indtager i den gammeltestamentlige forskning.

3 Fx Sellin 1922, 9-16: »Hosea als Prophet«; Weiser 1950/67, 12f: »Der Prophet Hosea«; Wolff 1990, xvii-xxiii, »§ 4. Die Theologie Hoseas« [Wolffs kommentar er oprindeligt fra 1965]; Rudolf 1966, 254-60: »Die Verkündigung Hoseas«; Mays 1969, 7-15: »The Message«; Jeremias 1983, 20f: »3. Die Botschaft«; Stuart 1987, 7f: »The basic message of Hosea«.

des i formel forstand; men den repræsenterer en principielt anderledes religionstype; det afgørende er ikke, at den er »kana'anæisk«, men at den er en *frugtbarheds*-religion.⁴

Engnells SBU-artikel om »Kanaaneisk religion« har unægtelig nogle år på bagen (1948), men er formentlig alligevel repræsentativ, når det her hedder, at i »sin 'folklige' typ företer k.r. den sedvanliga bilden av en s.k. primitiv agrarreligion med dess typiska föreställningsvärd, dess makttro, dess heliga lundar« osv. Hoseasbogen er altså oppe imod en religionstype, »frugtbarhedsreligionen«, der har et sædvanligt billede og et typisk indhold. Denne religion, i sin lokale, kana'anæiske udgave, har som bekendt oftest været karakteriseret i forskningen ved en såkaldt »cyclisk« tankegang, hvor alt er bestemt af agerbrugsårets gang; dens vigtigste guddomme er i et eller andet omfang inkarnationer af de store naturmagter, kosmiske guddomme, der afgør agerbrugsårets gang, dvs. regnen og jorden, der forstås som hhv. guddommen Ba'al (evt. i tyreskikkelse) og en gudinde, der er eller inkarnerer jorden; den livgivende regn kommer i og med regnguden Ba'als samleje med jord-gudinden, hvor hans sperm er regnen⁵; denne religion

4 Selve kategorien »frugtbarhedsreligion« er, lige som »frugtbarhedsgud«, »frugtbarhedskult« osv., ikke nogen pertinent religionsvidenskabelig term, da den normalt vil være alt for bred og upræcis; når jeg anvender den her, er det ikke kun, fordi den eksegetiske litteratur ureflekteret anvender den, men også, fordi den dog har den pertinens, at den står i kontrast til *forløsning* og dennes religiøse manifestationer (»forløsningsgud«, »forløsningsreligion« osv.) forstået som udfrielse af en verden, hvis relative frugtbarhed i dens perspektiv må være irrelevant.

5 »Regn-sperma«: se fx Wolff 1990, 16; Koch 1978, 96.105; Jeremias 1983, 42.

udtrykker sig dels i mytologi (hvor himmelguds-jordgudinde-scenariet er et eksempel), dels og navnlig i kultiske aktiviteter, hvor de menneskelige deltagere særligt igennem seksuelle riter af forskellige art, inkluderende almindelig promiskuitet, giftefærdige unge kvinders defloration og mere officiel, kultisk prostitution har mimet de mytologiske begivenheder og dermed, i en eller anden forstand, »magisk« har bidraget til (eller endog fremtvunget) begivenhederne på det kosmisk-mytologiske plan - alt sammen for at sikre en fortsat frugtbarhed på det menneskelige plan.⁶

Trods mindre forskelle i vægtlægning og ordvalg har de fleste fremstillinger af Hoseas' anliggende været enige om at beskrive Hoseasbogens alternativ til »frugtbarhedsreligionen« som en religion (eller teologi), hvis fundament er forholdet mellem den transcendent guddom Jahve og den etniske kategori Israel, et forhold der er grundlagt »historisk«⁷; og det understreges ofte, at netop i Hoseasbogen er dette historiske til stede med stor vægt. Det er ganske vist ofte uklart, hvad der egentlig menes med »historisk«. Oftest må man formode, at forskeren mener fortalte begivenheder, som nævnes eller hvortil der alluderes i Hoseasbogen,

6 Se fx Noth 1962, 251f; Albright in: Bright, ed., 1961, 338. I Hoseas-litteraturen, se fx Wolff 1990, xviii. 16. 148; Mays 1969, 10f; Koch 1978, 96f; Jeremias 1983, 42.44f - Der er naturligvis nuanceforskelle i de enkelte beskrivelser, men billedet er ganske dækkende; selv når der ikke gås i detaljer, men nøjes med stikord som »the fertility gods«, som, forstås det, ikke 'transcenderer skabelsen' (sål. Nicholson 1986, 200), må der underforstås et sammenhængende billede som det her skitserede.

7 Også i den nyere diskussion, fx Dietrich 1994, 18f - herunder også brugen af »Israel« som religiøst subjekt (fx »Israels Entscheidung für den Einen anstelle der Vielen...«, *ibid.*, 20).

og som også faktisk har fundet sted; men uklarheden på dette punkt betyder også, at den mulighed står åben alene at se dem som fortalte begivenheder med et *troet* reelt indhold, selv om det skulle vise sig, at en realhistorisk baggrund ikke kan påvises.

At de fortsat kan bære kategorien »historisk« forudsætter formentligt at »historie« defineres i kontrast til »mytologi«, der på sin side ikke forstås først og fremmest som fortællinger om den reelle verdens indretning i kraft af urtidsbegivenheder, der involverer »overnaturlige« (gerne guddommelige) aktører alene eller ved siden af mennesker, men som fortalte begivenheder, der alene inkluderer »overnaturlige« aktører, og som finder sted i en art parallelverden - som den formodede »myte« om himmelgudens årlige, livsfornyende samleje med jordgudinden. Denne definition af »myte« (og dermed afledt det rum, den skaffer for anvendelsen af kategorien »historie«), er i øvrigt givetvis et udtryk for en gammeltestamentevidenskabelig særdiskurs. Hvad Hoseasbogens angivelige - og i særligt udpræget grad⁸ - orientering i retning af det »historiske« angår, betyder den nævnte uklarhed, at passager som Hos 7,7 (»Alle er hede som en ovn/de fortærer deres herskere«) eller 8,4 (»De udråber konger, som ikke er fra mig/de kårer stormænd, som jeg ikke kendes ved./Af sølv og guld/laver de gudebiler./men de skal tilintetgøres«) kan betragtes som eksempler på Hoseas' eminent historiske tankegang, på linje med henvisningerne til oprindelsen af forholdet mellem Jahve

8 Fx Wolff 1990, xix: »Ganz erstaunlich breit ragt die Geschichte in die Verkündigung Hoseas hinein«; Mays, 1969, 10: »No prophet is better informed than Hosea about Israel's history, or uses historical tradition more for the stuff of his kerygma«.

og Israel som fx 9,10 (»Jeg fandt Israel/som druer i ørkenen./jeg så jeres fædre/som tidlige figurer i den første høst./Men da de kom til Ba'al-Peor,/viede de sig til Skændselen/og blev lige så ækle som deres elskere«); (Wolff 1990, xix); når selv et udsagn som Hos 2,10: »det var mig [Jahve], der gav hende korn, vin og olie...« skal være eksempel på en »historisk gerning« (Wolff 1990, 44, jf. xix), er historiebegrebet vist strakt ud over, hvad det kan bære, selv i den gammeltestamentlige videnskabs særdiskurs.

