



## ABSTRACT

This thesis is a feminist-critical study of the marital metaphor in Hosea 1-3. My prime interest is the woman and her identity. I ask whether she is a prostitute or married to the prophet. My conclusion is that the text does not strive to tell us her identity, she is merely a prop in the prophets play. Her prostitution is there to shame and to blame other men. These men are the ruling class of Israel at the time of Hosea's office. They put their trust in other countries when they should be trusting YHWH. The ruling class are paying for protection and worshipping other gods, while Hosea and his contemporaries are living in misery because of their greed and unwillingness to trust the God who has saved them from oppression once before. The woman, as a rhetoric device, is "the other" in the metaphor. Similarly the prostitute is the other woman in the patriarchal society. The prophet's aim is to present the woman as a threat on the wrong side of the border between men and chaos. The text is not just a metaphor; the text also tells us about values and social life in ancient Near Eastern societies.

Keywords: Hosea, marriage, metaphor, Gomer, feminist interpretation.

## INNEHÅLLSFÖRTECKNING

Abstract.....	1
1. Inledning.....	4
1.1 Frågeställning.....	4
1.2 Forskningsöversikt.....	5
1.3 Metod.....	7
1.3.1 Kvinnor som bildled i metaforer.....	10
2. Textanalys.....	12
2.1 Hosea 1:1: Överskrift.....	13
2.2 Hosea 1:2-9: Uppdraget.....	13
2.3 Hosea 2:1-3: Löften.....	15
2.4 Hosea 2:4-15: Anklagelser.....	16
2.5 Hosea 2:16-25: Ett nytt förbund.....	19
2.6 Hos 3:1-5: Favorit i repris?.....	21
3. Vem är kvinnan i Hos 1-3?.....	22
3.1 Äktenskap och familj.....	22
3.1.1 Äktenskap.....	23
3.1.2 Skilsmässa.....	23
3.1.3 Otrohet.....	25
3.1.4 Arvsrätt.....	25
3.2 נָא.....	26
3.2.1 Fertilitetsriter i Israel?.....	29
3.2.2 Tempelprostitution?.....	31
3.3 Delslutsats.....	32
3.4 Feminist-kritiska perspektiv.....	34
5. Vad symboliserar kvinnan?.....	38
5.1 Monoteismen och förbundstanken.....	38
5.2 Avgudadyrkan.....	42
5.2.1 Hosea och avgudadyrkan.....	43
5.3 Det religiösa livet i familjen.....	46
5.3.1 Ashera.....	47
5.3.2 Baal.....	50
6. Sociopolitisk kontext.....	51
7. På statlig eller individuell nivå?.....	52
8. Varför en prostituerad kvinna?.....	54
9. Slutsats.....	57

10. Bibliografi.....	60
10.1 Primärlitteratur.....	60
10.2 Sekundärlitteratur.....	60

# 1. INLEDNING

Bibeln är författad av män och bilden av kvinnor är en produkt av mäns syn på kvinnor. Hos 1-3 är inget undantag och denna text är ovanligt problematisk både för kvinnor och för män. Hur ska jag förhålla mig till texter som så uppenbart strider mot min egen världsbild? Det var såhär jag började mina funderingar när jag först intresserade mig för Hos 1-3. För den texten har en märklig dragningskraft. Trots sitt uppenbart misogynna förhållningssätt verkar det som om feministteologer inte tvekar en sekund att ta sig an en av de, ur ett genusperspektiv, svåraste texterna i HB. Detta ska även jag göra.

Denna uppsats kommer till stor del att handla om maktstrukturer, de hierarkier som fanns mellan kvinnor och män och mellan regim och invånare. I samhället fanns (och finns) det ett behov av att lyfta fram något eller någon som ”den andre”, som en antites mot det som är normativt. De andra hamnar på fel sida gränsen av det som uppfattas som ”rätt” och ordning. När män sätter normer blir det ofta kvinnor som hamnar på fel sida gränsen. Kvinnors liv blir ett effektivt retoriskt verktyg för att skämma ut eller förnedra någon. Gomer, som beskrivs som prostituerad, är ett exempel på en sådan kvinna – en kvinna vars liv blir offer för en metafor. Hon och barnen är skuggfigurer i en större pjäs som profeten regisserar. Profeten vill, genom att likna mäktiga män vid promiskuösa kvinnor, förnedra och provocera för att förändra samhället. Vi kan (och kommer) säga mycket om hans medel, men hans mål är att regimen ska lita till JHWHs beskydd och inte betala tribut till, eller teckna avtal med andra stater.