Denne problematik kunne drøftes generelt; men her vil jeg gå mere konkret til værks: jeg vil vise, hvordan problematikken artikulerer sig i tre markante forsøg på at bestemme, hvad Hoseas'⁹ anliggende er, dvs. tre gammeltestamentleres bud på, hvad Hoseas(bogen) »egentlig drejer sig om«. Ligesom jeg vælger netop Hoseasbogen på grund af dens vanskeligt anfægtelige repræsentativitet, således vælger jeg mig tre bidrag, der i omfang er overskuelige, men hvis seriøsitet er hævet over enhver tvivl: Gerhard von Rads kapitel om Hoseas i andet bind af hans *Teologie des Alten Testaments* fra 1960, Klaus Kochs kapitel om Hoseas i første bind af hans bog *Die Propheten* fra 1978, og Rainer Albertz' omtale af Hosea(bogen) i hans *Religionsgeschichte Israels* fra 1992. I alle tre bidrag udspiller der sig et lille drama.

9 Hhv. Hoseasbogens - forskellen er immateriel for mit argument.

Hoseas ifølge Gerhard von Rad

»Hoseas ganze Verkündigung ist heilsgeschichtlich verwurzelt«, slår Gerhard von Rad indledningsvis fast i sin omtale af Hoseas (p. 147)¹⁰. Dermed må Hoseas' centrale position i det hele taget være klar, for som bekendt var det netop de frelseshistoriske skemaer (frelshistorien forstået som forløbet fra exodus til indvandringen af landet), der for von Rad at se udgjorde den centrale og forbindtlige del af den gammeltestamentlige teologi (von Rad 1982, 118). Men dette kategoriske og tilsyneladende umisforståelige udsagn (Hoseas' »ganze Verkündigung«) bliver imidlertid og interessant nok straks efter modificeret med en mindre gennemskuelig bemærkning: »Man könnte fast sagen, daß er sich in seiner Argumentation da erst sicher fühlt, wo er sie geschichtlich fundieren kann« (*ibid.*) - med »geschichtlich« mener von Rad her det samme som »heilsgeschichtlich«, for han henviser til Hoseas' referencer til exodus og Moses. Hoseas' forkyndelse - fortsat if. von Rads fremstilling - er bestemt af tilstandene i samtiden: den kana'anæiske naturreligion (p. 148), der var udtryk for en »Religiosität, die mit dem Jahweglauben, wie Hosea ihn verstand, schlechterdings unvereinbar war« (*ibid.*). Det er Hoseas, der har præget udtrykket »at høre bort fra Jahve« om hans samtids 'nedsynken' i denne 'kana'anæiske naturreligion' (von Rad gentager termen), og han udtrykker dermed 'afskyen for Ba'alkultens frugtbarhedsriter og dens sakrale prostitution' - og Jahvetroen har reageret særligt »pirreligt« [*empfindsam*] på 'naturkultens seksuelle sider' (*ibid.*) - selv om Hoseas' protest ikke retter sig imod

10 Hoseas er i ganske særlig grad funderet i frelseshistorien, jf. Wolff 1953, 549 (von Rad henviser til denne i sin gennemgang, à propos *da'at 'alohim*).

denne alene, men også og frem for alt imod samtidens forsyndelser imod det første og det andet bud (dvs. kravet om at dyrke Jahve alene og forbudet imod billeddyrkelse). Men desuden har Hoseas den 'forbløffende sætning' [*erstaunlicher Satz*], at Israel »ikke ved, at det var mig, der gav hende gav korn, most og olie; jeg gav hende mængder af sølv og guld« (Hos 2,10; overs.: DO92)¹¹ - forbløffende naturligvis i lyset af, at alt i Hoseasbogen tilsyneladende peger i retning af en kategorisk afvisning af alt, hvad der har med frugtbarhedsreligion osv. at gøre. Men under alle omstændigheder har Israel miskendt Jahve og ladet sig henfalde til en 'mytisk afgudsdyrkelse af landets kultur og dennes numinøse, ktoniske oprindelse' (p. 149).

Hverken her eller i sin øvrige omtale af den kana'anæiske religion har von Rad eksplicitte referencer til Hoseas eller til sekundærlitteratur, men nøjes med at henvise til sin kortfattede omtale af den generelt i indledningen af *Teologie des Alten Testaments*. Det er langt fra udelukket, at én af årsagerne til fraværet af referencer ganske enkelt er, at der faktisk ikke i Hoseasbogens tekst er formuleringer, der eksplicit belægger antagelsen af en 'mytisk afgudsdyrkelse af landets kultur' eller dennes 'numinøse, ktoniske oprindelse'. At det nævnte sted hos Hos 2,10 skulle være så 'forbløffende', som von Rad lader forstå, kunne indicere, at der her var tale om et af de steder, hvor Hoseas ikke følte sig helt sikker i sin argumentation (men det siger von Rad ganske vist ikke). Hvorom alting er: Hoseas' modposition til sin samtids forfald er det

11 Hvad der if. von Rad vil sige, at Jahve er »der Spender alle kulturellen Werte« (jeg fremhæver) - selv om det ville have været mere nærliggende, konteksten taget i betragtning, at sige »frugtbarhedens (eller agerbrugets) gaver«.

hoseanske begreb *da'at 'alohim*, som von Rad i forlængelse af Hans Walter Wolffs alment accepterede tolkning forstår som term for 'fortrolighed med Jahves historiske handlinger' [*Vertrautheit mit den Geschichtstaten Jahwes*] (*ibid.*) - altså givetvis et sted, hvor Hoseas' forkyndelse under alle omstændigheder er sikker på sig selv.

Naturligvis vil også Jahves straf - et 'nådesløst mørke' (*ibid.*) - komme over Israel 'i historien', selv om Hoseasbogen ikke angiver præcist hvordan (p. 151); men det fremgår, at straffen vil indbefatte en tid i ørkenen uden hverken statslig orden eller kult (p. 152). Selv om Hoseasbogens forudsigelser af en lysere fremtid hinsides dommen her kan synes paradoksale, vil von Rad ikke fraskrive dem som litterært sekundære.¹² På dette punkt melder der sig et problem for von Rad. Hoseasbogens afslutning, passagen Hos 14,5-9, forkynnder, at Jahve vil »helbrede deres frald/og elske dem med glæde«; Jahve er »som duggen for Israel, der skal blomstre som liljen/og slå rødder som Libanons træer/Dets grene skal brede sig,/så det bliver prægtigt som oliventræet,/dufter som Libanons træer./De, der bor i dets skygge,/skal dyrke korn på ny./De skal blomstre som vinstokken«. Hertil von Rad: »Es ist merkwürdig, daß derselbe Prophet, der so intensiv heilsgeschichtlich denkt, doch zugleich das Verhältnis Jahwes zu Israel in den Horizont eines fast planzlich naturhaften Gedeihens und Blümens hinausverlagern kann, in dem alle Dramatik der

12 Hvilket ville have gjort sagen meget lettere for von Rad. Andre kommentatorer havde gjort dette; og endnu jf. Jeremias 1983; men i 1960'erne var det normalt at acceptere også denne passus som litterært »ægte« (jf. Rudolf 1966, 250); for mit argument, som ikke angår den israelitiske religions historiske udvikling, men »skriftprofetismen« som den foreligger i profetbøgerne, er spørgsmålet ikke påtrængende.

Heilsgeschichte wie in einer großen Stille ausmündet« (p. 153).

Afslutningen på Hoseasbogen må nødvendigvis udgøre et paradoks for von Rad, for han har ganske ret: i dette afsluttende, vegetabilsk-durative lykkescenarie, er der intet af den »historie« tilbage, som (if. von Rad) var hele grundlaget for Hoseas' forkyndelse, »historien«, som var det medie, i hvilken Hoseas, i forlængelse af de gamle, overleverede og autentiske israelitiske trossætninger, primært tænkte forholdet mellem Jahve og Israel.

Det viser en del om von Rads intellektuelle niveau og re-delighed, at han lader sit afsnit om Hoseas slutte med denne apori. Gåder, problemer, paradokser, har normalt deres plads inde i fremstillingen, hvis formål det så vil være at afmontere aporien, opløse gåden, demonstrere, hvordan paradokset kun er tilsyneladende. von Rad derimod ser her - i det mindste retorisk-stilistisk - sit problem i øjnene: hvordan kan en profet som netop Hoseas, der trods lejlighedsvis usikkerhed i sin forkyndelse og sin forbløffende udnævnelse af Jahve til giveren af »alle kulturelle værdier« dog forbliver den mest polemiske af alle profeter over for den kana'anæiske »naturreligion«, Hoseas der frem for nogen afskyer »frugtbarhedsriter« osv., og hvis alternativ er den evigt dynamiske bevægelighed i historien i møderne mellem Jahve og Israel - hvordan kan netop denne den mest israelitiske og mest profetiske af alle israelitiske profeter til

slut henfalde til en sådan begivenhedsløs opgåen i kulturlandets vegeerende agerbrugsliv?¹³

Hoseasbogen ifølge Klaus Koch

I Klaus Kochs omtale af Hoseasbogen i hans *Die Propheten 1* (1978) har den krise i forståelsen af Hoseas, som von Rads gennemgang antyder, banet sig vej til tekstens overflade. Som hos von Rad forstår Kochs Hoseas sig ikke som en revolutionær skikkelse, men som en bevarer af autentiske, israelitiske traditioner (p. 103). Men i modsætning til den daværende generelle opfattelse i forskningen betoner Koch, at den position, Hoseas er oppe imod, ikke har noget at gøre med fremmede folkeslag og disses kulturer eller guder. Det er ikke en fremmed Ba'al-aldyrkelse, Hoseas

13 Paradokset er ikke det samme som det formodede fællesskab i udtryk og tankeskemaer mellem den »kana'anæiske religion« og Hoseas, som altid fremhæves og forklares som en overtagelse af former, der oprindeligt er fremmede for Jahverreligionen, men som af Hoseas fyldes med et indhold, der er konformt i forhold til denne (se allerede Smith 1902, 174). For uanset om Hoseas her »overtager« heterogene former eller ej, fylder han dem netop ikke med et indhold, der er konformt med Jahverreligionen (sådan som von Rad forstod den). - I sin kommentar forsøgte Rudolf (1966, 252) at afmontere paradokset ved at insistere på, at der er tale om billeder; men von Rad har ret: netop disse billeder lægger op til den afvikling af historien, som forekom von Rad så mærkværdig. - Davies 1993 noterer problemet med Hoseasbogens slutning, men *en passant* og uden at fremhæve det som et problem: »14,4-8 more profoundly speaks of an inward moral change in Israel which will precede a renewal of their prosperity and beauty pictured in a very materialistic imagery« (jeg fremhæver).

polemiserer imod, men en form for Jahvedyrkelse. Koch henviser bl.a. til, at de seksuelt prægede riter, som Hoseasbogen omtaler, ikke nødvendigvis hører til Ba'al-aldyrkelsen, for de kendes ikke fra tekster fra Ugarit (der er langt den vigtigste kilde) (p. 97). Denne lokale form for Jahvedyrkelse beskriver Koch til gengæld i de sædvanlige termer: forbindelsen mellem tyreguden Ba'al og den frugtbare jord som hans kvinde, som han befrugter med sin sperm, der er regnen, en dertilhørende kult med seksuelle orgier osv. (p. 96f). Men Koch forsøger her en nyansats ved, i det mindste foreløbigt, også at nedskrive det tilsyneladende irrationelle i denne religion: tydningen af de klimatiske sammenhænge, hvoraf overlevelsen afhænger, er »durchaus logisch gedacht« (p. 96); tilsvarende kan seksualriten let nok forkastes ud fra et moderne - og bornert-snerpet - synspunkt, men er dog, ret beset, udtryk for en fællessemitisk overbevisning om frembringelse og fødsel som livets hemmelighed og guddommens største gave (p. 97). Koch spørger her - på Hoseas' Jahvedyrkendes medisraelitters vegne, formentlig - om det ikke også var frelseshistoriens mål at nå til kulturlandet, hvorfor det var nærliggende også for Jahve at påtage sig en frugtbarhedsguds skikkelse. Og på dette punkt er det, at katten må slippes ud af sækken: »Man ist versucht zu sagen, daß Jahwä für Hosea nicht weniger Fruchtbarkeitsgottheit ist, wie es der baalisierte Jahwä für seine Gegner ist« (p. 101; jeg fremhæver) - og: »Es hält schwer, den Punkt zu bestimmen, wo die praktischen Folgerungen auseinandergehen und sich bis zum tödlichen Gegensatz entwickeln« (*ibid.*). Lidt senere taler Koch tilsvarende om »den forbløffende overensstemmelse mellem Hoseas og hans modstandere« (p. 102). Hvorfor distancerer Hoseas sig ikke mere fra sine modstandere, end han gør? (*ibid.*).

Selve denne formulering - »Man ist versucht zu sagen« - giver kun mening i en bestemt kontekst. Ingen forbløffes

over, at fx Ba'al eller formentlig en hvilken som helst anden guddom skulle vise sig at være en frugtbarhedsgud. Kochs forbløffelse kan kun skyldes en massiv konsensus i den gammeltestamentlige forskning om, at hvis der er noget, Jahve ikke kan være, er det en frugtbarhedsgud - og det altså ikke i en given, »folkelig« og mere eller mindre hæretisk afvigelse, men i ét af de skrifter, der må regnes til den autentiske Jahvetros allermest centrale. Kochs formulering er så meget mere bemærkelsesværdigt, som det både før og siden har været muligt at redegøre for præcis de samme tekster - og det drejer sig her navnlig om Hos 2 - under forudsætningen af den samme, dramatiske forskel mellem frugtbarhedsreligion og Jahvetro uden at se, hvordan Hoseas' egen tekst udvisker den forskel, som er selve grundlaget for forståelsen af Hoseas' teologi. I lighed med von Rad undrer Koch sig over de reelle ligheder mellem Hoseas og dennes modstandere; men hvor von Rad lader ligheden stå hen som en uløselig apori med en kun antydning af forklaring (at Hoseas ikke altid har styr på sin egen forkyndelse), gør Koch ligheden til det centrale, eksegetiske problem for forståelsen af Hoseas.