Texten porträtterar JHWH som en svartsjuk och dominant make som är beredd att ta till våld för att få sin vilja igenom. Det är viktigt att redan nu fastslå att Hos 1-3 är en metafor och att den inte talar om JHWH i bokstavliga ordalag. Liksom kvinnan är en produkt av manliga författare så är också JHWHs karaktär i texten producerad och formad av män. JHWHs roll som make till Israels folk präglas av en ”vanlig” mans, om än dysfunktionella, äktenskap till en kvinna. Han är en svartsjuk och sexuell person, som befäster och är formad av de uppfattningar om könsroller som fanns då.

## 1.1 FRÅGESTÄLLNING

Denna uppsats kommer fokusera på tre frågor, en som rör metaforen i sig, en som rör dess betydelse och en som rör anledningen till dess existens. Jag har valt att koncentrera mig på kvinnans roll i metaforen i de tre frågorna men hennes roll belyser även mannens/JHWHs.

1. Vem är kvinnan?
2. Vad symboliserar hon?

### 3. Varför används denna metafor?

Den första frågan är något motsägelsefull, för samtidigt som jag letar efter vem kvinnan är så vet jag att jag omöjligt kan ta reda på det (det vill säga: jag kan inte nå den eventuellt historiskt verkliga personen). Det jag däremot kan göra, är att ta reda på vad texten säger om kvinnan och utifrån detta göra en möjlig tolkning. Tolkningshistoriskt har det funnits många förslag som försökt förklara hennes natur och de är långt ifrån ense om hur vi ska förstå kvinnans roll. Frågor som: Är hon prostituerad? Är hon och profeten gifta? Är det samma kvinna i hela metaforen? Är hon inblandad i sexuella fertilitetsriter? Eller är hon tempelprostituerad? Dessa frågor behandlas under ”Del I” och ”Del II”.

Jag kommer sedan att gå vidare till nästa fråga: vad symboliserar kvinnan? Inte heller detta är en fråga med ett enkelt svar. Främst två olika teorier kommer undersökas: Är det Israels folks otillbörliga tillbedjan av andra gudar som ”horandet” syftar till? Eller handlar det om politik och den sociopolitiska kontexten, där det styrande skiktet enligt Hosea ”säljer sig” till andra nationer? Detta kommer att diskuteras i ”Del III”.

I ”Del IV” kommer jag att använda mig av de slutsatser jag nått i de föregående delarna, för att svara på frågan om varför äktenskapsmetaforen är en passande metafor i sammanhanget. Här kommer jag att tala i feministkritiska termer, men också ta hänsyn till det som jag anser är metaforens sakled. Jag intresserar mig för det faktum att Hosea väljer en prostituerad kvinna för att belysa ett samhällsproblem och vad detta säger om samhället och metaforen. Diskussionen i ”Del IV” är på intet sätt avslutad, jag hoppas kunna fortsätta och fullfölja de tankar som jag påbörjar här i en framtida uppsats.

## 1.2 FORSKNINGSOVERSIKT

Som jag redan antytt finns det mycket skrivet om Hoseas äktenskapsmetafor. Traditionella tolkningar har på senare tid lämnat plats åt en uppsjö feministkritiska perspektiv på texten. Den långa androcentriska forskningstraditionen syns tydligt i fråga om Hosea 1-3:s receptionshistoria. Det har varit angeläget för tolkare att avsexualisera och ”rena” texten. Sherwood menar att det finns olika strategier för att lyckas med detta. Antingen gör man detta genom att ändra texten och på så vis göra om kvinnan till något annat (t.ex. genom att argumentera felskrivningar)<sup>1</sup>, eller hävda att Hosea hade till uppgift att omvända henne och att han är ett föredöme – en ”kärleksprofet”.<sup>2</sup> Eller tvärt om – att han var en amatörprofet och ett dåligt exempel.<sup>3</sup> Kvinnan

---

<sup>1</sup> Se t.ex.: Targum Jonathan och Calvin. Gomer är fikonlöv som faller. Y. Sherwood, *The Prostitute and the Prophet: Hosea's Marriage in Literary-theoretical Perspective* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996), 42.

<sup>2</sup> Se t.ex.: Ibn Ezra, Maimonides och Rashi. Sherwood, *The Prostitute and the Prophet*, 47.

har också framställts som Guds tjänare genom sitt promiskuösa leverne, hon tar på sig rollen att leva som prostituerad för att folket ska förstå sin egen synd.<sup>4</sup> Den alltjämt ökande mängden feministkritiska perspektiv på texten tar spjärn mot en lång tids fokus på profeten/JHWH och lyssnar istället efter kvinnans röst.