Trods sin principielle åbenhed over for muligheden af en seriøs teologi (eller i det mindste en forståelig tankegang) også i den kana'anæiske religion adskiller Koch sig i virkeligheden ikke på dette punkt grundlæggende fra von Rad eller fra forskningens generelle tilgang; det fremgår af hans løsning på den tilsyneladende apori. Det *eneste* område, der kan forklare, hvorfor og hvordan Hoseas adskiller sig fra sine modstandere, er if. Koch (p. 102) *pagtsbegrebet*. If. Koch formulerer Hoseas hele sin teologi igennem forestillingen om en pagt imellem Jahve og hans menneskelige modpart, Israel. Dette fremgår af Hoseasbogens første tre kapitler, hvor ægteskabet er det grundlæggende, teologiske tankeskema: Jahves forhold til Israel er som ægteskabets forhold mellem mand og kone. Her kommer Koch ganske

vist i vanskeligheder, for ræsonnementet forudsætter, at pagtsbegrebet er centralt for Hoseas (dvs. for den historisk autentiske syvhundredetalsprofet, hvis eksistens Koch tager for givet), hvilket som bekendt slet ikke er givet, og det forudsætter, at ægteskabet faktisk har været tænkt som en pagt, hvilket kun er antydning af et sted i Det Gamle Testamente, nemlig i den under alle omstændigheder sene tekst Mal 2,14.¹⁴ Men argumentationens tvivlsomhed står i symmetrisk omvendt forhold til dens betydning, for uden den fraskriver man sig if. Koch slet og ret enhver mulighed for overhovedet at forstå den »forbløffende overensstemmelse mellem Hoseas og hans modstandere«. Her spiller Koch med andre ord kvit eller dobbelt: hvis *ikke* forholdet mellem Jahve og Israel hos Hoseas er tænkt som en pagt - i modsætning til, hvordan det tænkes i frugtbarhedsreligionen - så er der ingen reel forskel, eller også er det umuligt at forstå Hoseas.

I sig selv er der naturligvis intet specielt originalt i at fremhævet pagtsbegrebet som det essentielle i den autentiske Jahvedyrkelse; det er i første omgang kun en dimension af det, der altid er fremhævet som dens differentielle karakteristikum: det frelseshistoriske, det etiske, den transcendent guddoms ubundethed til naturfænomener og det dermed sammenhængende modstand

14 Kochs argument for, at ægteskabet har været betragtet som en pagt også i Hoseas' samtid, er de givetvis gamle betegnelser *ba'al* og *b^{cc}ula* for ægtemand og kone og den ligeledes gamle forbindelse mellem *ba'al* og *b^rrit* (p. 102). Denne argumentation er ikke særlig indlysende - at *ba'al* kan betyde både ægtemand og herre i almindelighed og i det sidstnævnte tilfælde forbindes med *b^rrit* beviser dog ikke, at også forholdet mellem *ba'al* og *b^{cc}ula* var tænkt som en *b^rrit*.

imod en mytologisk gudsopfattelse. Men Koch anvender pagtsbegrebets betydning for Hoseas på en særlig måde. Det centrale - og gådefulde - kap. 2 i Hoseasbogen afsluttes med et berømt og storslået digt om den nye lykketid, hvor forholdet mellem Jahve og Israel er genoprettet, og hvor Jahve vil svare himlen, der vil svare jorden, der vil svare kornet, mosten og olien, der endelig vil svare Jizreel. Også her kunne man vel være »versucht« til at antage, at Jahve er en frugtbarhedsgud: er det ikke ham, der får himlen til at sende regn, så Jizreel kan få en rig høst, og er det ikke selve definitionen på en frugtbarhedsreligion? Denne passus er indlejret i et »pagtsudsagn«, if. Koch, for i v. 20 hedder det som bekendt, at Jahve »slutter en pagt for dem [Israel] med de vilde dyr, med himlens fugle og med jordens krybdyr«¹⁵. Denne passus' betydning kan ikke overvurderes, for if. Koch er Hos 2,20-25 »den Schlüssel zum hosenischen Denken überhaupt« (p. 105). Også her er det altså kvit eller dobbelt: Hvis Koch har misforstået denne passage, har han - efter sit eget udsagn - misforstået Hoseas i det hele taget. Koch hæfter sig naturligvis ved »pagtsideen«, der jo eksplicit er til stede: »På denne dag slutter jeg for dem en

15 Det antages almindeligvis, at den pagt, Jahve her formidler mellem Israel, fredeliggør dyrene og genopretter en paradisisk tilstand, hvor dyrene ikke længere skader menneskene (Wolff 1990, 62; Andersen og Freedman 1980, 281; Jeremias 1983, 50); men der er tale om alle dyr, ikke kun de skadelige; og skadedyr optræder ikke i kap. 2, hvor de eneste skadelige aktører er Israel selv. Mere nærliggende er det at relatere stedet til Hos 4,1-3, hvor det netop ikke er menneskene, der vander sig over dyrenes plager, men omvendt. Lige så forfejlet er det at se en paradisisk tematik i en kontekst, der umisforståeligt drejer sig om *genoprettelsen* af agerbrugets gode orden.

pagt...« Men Koch nævner ikke, at pagten netop dette sted er helt usædvanlig, fordi det ikke som normalt drejer sig om en pagt mellem Jahve og Israel, men om en pagt mellem dyrene og Israel, som Jahve formidler (Wolff 1990, 62); det er altså på forhånd mere end tvivlsomt, hvad stedet her har at gøre med det, der almindeligvis forstås med »pagts-tanken« i Jahvetroen. Men det afgørende i Kochs ræsonnement er, at det er igennem pagtsideen, som den her er udfoldet, at forskellen mellem den autentiske Jahvetro og Hoseas' modstandere kommer frem. »Von hier aus wird begreiflich, warum Hosea guten Grund hat, den Kultpraktiken seine Zeit zu widersprechen. Er kann seinen Gott nicht mehr sich als einen sexuell geprägten Riesenmann vorstellen, der sich mit Regen-Sperma über die Erde legt. Solche Vergötzung ist eine Verkleinerung göttlicher Wirksamkeit und schlechthin absurd für den einen Gott« (p. 105) - og videre: »Jahwä ist nicht mehr eine Potenz unter anderen im Naturprozeß. Fruchtbarkeit wirkt er nicht unmittelbar. Zwischen Himmel und Jesreel befinden sich unentbehrlichen Naturkräfte, die nicht durch kultische Orgien zu steuern ist...« (*ibid.*). Her er der ingen spor tilbage af den tentative sympati over for den ba'aliserede Jahvedyrkelse, som Koch forsøgte sig med; den 'seksuelt prægede kæmpemand' og 'naturkræfter, der styres af kultiske orgier«, ligner langt mere en ren, ureflekteret fordømmelse end et forsøg på en sympatiserende indsigt. If. Koch er Hoseas foregangsmand for en sekulær naturopfattelse, hvor den afsakraliserede natur giver plads for en erkendelse af naturens egen lovmæssigheder; dette var ikke muligt i en religion, hvor naturen - *in casu*: regnen og jorden - var identisk med guddommelige magter. Dette er da svaret på spørgsmålet om, hvad det egentlig er, der adskiller Hoseas' Jahve fra hans modstandere, og det er herfra - og altså *kun* herfra! - fristelsen til at forstå Jahve som en frugtbarhedsgud kan

holdes fra livet. Men dette er ikke den gammeltestamentlige eksegeses normale svar, for heri ligger ingen henvisning til det, der sædvanligvis har været udpeget som det differentielle træk: modsætningen mellem natur og historie, mellem cirkulær og lineær tid. Med andre ord: Koch spiller højt spil, for i og med sin implicite afvisning af tidligere eksegeses henvisning til frelseshistorien til fordel for sit eget svar på spørgsmålet om Hoseas' teologiske centrum efterlader han forståelsen af denne i et tomrum, hvis hans eget svar heller ikke er plausibelt.