För de feministkritiska perspektiven är jag tacksam för Yvonne Sherwoods *The Prostitute and the Prophet*,<sup>5</sup> som har gett många perspektiv med sina litterära och mångfacetterade metoder. Moughtin-Mumby har med sin kognitiva metafor-teori inte bara tittat på Hos 1-3, utan även det hon kallar *sexual and marital metaphors* i Jeremia, Hesekiel och Jesaja.<sup>6</sup> Törnkvists *The Use and Abuse of Female Sexuality Imagery in the Book of Hosea* har också varit till stor hjälp för de feministkritiska perspektiven på textnivå.<sup>7</sup> Liksom flera artiklar i Brenners (red.) *The Feminist companion to the latter prophets*.<sup>8</sup> Både Törnkvist och Moughtin-Mumby når liknande slutsatser som jag, i fråga om metaforens syfte och kvinnans identitet. De ägnar sig åt frågorna som i högsta grad är intressanta för min slutsats, t.ex. om kvinnan är gift eller prostituerad och vad detta får för konsekvenser för förståelsen av metaforen.

För de historiska perspektiven har jag valt att använda mig av Wolffs kommentar till Hosea.<sup>9</sup> Wolff har tillsammans med Vaux<sup>10</sup> och Albertz<sup>11</sup> fått lägga grunden för min förståelse av den historiska kontexten. Keefe och Yee har bidragit mycket till min diskussion och slutsats angående textens sakled som följer i ”Del III”.<sup>12</sup>

I diskussioner rörande kvinnans funktion i denna och andra metaforer har jag använt mig av Kittay<sup>13</sup>, och Kamionkowskis *Gender reversal and cosmic chaos*<sup>14</sup> samt de perspektiv som rör Kristevas genusteori och semiotik i *Sexual/Textual Politics*.<sup>15</sup> Detta ämne behandlas främst i ”Del

---

<sup>3</sup> Se t.ex.: Bavli som tar bort metaforen – det handlar bara om Hosea och hans fru och deras äktenskap är ett underhållande spektakel., Sherwood, *The Prostitute and the Prophet*, 46.

<sup>4</sup> Se t.ex.: Luther. Sherwood, *The Prostitute and the Prophet*, 52.

<sup>5</sup> Sherwood, *The Prostitute and the Prophet*.

<sup>6</sup> S. Moughtin-Mumby, *Sexual and Marital Metaphors in Hosea, Jeremiah, Isaiah, and Ezekiel* (Oxford ; New York: Oxford University Press, 2008).

<sup>7</sup> R. Törnkvist, *The Use and Abuse of Female Sexual Imagery in the Book of Hosea: A Feminist Critical Approach to Hos 1-3* (Uppsala: Uppsala University Library, 1994).

<sup>8</sup> A. Brenner, ed., *A Feminist Companion to The Latter Prophets* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995).

<sup>9</sup> H. W. Wolff, *Hosea: A Commentary on the Book of the Prophet Hosea* (Philadelphia: Fortress Press, 1974).

<sup>10</sup> R. d. Vaux, *Ancient Israel: Its Life and Institutions* (New York: McGraw-Hill, 1961).

<sup>11</sup> R. Albertz, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period* (1st American ed.; Louisville, Ky.: Westminster/John Knox Press, 1994).

<sup>12</sup> A. A. Keefe, *Woman's Body and the Social Body in Hosea* (London: Sheffield Academic Press, 2001), G. A. Yee, “‘She Is Not My Wife and I Am Not Her Husband’: A Materialist Analysis of Hosea 1-2,” *Biblical Interpretation* 9 (2001): 345-383.

<sup>13</sup> E. F. Kittay, “Woman as Metaphor,” *Hypatia* 3 (1988): 63-86.

<sup>14</sup> S. T. Kamionkowski, *Gender Reversal and Cosmic Chaos: A Study on the Book of Ezekiel* (London ; New York: Sheffield Academic Press, 2003).

<sup>15</sup> T. Moi, *Sexual/Textual Politics: Feminist Literary Theory* (Reprinted. ed.; London: Routledge, 1988).

IV". I "Del IV" har jag använt mig av olika perspektiv som (i min kännedom) är nya för Hosea 1-3 och här är det främst mina egna slutsatser, vilande på andras perspektiv, som framförs.

Jag ämnar att kombinera aspekter från både bildled och sakled och låta detta mynna ut i en slutsats som baserats både på historisk kontext och på texten i sig. Genom att sedan läsa med feministkritiska glasögon hoppas jag kunna problematisera texten ur en synkron synvinkel och låta detta mynna ut i en diskussion som inbegriper litterära, synkrona och diakrona perspektiv för att till slut försöka svara på frågan: "varför används just denna metafor"?

### 1.3 METOD

Jag kommer att använda mig av olika metoder för att svara på min frågeställning. Dels traditionella historisk-kritiska metoder för att förstå bakgrunden till metaforen. Dels metafor-teori för att bättre förstå hur metaforen fungerar både i sin litterära kontext men också i den historiska kontexten. Främst kommer dessa metoder präglas av ett feministiskt perspektiv för att förstå kvinnans roll i texten.

De feministkritiska perspektiven utgår från att texten författats i ett patriarkalt samhälle, det vill säga styrt av fäder eller mäktiga män som har makt över andra män, kvinnor och barn.<sup>16</sup> Bibliska texter som fortfarande läses och anses heliga behöver tolkningar som uppmärksammar de orättvisor som finns. De behöver även ständigt omtolkas för att vidga perspektiven, så att det blir en humanitär och inklusiv syn där makten är delad. Detta berör även klasssamhällets hierarkier där maktstrukturer är minst lika påtagliga som mellan kvinnor och män.<sup>17</sup> Textens retorik har en agenda, jag som tolkare vill se förbi denna agenda och därför behöver jag vara en misstänksam läsare (*suspicious reader*). De feministkritiska perspektiven är först och främst synkrona, vilket kommer synas under rubriken "Feministkritiska perspektiv", men de kommer lysa igenom i de delar som annars präglas av historisk-kritiska metoder, eftersom jag vill lyfta fram kvinnans roll i samhället och i familjen. Detta är ett anakronistiskt sätt att behandla texten eftersom de uppenbarligen inte författats med avsikten att diskutera aktuella feministiska frågor. Dock gör textens kanoniska status den aktuell än idag och det är också dess auktoritativa ställning som gör att det med de synkrona tolkningarna följer ett ansvar att, i fråga om feministkritiska perspektiv, lyfta fram och inte skambelägga kvinnan.

---

<sup>16</sup> A. Loades, "Feminist Interpretation" i *The Cambridge Companion to Biblical Interpretation* (ed. J. Barton, Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 82.

<sup>17</sup> Loades, "Feminist Interpretation", 82.



Gällande de historisk-kritiska metoderna kommer jag inte i första hand föra diskussioner angående textens författare, redaktion eller datering.<sup>18</sup> Jag fokuserar på textens historiska, politiska, kulturella och religiösa kontext och dess betydelse för de *ursprungliga* åhörarna.<sup>19</sup> I textanalysen och i diskussioner av vissa begrepp (såsom det hebreiska ordet för prostitution, tempelprostituerad m.m.) kommer jag att diskutera semantiska och filologiska perspektiv på enskilda ord eller fraser. Jag kommer även att diskutera skillnader och likheter mellan den folkliga och den officiella religiositeten. Jag kommer till viss del att använda mig av komparativt material från antika Främre orienten. Bland detta material finns till exempel lagtexter och kontrakt från Babylonien och Elefantine, Vassallfördrag från Assyrien och mesopotamsk visshetslitteratur. Vissa begrepp kommer behandlas med hjälp av idéhistoriska perspektiv, exempelvis öken, förbundet och monoteismen. Jag kommer också att hänvisa till utombiblisk mytologi, i synnerhet Baalscykeln, vid några tillfällen.

Redan från textens andra vers är det tydligt att det är en metafor. Metaforen används som ett retoriskt verktyg för att säga någonting, utan att egentligen säga det rakt ut. Richards delar in en metafor i sakled (*tenor*) och bildled (*vehicle*). I denna teori är sakledet den underliggande idé som bildledet betyder. T.ex. i metaforen ”livets höst” så är sakledet ålderdomen och bildledet ”höst”. Men det som bör föregå analyser av metaforer, är en diskussion om hur en metafor ser ut och vad som skiljer den från bokstavligt tal.

- Metafor är en produkt av interaktionen mellan bildled och sakled, vilka genererar en betydelse som inte kan tillskrivas något av leden separat.<sup>20</sup>
- Metaforen behöver inte vara helt rättvisande eller vattentäta för att fungera, de förstärker vissa kulturella stereotyper och ignorerar medvetet andra.<sup>21</sup>
- Metaforer kan inte förstås utan hänsyn till den historiska och ideologiska kontext som producerat dem.<sup>22</sup>
- Man kan hävda att allt tal (om Gud, men även språk i allmänhet) är metafor, men för att det ska stämma förnekar vi även möjligheten till metafor (begreppet metafor är beroende av en motsats för att existera). Därför kan man skilja mellan lexikal betydelse, som oftast

---

<sup>18</sup> Det vill säga; det är inte (enligt mig) något stort problem i texten. Jag följer Wolff både i fråga om redaktion och datering. Jag kommer också att (för enkelhets skull) hänvisa både till Hosea och profeten och då också syfta till författaren av texten. För vidare diskussion av dessa frågor, se: Wolff, *Hosea*.