Det er imidlertid ikke givet, at Kochs billede af Hoseas' modstanderes ba'aliserede Jahvedyrkelse er korrekt. Ved at fremhæve, at Ugaritteksterne ikke giver grundlag for at antage, at »seksual-kult« o.l. skulle være en nødvendig del af Ba'al dyrkelsen, har Koch kappet forbindelsen på et vigtigt punkt mellem Ba'al dyrkelsen i Ugarit på ene side og den ba'aliserede Jahvedyrkelse i Hoseas' samtid på den anden side. Men grundlaget for rekonstruktionen af Hoseas' modstanderes position er alene en kombination af udsagnene i Hoseasbogen med Ba'al mytologien i Ugarit. Forestillingen om, at man skulle have betragtet himlen som en mandlig guddom, der med sin regn-sperm befrugtede en Moder-jord-gudinde, kan kun være hentet fra Ugarit, ikke fra nogen andre steder; Hoseasbogen fx antyder intet herom. Men heller ikke i Ugaritteksterne er det muligt at finde belæg for en »mytologisk« forestilling om et kosmisk bryllup som på én gang forudsætning for og identisk med regnens komme. Hovedkilden er her formentlig dels Ba'al's ubestridelige funktion som regn- og stormgud, dels Ba'al-myntens passus med hans samleje med en kvie før hans nedstigning til dødsriget (KTU 1.5.v,17-22). Men dels er litterært-mytologiske teksters betydning for kultisk praktiseret

religion som bekendt et problematisk område; dels er der ikke i ugaritisk religion nogen gudinde, der er identisk med jorden¹⁶ (de tre vigtigste gudinder Ashera, Anat og Astarte er andre typer), og det billede af ugaritisk religion, såvel mytologisk som rituel, som gives i nyere standardfremstillinger,¹⁷ er langt mindre præcist og frem for alt langt mindre dramatisk end det, der tages for givet i Kochs fremstilling. Men hvis der ikke er tilstrækkeligt grundlag for at antage, at man i ugaritisk religion forestillede sig Ba'al som »einen sexuell geprägten Riesenmann (...), der sich mit Regen-Sperma über die Erde legt«, så er der slet intet grundlag til at antage, at det var tilfældet i Palæstina på Hoseas' tid; og så falder også Kochs forståelse af Hoseas sammen, for da er det slet ikke givet, at Hoseas er en innovator, der i kraft af pagtsbegrebet kunne hævde, at guddommen ikke er identisk med naturens immanente magter som regn og jord. Også i ugaritisk religion blev guddomme som Ba'al ikke betragtet som indbegrebet af naturmagter, men som »magtvæsener«¹⁸.

16 Gese 1970 kommer tæt på (p. 81), i forbindelse med Shahr og Shalim-teksten (KTU 1.23); men denne uklare tekst beviser intet (se indledning dertil i Parker, ed., 1997, 205-7; jf. Day 1994, 187, n. 187).

17 Udover Gese 1970 også Caquot & Szymer 1980; Loretz 1990; Day 1992; til kulten i Ugarit, se Tarragon 1980.

18 Ang. mesopotamisk religion antages undertiden, at overgangen fra sumerisk til akkadisk (og altså semitisk) religion er et skift fra guddomme, der var specialiserede og immanente i forhold til deres funktion i kosmos (herunder i samfundet), til transcendent magtvæsener, der ikke var bundet til bestemte funktioner (sål. von Soden 1980, 81).

I øvrigt er det afgørende her ikke, om det er muligt, at Hoseas' ba'aliserede Jahvedyrkere kunne forestille sig Jahve sådan, som Koch beskriver dem (der er så meget, som er muligt); de relevante spørgsmål er dels, om der er nærliggende grunde til at antage noget sådant, dels, og navnlig, om et så vigtigt spørgsmål som det, der angår, hvad Hoseas' forkyndelse egentlig drejer sig om - et spørgsmål, der i første række angår en veldokumenteret tekst (i hvert fald i forhold til de ugaritiske tekster!), og som har implikationer for forståelsen af israelitisk religion generelt, bør afhænge af en svagt underbygget hypotese om en anden og mindst 450 år ældre religion, fra et andet sted og med et kildegrundlag, der er højst uigennemsigtigt?

Hoseasbogen ifølge Rainer Albertz

Tendensen til at rekonstruere Hoseas' modstanderes position uden henvisninger til Ba'al dyrkelsen i Ugarit er drevet nok et stykke i Rainer Albertz' *Religionsgeschichte Israels* (1992); her hedder det i forbindelse med omtalen af Hoseas, at »Keiner der postulierten 'kan'anäischen Fruchtbarkeitsriten' [...] sich auch nur mit einiger Sicherheit aus dem Baalkult herleiten [läßt]« (p. 270). I øvrigt var Ba'al i Ugarit langt mere end en »frugtbarhedsgud« (hvis man dermed forstår en guddom, der *alene* har magt over fx planternes og dyrenes frugtbarhed) (*ibid.*), ligesom han omvendt ingen vanskeligheder ser i, at Jahve *også* skulle have haft funktion som frugtbarhedsgud, også if. Hoseas selv - for det er ikke indlysende, »warum nach 400 Jahren jahwistischer Kultgeschichte im Kulturland die fruchtbarkeitsspendende Funktion Jahwes immer noch ein theologisches Problem gewesen sein soll« (*ibid.*). Men hvad var det da, der betingede Hoseas' voldsomme polemik? If. Albertz er svaret »vor allem das veräußerlichte, unreflektierte und mechanische Gottesverhältnis«, som ikke var forbundet med en accept af Jahves tora (p. 272). Den kritisable

Jahvekult manglede »teologisk refleksion« (*ibid.*), og den troede, at »allein schon durch kultische Symbole oder kultische Riten Jahwes Zuwendung und Segen herbeizwingen zu können (...) Nicht darin, da der Kult Fruchtbarkeit und Wohlstand sichern sollte, lag für Hosea der Angriffspunkt (...) - das war ja schon immer eine wesentliche Funktion des Jahwekultes gewesen -, sondern der Umstand, daß dies auf diese mechanisch-magische Weise geschah, so als könne man sich Segen und Glück eigenmächtig herstellen, machte diesen Kult für Hoseakult zum Baalkult, zum Ort der tiefsten Jahwevergessenheit« (*ibid.*). Med andre ord placerer Albertz kløften mellem Hoseas og hans modstandere præcist i det klassiske religionsvidenskabelige skel mellem magi og religion: magien som menneskenes (magtesløse) forsøg på at tvinge verden, religionen som menneskenes tilbedende henvendelse til verdens guddommelige magter i håb om, at de vil tvinge verden (jf. Frazer 1957, 65-79). I betragtning af, at det er *dette*, der adskilte Hoseas fra hans modstandere, er det unægtelig af nogen betydning at se, hvorfra Albertz ved, at Hoseas' modstandere havde denne mekaniskmagiske opfattelse af kulten som ritualer, der kunne tvinge guddommen? Albertz henviser i sammenhængen ikke til sekundærfremstillinger af kana'anæiske religion eller lignende, eller til andre steder i Det Gamle Testamente, der kan belægge påstanden, men alene til Hos 6,1-3; 7,13-16 - men ingen af disse to steder (hvoraf 6,1-3 er et notorisk *crux*; jf. Müller 1997, 79, n. 29) beviser i sig selv, dvs. uden forudgående accept af den hypotese, som de skal bevise, noget i den retning. Men det vil sige, at der ikke er noget belæg for at antage, at Hoseas påstod om sine modstandere, at de havde en mekanisk-magisk forståelse af kulten (endsige at de

faktisk havde det)¹⁹. Hvad Hoseas siger, er, at hans landsmænd og -kvinder dyrker andre guder, »Ba'al« eller »ba'alerne«, hvor de burde have dyrket Jahve. Men hvori består da den virkelige forskel mellem Hoseas og hans modstandere?