<sup>19</sup> Begreppet ”ursprunglig” används med viss försiktighet, mitt syfte är att efter bästa förmåga nå den samtida publikens *associated commonplaces* (se nedan). J. Barton, ”The Historical-critical approaches” i *The Cambridge Companion to Biblical Interpretation*, 9-12.

<sup>20</sup> H. Løland, *Silent or Salient Gender? The Interpretation of Gendered God-language in the Hebrew Bible, Exemplified in Isaiah 42, 46 and 49* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2008), 39.

<sup>21</sup> R. J. Weems, *Battered Love: Marriage, Sex, and Violence in the Hebrew Prophets* (Minneapolis: Fortress Press, 1995), 23-34.

<sup>22</sup> Weems, *Battered love*, 7.

är bokstavlig, och icke-bokstavlig betydelse (förutom metafor ryms även ironi m.m. inom detta spektrum).<sup>23</sup>

Max Black arbetade vidare på Richards teori och menar att det som Richards kallar *vehicle* och Black benämner som *secondary subject* är ett filter genom vilket vi ser *the primary subject* eller *tenor*. Black talar även om den begreppsvärld som omger varje led, den kulturellt betingade kunskap vi har om bildled respektive sakled som Black kallar *associated commonplaces* påverkar metaforens betydelse. En metafor för samman två vaga system vilket gör att betydelsen varken är stabil eller objektiv, utan kommer variera läsare/åhörare emellan.<sup>24</sup>

This indeterminacy is a prime source of the power of metaphor; a metaphor does not make a single statement (or, to the extent that it does, that statement is always literally false), but provokes the reader to see connections where none had been seen before.<sup>25</sup>

Black använder sig av liknelsen ”Man is a wolf” för att förklara metaforteorin. I detta fall är det huvudsakliga ämnet (*principal subject*) människor och det underordnade ämnet (*subsidiary subject*) vargar. En person som inte vet vad en varg är får således svårt att förstå metaforen. Personen behöver dela det system av associationer som vargen genererar i den aktuella kulturen, för att förstå. Det viktigaste för associationsfälten är inte att de är sanna i lexikalisk bemärkelse, utan snarare att de är allmänt kända. En åhörare leds då till att föra över några av de påstådda egenskaperna, från det underordnade ämnet till det huvudsakliga. Åhöraren kan så utifrån varg-associationerna, bygga ett nytt system med egenskaper som finns hos vargen som nu tillskrivs människor. Men det finns inte oändligt många egenskaper som fungerar både på människor och på vargar, därför förstärker metaforen vissa egenskaper samtidigt som den medvetet undertrycker andra.<sup>26</sup>

Den metod som jag nu redogjort för är del i en modern metaforteorin som Eidevall m.fl. vill kalla *metaphorical criticism*.<sup>27</sup> Det har riktats kritik mot dem som använder sig av dessa moderna metoder och applicerar dem på uråldriga bibliska texter.<sup>28</sup> Detta uttrycks till exempel genom skepsis mot att de antika författarna inte kände till alla de koncept som vi nu har gått igenom (bokstavligt, metafor, bildled, sakled m.m.) och att vi därför inte kan använda en metod som bygger på detta. Men även om de inte hade alla språkliga termer för ett fenomen, betyder inte det

---

<sup>23</sup> G. Eidevall, *Grapes in the Desert: Metaphors, Models, and Themes in Hosea 4-14* (Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1996), 27.

<sup>24</sup> J. Galambush, *Jerusalem in the Book of Ezekiel: The City as Yahweh's Wife* (Atlanta: Scholars Press, 1992), 5.

<sup>25</sup> Galambush, *Jerusalem in the Book of Ezekiel*, 5.

<sup>26</sup> M. Black, *Models and Metaphors: Studies in Language and Philosophy* (Ithaca: Cornell University Press, 1962), 39-41.

<sup>27</sup> Eidevall, *Grapes in the Desert*, 47.

<sup>28</sup> Eidevall, *Grapes in the Desert*, 34.

att författaren inte förstod, exempelvis skillnaden mellan en metaforisk herde och en bokstavlig sådan.<sup>29</sup> För förståelsen av metaforer är den historiska och kulturella kontexten viktig. För att till exempel förstå metaforen i Ps. 23 ”Herren är min herde”, behöver vi ha någorlunda kunskap om vad det innebar att vara en herde vid tiden för psalmens författande.