Det essentielle og det differentielle

Læser man Gerhard von Rads, Klaus Kochs og Rainer Albertz' Hoseaforståelse i kronologisk rækkefølge, aftegner der sig en klar tendens. Den religionshistoriske rekonstruktion af forholdene i Palæstina i kongetiden har ført til understregningen af forskellene til bronzealderkulten i Ugarit, snarere end af lighederne. Samtidig har det forhold, at Jahve if. Hoseas er en frugtbarhedsgud - eller *også* har frugtbarhedsgudsfunktion - forandret sig fra en skandale for tanken til en selvindlysende trivialitet. Men denne udvikling har betydet en alvorlig fortolkningsforlegenhed. Hoseasbogen polemiserer imod dyrkelsen af Ba'al, hhv. ba'alerne og imod bestemte, seksuelt prægede kultpraksisser. Koch valgte at se bort fra den seksuelle polemik for ikke at lade Hoseas (og den gammeltestamentlige forskning?) fremstå som uacceptabelt bornert. Samtidig har man lagt sig fast på, at Hoseasbogens Ba'al ikke kan være den Ba'al, der kendes fra Ugarit. Men dermed er det, som vi har set, blevet et næsten uløseligt problem at forklare, hvori forskellen mellem Hoseas og hans modstandere egentlig består.

For et repetere: For von Rad bestod forskellen i modsætningen mellem det historisk-lineære-etniske og det mytolo-

19 Navnlig når det fortsat fastholdes, at Hoseasbogen er et polemisk skrift, der ikke har betragtet det som sin vigtigste pligt at give et retfærdigt og nøgternt indtryk af modstandernes position (hvis de havde nogen).

gisk-cirkulære-naturbundne; for Koch i modsætningen mellem det mytologisk-immanente og det teologisk-transcendente; for Albertz i modsætningen mellem det etisk-religiøse og det magisk-mekaniske. Disse tre forskellige bud - der ikke er identiske og ikke blot kan banaliseres til tre varianter af det samme - er lige så mange beviser på, at den gammeltestamentlige forskning faktisk ikke kan blive enig med sig selv om, hvad Hoseasbogen egentlig drejer sig om. Men hvis man ikke engang kan være sikker på, hvad Hoseas' - netop Hoseas'! - forkyndelse drejer sig om, hvordan kan man så sige noget forpligtende om det profetiske eller det israelitiske overhovedet? Kommet så langt kan jeg ikke dy mig for at citere fra kapitlet om »De profetiske bøger« i *Bibelkundskab* (Holt & Nielsen, eds., 1997): »Hermed er vi ovre i det specifikt religiøse indhold af profeternes forkyndelse. Men dette indhold er af gode grunde svært at sætte på formel« (p. 217). Vi har set, at det er lige, hvad det er - i det mindste hvad Hoseas angår.

Der er ét punkt, hvorom alle de tre nævnte bud på, hvad Hoseas' forkyndelse egentlig går ud på, er enige - og i øvrigt enige med alle andre fremstillinger og udlægninger af Hoseas (i det mindste alle, jeg har kendskab til). De går alle ud fra, at polemikken har en reel anledning, at den er begrundet i en substantiel forskel i teologisk indhold mellem Hoseas og dem, han polemiserer imod - som om det sagde sig selv, at en så voldsom kritik nødvendigvis må være begrundet i en dermed proportional meningsforskel. Samtidig består forlegenheden over for Hoseasbogens forkyndelse paradoksalt nok netop i vanskeligheden ved præcist at bestemme denne forskel - som om den skulle være så vanskelig at få øje på, når den nu var så stor og håndgribelig. Men da denne forudsætning aldrig (mig bekendt) er blevet reflekteret, endsige begrundet, kan det kun skyldes, at det tages for givet, at polemikker og stridigheder nødvendigvis altid må skyldes substantielle forskelle.

Som en af de få, om ikke den eneste, der med teoretisk gennemslagskraft har gennemtænkt forholdet mellem konflikters intensitet og deres konkrete anledning, har René Girard som bekendt udviklet en model, hvor forholdet mellem konfliktens intensitet og dens anledning er tænkt omvendt proportionalt. Den mimetiske rivalisering er karakteristisk ved, at den pragmatiske forskel, der evt. kan udløse konflikten - typisk den såkaldte »akkvisitive mimesis«, dvs. den situation, at mindst to parter retter deres begær imod samme konkrete genstand - gradvis forsvinder i takt med konfliktens intensivering; jo længere konflikten varer, og jo heftigere den udvikler sig, jo mere fokuseres dens parter på modparten, der antager gradvis mere monstrøse træk, og jo mindre rolle spiller den konkrete anledning (Girard 1978, 334f).²⁰ Den mimetiske krise består i, at forskellene mellem to parter ophæves; if. Girard er forskellene netop ikke generelt konfliktskabende, men konfliktdæmpende, for konflikten opstår først, når to parter vil det samme, uden at der er plads til dem begge, fordi genstanden for rivaliseringen ikke kan deles. Men hvad vi ser såvel i Hoseasbogen som i Hoseasforskningen, er just en mimetisk krise. I det afgørende kap. 2 betoner Hoseas, at ikke Ba'al, men Jahve er frugtbarhedens giver, men at israelitterne ikke har indset dette. Konflikten mellem Jahve og Ba'al if. dette sted er derfor ikke, at der består en teologisk afgrund mellem dem, men at der ingen forskel og ingen afgrund er mellem dem. Ba'al er en frugtbarhedsgud og Jahve er en frugtbarhedsgud - og derfor

20 Talrige krige kan nævnes som eksempel; og krigen er slet ikke noget irrelevant fænomen at inddrage i diskussionen om Hoseas; fx taler Albertz om Hoseas' »angreb« (p. 270).

er det så vanskeligt at se forskel på dem, og derfor må konflikten blive så voldsom og blodig, som den gør (i det mindste i Hoseasbogens tekst). Det var uden tvivl den meget forståelige (thi dybt nedgroede) angst for *dobbeltgængere*, der fik von Rads tekst til at skælve. Koch drev paradokset til dets yderste - her var det på et tidspunkt overhovedet ikke til at se forskel på Jahve og Ba'al. Men både hans og Albertz' Hoseasfremstillinger er først og fremmest antimimetiske: den tanke, at der reelt ingen forskel er mellem Jahve og Ba'al, er dem begge uudholdelig, og derfor må de for enhver pris postulere en forskel, en ægte, dybtgående, teologisk substantiel forskel, for at jage dobbeltgængertruslen på flugt.

En anden, dybtliggende overbevisning har betinget disse fortolkningsstrategier - den at det essentielle nødvendigvis er det differentielle. Når den israelitiske religion skal beskrives, hæfter forskningen sig altid ved dens differentielle træk, alt det, hvori den (reelt eller postuleret) adskiller sig fra andre religioner, navnlig fra Nærorientens andre religioner. Men det har betydet en skævvridning af billedet af Israels religion. Selv hvor man (som Koch) anerkender, at Jahve er en frugtbarhedsgud, selv hvor man (som Albertz) endog tager dette som noget selvindlysende, betragtes det dog som noget ekstra, noget ved siden af, noget der er kommet til. Mange kommentatorer har skælvet ved Hos 2,10; men der er utallige steder i Det Gamle Testamente, der viser, at Jahve er frugtbarhedens herre. Der er virkelig kun anledning til at skælve, hvis man på forhånd er overbevist om, at Jahve ikke er og ikke kan være en frugtbarhedsgud. I al tempelkult, både den mulige Jahvekult i kongetidens Jerusalem, der fragmentarisk er belagt i navnlig salmerne, og den, hvis rituelle rammer detaljeret er fastlagt i de præsteskriftlige regler i Pentateuken, er forudsætningen, at Jahve er til stede i sin jordiske bolig for at velsigne landet med frugtbarhed. Toraens formål er landets frugtbarhed,

som de konkluderende velsignelses- og forbandelses-kataloger i Lev 26 og Deut 28 utvetydigt viser. Jahve i patriarkfortællingerne er den, der giver afkom og land for afkommet at leve i. Visdommens formål er velsignelse, og klagerne, såvel i salmerne som i Job, er udløst af velsignelsens fravær. Hvorfor skulle profeterne mene noget andet? Hoseas i alt fald gør det ikke, og det vil ikke være vanskeligt at hente eksempler i andre profetskrifter.