En metafors perception är beroende av läsaren/åhörarens associationer till de olika leden. Det som är uppseendeväckande för en person idag kanske inte alls var det vid tiden för textens författande. Det finns en problematik i fråga om ”gapet” mellan den antika författaren och den samtida läsaren, där man inte längre delar samma kunskapsbas.<sup>30</sup> Utmaningen är då att försöka rekonstruera den antika åhöraren och dennes världsbild för att förstå metaforens syfte och betydelse. Detta gör jag när jag undersöker olika begrepp som kopplas till de olika leden. Till exempel: att undersöka vad ett äktenskap innebar vid tiden för Hoseas levnad är ett försök att rekonstruera åhörarnas gemensamma kunskapsbas.

Metaforer försöker ordna verkligheten, generera mening, de vill övertyga, avslöja kulturella värderingar och avslöja vad som inte kan sägas utan att ta hjälp av en metafor.<sup>31</sup> En metafor riskerar att ”dö”, det vill säga: den låter inte längre som en metafor utan har övergått till lexikal betydelse.<sup>32</sup> På samma sätt kan ett objekt som finns till för att representera (en bild, staty etc.) något annat ”dö” och förlora sin representativa funktion och förstås som det objekt som den från början tänktes vara en symbol för.

För att sammanfatta: Två skilda företeelser kopplas samman i och med metaforen, dessa två har olika associationsfält som verkar tillsammans för att generera en ny betydelse. Betydelsen är beroende av läsarens kulturellt betingade associationer till de olika företeelserna. Dock är grunden i metaforen sådan att man säger att ”A är (som) B” vilket gör att man medvetet förstärker vissa egenskaper i respektive led för att skapa ett band dem emellan.

### 1.3.1 KVINNOR SOM BILDLED I METAFORER

Kittay menar att kvinnans roll som ”den andra” i relation till män, gör henne till en medlare mellan olika livstadier i mäns liv. Mellan det som är bekant och det som är nytt fungerar kvinnan

---

<sup>29</sup> Eidevall, *Grapes in the Desert*, 35.

<sup>30</sup> Løland, *Silent or Salient Gender*, 60.

<sup>31</sup> Kamionkowski, *Gender Reversal and Cosmic Chaos*, 56.

<sup>32</sup> Till exempel metaforen ”vid bergets fot” fungerade först som metafor, men vi har nu slutat att tänka på en fot då vi hör uttrycket och associerar direkt till bergets ”startpunkt”. Alltså är metaforen död. G. Lakoff och M. Johnson, ”Conceptual Metaphor in Everyday Language” 286-325 i *Philosophical Perspectives on Metaphor* (ed. M. Johnson, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1981), i synnerhet 309.

som välkänd bild för det som är mindre välkänt (kvinnan är bildled för det nya okända sakledet).<sup>33</sup>

Man identifies that which he wants and desires, or has acquired or fears acquiring, as Woman. The earth, the sea, the hurricane, Truth, Freedom, Liberty, Sexuality are all called Woman, as is Death itself. These examples direct us to consider the importance of woman's metaphorization in the conceptual organization of man's experience.<sup>34</sup>

Grunden i metafor-teori som vi har sett ovan, är att sakled och bildled kommer ur två olika begreppsområden, bildledet måste alltså vara "den andra" i förhållande till sakledet.<sup>35</sup> Kvinnan är "den andra" till mannen – som är normen. Kittay kopplar detta till barnets psykologiska utveckling: Ett barn som växer upp går igenom olika processer, till en början är barnet och modern ett, men efter hand börjar barnet distansera sig från modern. En flicka identifierar sig *med* sin moder, medan en pojke söker sin identitet *mot* sin mor. Modern är "den andra", en kontrast, i relation till sig själva och till världen.<sup>36</sup> Eftersom pojken både är av ett annat kön och genus (vilket han socialiseras in i) än modern, måste han distansera sig från henne. Modern blir den första medlaren mellan det kända och det okända.<sup>37</sup>

I genusteori finns två genus: feminint och maskulint. Genus tänks, till skillnad från kön som är biologiskt, vara kulturellt betingat. Alltså, att säga att någon är man eller kvinna refererar till kön och att säga att någon är feminin eller maskulin refererar till genus.<sup>38</sup> Eftersom genus är kulturellt betingat krävs inblick i det samhälle där metaforen skapades, för att kunna dra några slutsatser av den tidens genussystem.

Kvinnan kan fungera både som en positiv bild och karaktäriseras som livgivande och omtänksam, men även associeras med onda krafter. En kvinna som medlar mellan män är positiv, medan en som skapar oenighet är negativ. Den som tillhör en annan social grupp blir vad Kittay kallar "the *Other Other*". Den andra andra är kvinna liksom modern, men är i övrigt olik henne, dessa olikheter kan vara hotande eller åtråvärda. Som medlare mellan mannen och hans sociala grupp är denna kvinna vanligen en negativ kraft. Kvinnan kan till exempel vara överdrivet

---

<sup>33</sup> Kittay ger olika exempel på metaforer där denna teori syns t.ex.: Att bestiga berg beskrivs som att erövra en kvinna. Att föra krig är att våldta landet (en kvinna), att föda barn - skapelse eller intellektuell aktivitet (Platon). Nietzsche talar om kvinnan som "sanningen" på ett ställe och om kvinnan som "sveckfull" på andra. Manliga vetenskapsmän använder sig av metaforer för sexuella erövringar då de undersöker naturen (som i detta fall är en kvinna, "moder natur"). Kittay, "Woman as Metaphor," 63-64.