Spørgsmålet om, hvad profetismen egentlig drejer sig om, skal som sagt ikke besvares her. Men der er ingen tvivl om, at i alt fald Hoseas' forkyndelse i høj grad drejer sig om at anerkende Jahve som frugtbarhedsgud. Den etiske side af hans forkyndelse er ikke i modstrid hermed; frugtbarhed og etisk orden var ikke modsætninger i Den Nære Orient, herunder i Palæstina, herunder i Det Gamle Testamente, tværtimod. Også herom kan man kun citere *Bibelkundskab* med tilslutning: »Hvad profeterne positivt ønskede var at fremme en religiøsitet, hvor det sande gudsforhold gav sig udslag i et *etisk* forhold til medmennesket. Den væsentlige basis for den profetiske etik er den gamle nærorientalske kodex om omsorgen for enken, den fattige og den fader-

løse, med andre ord for de svageste i samfundet»²¹. Når de tre Hoseasudlægninger, jeg har set på her, netop ikke betragtede den etiske side af Hoseas' forkyndelse som det essentielle, var det givetvis ikke mindst pga. den alment accepterede erkendelse af den gammeltestamentlige etiks nærorientalske baggrund; Hoseas' identitet kan altså ikke bestå heri, så længe identiteten antages at bestå i det differentielle.

Hvad nu, hvis det essentielle i Jahvereligionen ikke ligger i det differentielle? Hvad nu, hvis de forskelle, der uden tvivl består mellem israelitisk religion og andre nærorientalske religioner, er forskelle på niveau med de andre forskelle, dem der består mellem ugaritisk religion, hittitisk, hurritisk, babylonsk, sumersk, egyptisk religion - og mellem religionerne selv i forskellige epoker, forskellige centre, forskellige sociale lag osv.? Det »historiske«, som siden von Rad af en stort set enig gammeltestamentlig videnskab er blevet bestemt som det differentielle og derfor det essentielle i israelitisk religion, fylder rigtignok en hel del i visse af de

21 Holt & Nielsen, 217. Jf. allerede Hammershaimb i artiklen »On the Ethics of the Prophets« fra 1959, hvor den mimetiske krise allerede er mærkbar: »it has become more and more difficult to state precisely which were the distinguishing marks of Israel's religion« (p. 66) - at læse bl.a. i lyset af Hammershaimbs personlige bekendelse af chokket ved at finde etisk ansvarlighed i ugaritiske tekster - »because, through reading the Old Testament and much of the literature I had hitherto read on the prophets, I had formed quite a different impression of the Canaanites and did not expect to find any high moral standard with them« (p. 68). - Findes der mon noget folkeslag på denne jord, der ikke - i det mindste i deres erklærede principper - har en høj moralsk standard?

gammeltestamentlige skrifter (men langt fra dem alle); og uden tvivl indtager det en rolle, der udmærker Det Gamle Testamente frem for andre, nærorientalske tekster. Men trods sin tilsyneladende fremtrædende placering er det meget sandsynligt, at det »historiske« reelt kun er en præambel til det egentligt centrale, som *ikke* er historien, men tværtimod enhver histories *afslutning* »in den Horizont eines fast planzlich naturhaften Gedeihens und Blümens«, den horisont som bragte von Rad til at skælve, kort sagt i den frugtbarhedens historieløse overflod, som også Hoseasbogens andet kapitel slutter med.²²

Hvis dette er »historiens« plads i gammeltestamentlig tænkning, ville israelitisk religion og dens dyrkere ligne dem, der elsker, og som vil dø, om så det gælder, for det, de har kært - ikke fordi det essentielt adskiller sig fra det andet, det de ikke elsker og ikke vil dø for, men fordi det er deres, fordi en bestemt konjunktur, en skæbnens tilfældighed eller en guddommelig styrelse, har gjort, at netop dette, der kun adskiller sig i det uvæsentlige, ved at blive gjort til

22 Med andre ord: »frelsen« som forudsætning og forløber for »velsignelsen«, jf. Jensen 1994. - Se også formuleringen hos Schmid i dennes indflydelsesrige artikel »Schöpfung, Gerechtigkeit und Heil«: »Was als Heil am Ende der Geschichte erwartet wird, entspricht dem, was der ganze Alte Orient als heile Welt beschrieben hat...« (1974, 20). I det hele taget ligger min problematik her ganske nær Schmid; men Schmid's kategorier: »skabelsestematik«, revideret i sidste note til »ordningstematik«, er for abstrakte og tillader ham at forblive inden for et paradigme, hvor det, trods den overbevisende påvisning af Det Gamle Testaments baggrund i en nærorientalsk optagethed af den materielle verdens bevarelse, i sidste instans dog kommer an på at insistere på det »specifikt israelitiske«.

deres er blevet gjort forskelligt, kun i kraft af koblingen mellem kærlighedens subjekt og dens genstand, og slet ikke i kraft af genstandens eller subjektets identitet. Så ville den israelitiske religions særkende bestå i, at den blev en bestemt gruppes skæbne - på samme måde, som alt, hvad vi i øvrigt elsker, elskes, fordi det er vores, ikke fordi det i nogen substantiel forstand adskiller sig fra det, de andre har. Man kunne nævne utallige eksempler på denne kærlighedens evne til at transsubstantialisere sin genstand: ens fødested, ens hjemstavn, ens sprog, ens gamle skole måske, helt sikkert de bøger man har læst og den musik man har lyttet til, ens forældre med alle deres svagheder, ens ægtefælle, ens børn. Ægteskabet er naturligvis nærliggende som eksempel. For Hoseas, der ville, at Jahve skulle være den eneste ene for Israel, hævdede, i modsætning til megen gammeltestamentlig forskning, faktisk ikke, at dette gjorde Jahve til noget substantielt anderledes end alle andre guddomme, men - i overensstemmelse med kærlighedens væsen - at netop Jahve havde givet alt det gode - korn, most og olie - til netop disse modtagere, dvs. det samme, som alle frugtbarhedsguder giver til deres dyrkere, hvis de har fortjent det.