<sup>34</sup> Kittay, "Woman as Metaphor," 64.

<sup>35</sup> Kittay, "Woman as Metaphor," 64.

<sup>36</sup> Kittay, "Woman as Metaphor," 68.

<sup>37</sup> Kittay, "Woman as Metaphor," 70.

<sup>38</sup> Løland, *Silent or Salient Gender*, 66.

sexuell, till exempel prostituerad. En prostituerad är i det patriarkala samhället ett dubbelsidigt mynt. Hon är både ett hot mot den sociala ordningen, där äktenskapet fyller en viktig funktion, samtidigt som hon gör att kvinnor som befinner sig inom ordningen kan hållas ”rena” och ”oförstörda”.<sup>39</sup>

Innan vi utvecklar diskussionen om kvinnans funktion i den här metaforen, kommer jag gå igenom Hos 1-3 och se vad texten vill säga oss angående hennes identitet.

---

## DEL I

### 2. TEXTANALYS

Äktenskapsmetaforen brukar vanligen begränsas till Hos 1:2-3:5, jag kommer här att presentera de första tre kapitlen i Hosea, samt redogöra för de textuella problem och möjligheter som texten genererar. Jag har delat in texten i fyra delar: Jag kommer först att kort redogöra för överskriften (1:1), sedan den del där uppdraget presenteras (1:2-9), den följs av en oväntad positiv vändning (2:1-3). I 2:4-15 följer en redogörelse av kvinnans brott mot profeten, som följs av det nya förbundet i 2:16-25 och slutligen en upprepning av det första, eller ett nytt andra uppdrag i 3:1-5.

Wolff menar att kapitel 1 ska läsas som ett förord till kap 2 och 3. Med narrativa termer är det här handlingen presenteras, vilka aktörer som medverkar och vilka som är förutsättningarna för det som sedan berättas i kap 2 och 3.<sup>40</sup> Kapitel 1 och 3 består av olika symbolhandlingar där profetens uppdrag (i både kapitel 1 och 3) och barnens namn fungerar som individuella enheter med konsekvent symbolik.

I första delen av kapitel två förtydligas anklagelserna angående kvinnans prostitution, hon har gått efter sina älskare och glömt profeten/JHWH. I denna passage finns ingen ljusning, inga tecken på att mannen kommer förlåta eller ta tillbaka kvinnan. Hon straffas för sina brott genom offentlig förnedring. Mannen ska ta bort de livsnödvändigheter; mat, dryck och kläder som hon trott att hennes älskare gett henne, men JHWH/profeten hävdar att det hela tiden var han. I andra halvan av kapitel 2 ändras tonen till ett, i alla fall skenbart, positivt budskap. Kapitel 3

---

<sup>39</sup> En vanlig negativ roll för kvinnan i metaforer är även fresterskan. Fresterskan hör, i metaforens värld, ofta hemma i de lägre samhällsklasserna och stör ordningen genom att fresta en man att ta en kvinna som är olämplig för hans samhällsklass. Om en man gifter sig med en fresterska som då tar en annan mer lämplig kvinnas plats, stör hon inte bara samhällsordning utan även familjens status och blodslinjer som får konsekvenser i arvsfrågor. Om mannen däremot tar henne som älskarinna får hon en positiv funktion, mannen befäster sin status genom att ha en lämplig fru samtidigt som älskarinnan blir en symbol för hans framgång och rikedom. Kittay, "Woman as Metaphor," 76-77.

<sup>40</sup> Wolff, *Hosea*, 23.

skiljer sig från de föregående två kapitlen, hela kapitel 3 berättas i första person av profeten själv, vilket gör att det sticker ut i förhållande till de föregående två kapitlen.