Blandt de eksegeter, der er nævnt i denne artikel, var von Rad den eneste, der havde noget direkte at udsætte på Hoseas' forkyndelse: Hoseas var ikke altid på helt sikker grund. Hvis jeg skulle driste mig til at gå i den store von Rads fodspor og vove en kritik af Hoseas' forkyndelse, ville det være en kritik i samme retning, men med modsat fortegn: Hoseasbogens polemik er, set fra det nutidige synspunkt, der ikke kan undgå at være mit, ikke kun problematisk på grund af dens voldelighed, men også, fordi den, og sikkert med rette, kan tages for usikkerhed; hvis Hoseas var helt sikker på sin forkyndelse, behøvede han ikke at fremføre den med en så voldsom aggressivitet. Hans fremhævelse af Jahve fremfor Ba'al eller »ba'alerne« minder om den form

for kærlighed, der må tage næring af den andens anerkendelse - som Valentine og Proteus, hovedpersonerne i Shakespeares *Two Gentlemen of Verona*, der nok elsker, siger de, men som kun elsker, hvis de kan få deres ven, dvs. deres virtuelle rival, til at strække våben og medgive, at netop den andens kvinde er den smukkeste og dydigste (Girard 1991, 8-20). Men, vil man måske indvende, en ægte tro må nødvendigvis være polemisk, sige fra og nej og tage de nødvendige slagsmål; og er ikke intensiteten i den profetiske forkyndelse, *in casu Hoseas*, et sikkert indicium på, at det polemiske er et uomgængeligt træk i den israelitiske religion, i det mindste i dens mest autentiske skikkelse og i dens mest centrale formuleringer? Men igen kommer det an på, hvad der bestemmes som autentisk, israelitisk religion. Mange gammeltestamentlige, teologisk relevante tekster er ikke udpræget polemiske eller voldelige; det skyldes næppe et tilfældigt sammentræf, at de i den gammeltestamentlige forskning tillige er blevet betragtet som de mindre centrale, mindre karakteristiske og mindre autentiske.

Litteratur

- Albertz, R.
1992: *Religionsgeschichte Israels*, Grundrisse zum Alten Testament 8, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Albright, W. F.
1961: »The Role of the Canaanites in the History of Civilization«, in: G. Ernest Wright, ed., *The Bible and the Ancient Near East. Essays in honor of William Foxwell Albright*, Routledge & Kegan Paul, London, 328-62.
- Caquot, A. & Sznzyer, M.
1980: *Ugaritic Religion*, Iconography of Religions XV/8, Brill, Leiden.
- Davies, G. I.
1993: *Hosea*, Old Testament Guides, Sheffield Academic Press, Sheffield.

- Day, J.
1992: »Canaan, Religion of«, *Anchor Bible Dictionary* I, 831-7.
1994: »Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan«, in: Walter Dietrich & Martin A. Klopfenstein, eds., *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 181-96.
- Dietrich, W.
1994: »Über Werden und Wesen des biblischen Monotheismus. Religionsgeschichtliche und theologische Perspektive«, in: Walter Dietrich & Martin A. Klopfenstein, eds., *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte*, Universitätsverlag Freiburg, Schweiz, 13-30.
- Engnell, I.
1948: »Kanaaneisk religion«, in: Ivar Engnell & Anton Fridichsen, eds., *Svensk bibliskt uppslagsverk*, Skolförlaget Gävle, sp. 1183-7.
- Frazer, J. G.
1957: *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, Abridged edition, The Maxmillan Press, London.
- Gese, H.
1970: »Die Religionen Altsyriens«, in: Harmut Gese et al., *Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer*, Die Religionen der Menschheit 10,2, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart.
- Girard, R.
1978: *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset, Paris.
1991: *A Theater of Envy. William Shakespeare*, Oxford University Press, Oxford.
- Hammershaimb, E.
1966: *Some Aspects of Old Testament Prophecy from Isaiah to Malachi*, Rosenkilde & Bagger.
- Holt, E. K. & Nielsen, K. eds.
1997: *Bibelkundskab. Introduktion til Det Gamle Testamente*, Aarhus Universitetsforlag, Aarhus.

Jensen, H. J. L.

1994: »Frelsen i det Gamle Testamente«, *Kritisk forum for praktisk teologi* 57, 15-23.

Jeremias, J.

1983: *Der Prophet Hosea*, ATD 24/1, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.

1994: »Der Begriff 'Baal' im Hoseabuch und seine Wirkungsgeschichte«, in: Dietrich, Walter & Martin A., Klopfenstein, eds., *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 441-62.

Koch, K.

1978: *Die Propheten 1. Assyrische Zeit*, Urban Taschenbücher, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart.

Lang, B.

1983: *Monotheisme and the Prophetic Minority. An Essay in Biblical History and Sociology*, The Almond Press, Sheffield.

Lemche, N. P.

1989: *Det gamle Israel*, 3. oplag., Anis, Frederiksberg.

Loretz, O.

1990: *Ugarit und die Bibel. Kanaanäische Götter und Religion im Alten Testament*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.

Mays, J. L.

1969: *Hosea*, Old Testament Library, SCM Press, London.

Müller, H.-P.

1997: »Sterbende und auferstehende Vegetationsgötter? Eine Skizze«, *Theologische Zeitschrift* 53, 74-82.

Nicholson, E. W.

1986: *God and his People. Covenant and Theology in the Old Testament*, Clarendon Press, Oxford.

Nielsen, E.

1979: *Det gamle Israels Religion*, Gad, København.

Noth, M.

1962: *Die Welt des Alten Testaments*, 4. Aufl., Alfred Töpelmann, Berlin.

Otzen, B.

1977: *Israelitterne i Palæstina*, Gad, København.

Parker, S. B., ed.

1997: *Ugaritic Narrative Poetry*, SBL Writings from the Ancient World Series, Scholars Press.

Rad, G. von

1956: *Theologie des Alten Testaments* 1, Chr. Kaiser Verlag, München, 8. Aufl. 1982.

1960: *Theologie des Alten Testaments* 2, Chr. Kaiser Verlag, München, 8. Aufl. 1984.

Ringgren, H.

1963: *Israelitische Religion*, Die Religionen der Menschheit 26, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart.

Rudolf, W.

1966: *Hosea*, KAT XIII/1, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh.

Schmid, H. H.

1974: »Schöpfung, Gerechtigkeit und Heil. 'Schöpfungstheologie' als Gesamthorizont biblischer Theologie«, in: id., *Altorientalische Welt in der alttestamentlichen Theologie*, Theologischer Verlag, Zürich, 9-30.

Smith, W. R.

1902: *The Prophets of Israel and their Place in History to the Close of the Eighth Century B.C.*, (1882), 2. ed., Adam & Charles Black, London.

Soden, W. von

1980: »Babylonisch-assyrische Religion«, *Theologische Real-Enzyklopädie* 5, 79-89.

Wolff, H. W.

1952/53: »'Wissen um Gott' bei Hosea als Urform von Theologie«, *Evangelische Theologie* 12, 533-54.

1990: *Dodekapropheten 1. Hosea*, BKAT XIV,1, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1965; 4. ed.

Alle der ånder skal lovprise Herren!
Red. Else K. Holt

© Forlaget og forfatteren

Bogen er sat med Palatino på Religionspædagogisk Center
og trykt i offset hos Specialtrykkeriet.

ISBN 87 7457 226 1

1. oplag 1998

Omslag: Helle Bovenius
Forsidebilledet: Kalkmaleri - David omgivet af fire salme-
digtere

Alle rettigheder forbeholdes. Mekanisk, fotografisk eller
anden gengivelse af denne bog eller dele heraf er kun tilladt
i overensstemmelse med overenskomst mellem Undervis-
ningsministeriet og Copy-Dan eller med forlagets skriftlige
samtykke. Enhver anden gengivelse er ikke tilladt ifølge
gældende dansk lov om ophavsret.
Undtaget herfra er korte uddrag til brug i anmeldelser.

Udgivet med støtte fra Aarhus Universitets Forsknings-
fond, Det teologiske Fakultet, Aarhus Universitet.

Forlaget ANIS
Frederiksberg Allé 10A
DK-1820 Frederiksberg C.
tlf. 3324 9250

Alle der ånder skal lovprise Herren!

Det Gamle Testamente i tempel,
synagoge og kirke.

0 8

Redaktion: Else K. Holt