## 2.1 HOSEA 1:1: ÖVERSKRIFT

Överskriften är det tydligaste exemplet på att texten redigerats i Juda. De kungar som nämns från Sydriket stämmer inte tidsmässigt med den som nämns från Nordriket. Jerobeam II var kung i Israel 787-747 f.v.t., samtidigt nämns Ussia, Jotam, Achas och Hiskia som regerade i Juda från 787 till 696 f.v.t.<sup>41</sup>

## 2.2 HOSEA 1:2-9: UPPDRAGET

Här börjar Hoseas redogörelse för det uppdrag som JHWH gav honom. Uppmaningen lyder: ”Gå [לך] och skaffa dig [קַח־לְךָ] en horkvinna [אִשָּׁת זְנוּנִים] och horungar [זְנוּנֵי לְדֹי זְנוּנִים], ty landet horar [זְנוּהַ תְּזַנֶּה] sig bort från Herren” (1:2).<sup>42</sup> Hosea tar Gomer bat Divlajim och hon föder honom en son (1:3) som efter JHWHs vilja får namnet Jisreel (1:4). Ytterligare två barn föds, Lo Ruchama (1:6) som betyder ”utan nåd”, och Lo Ammi (לֹא עַמִּי) som betyder ”inte mitt folk” (1:9).

Hos 1:2-9 består, enligt Moughtin-Mumby av fyra olika symbolhandlingar. Den första är att profeten ska ta åt sig en אִשָּׁת זְנוּנִים, de andra tre är barnens symboliska namn.<sup>43</sup>

Hosea uppmanas att *ta* (לָקַח) åt sig en kvinna. Frågan är om detta betyder att han ska gifta sig med henne eller om det ”bara” handlar om sexuellt umgänge. Denna fråga får betydelse för om אִשָּׁת זְנוּנִים ska tolkas som ”kvinna” eller ”hustru”. Eftersom det inte finns något ord för ”att gifta sig” används på många ställen ”ta” när det gäller giftemål.<sup>44</sup> ”Horandet” står i plural, både när det gäller barnen och mamman, vilket är egendomligt med tanke på ordets funktion. Förmodligen indikerar pluralformen intensitet snarare än kvantitet.<sup>45</sup>

Barnen beskrivs som זְנוּנֵי לְדֹי, något som Bird uppfattar som underligt eftersom זְנוּנֵי vanligen refererar till kvinnor. Detta kan tolkas som att barnen är en produkt av kvinnans promiskuösa beteende, men mer troligt är att de är av samma natur som kvinnan. Barnens

<sup>41</sup> Ussia: 787-744, Jotam: 744-736, Achas: 736-715 och Hiskia: 715-696. <http://www.bibeln.se/om-bibeln/regentlangd/>, 2014-04-25. Se även: Wolff, *Hosea*, 3.

<sup>42</sup> Alla översättningar är hämtade ur Bibel 2000 om inget annat anges, en diskussion om huruvida just denna översättning är rättvisande för kvinnans och barnens identiteter kommer följa nedan.

<sup>43</sup> Karaktäristiskt för texter innehållande profetiska symbolhandlingar är att de ägnar lite uppmärksamhet åt personerna i berättelsen, de fokuserar istället på själva handlingen eller det objekt som utsätts för symbolhandlingen. Vilket förklarar den knapphändiga information som ges om både profeten och kvinnan. Jfr symbolhandlingar i: Jes 20:2-5 och Jes 7:14. Moughtin-Mumby, *Sexual and Marital Metaphors*, 210-211.

<sup>44</sup> Se: ”Åktenskap och familj” nedan.

<sup>45</sup> Moughtin-Mumby, *Sexual and Marital Metaphors*, 219-220.

”horande” bör förstås i ett syfte att chockera och provocera åhörarna, alltså en bokstavlig men abstrakt tolkning där barnen har samma metaforiska läggning som mamman.<sup>46</sup>

De tre barnens namn är symboler i metaforen och det är JHWH som namnger dem, vilket annars ofta verkar ha varit moderns uppgift.<sup>47</sup> Jisreel, som låter misstänkt likt Israel betyder ”Gud sår” och är även en hänvisning till en slätt där Jehu genomförde sin blodiga statskupp mot Achav och hans släkt, detta vill JHWH nu hämnas (2 Kung 9-10). Det är besynnerligt att Hosea kritiserar Jehu eftersom han kämpade för att utrota Baals-dyrkan (2 Kung 10:19-28) i landet, den Baals-dyrkan som Isebel, Achavs hustru, anklagas (1 Kung 16:31 och 21:25) för att understödja. Den kupp som Jehu genomförde var på uppdrag av JHWH (genom Elia) och här framgår det inte varför JHWH ska hämnas något som han själv befallt. Kanske är detta Hoseas kritik mot kungaätten som regrade, av vilken Jehu var den förste.<sup>48</sup>

Slätten Jisreel var även känd för att vara ovanligt bördig, ”Gud sår” kan både syfta till den bördiga jorden vid Jisreel men också ha sexuella konnotationer (fertilitetsmotivet återkommer sedan i 2:25 när JHWH ska plantera Jisreel som kvinna, se nedan).<sup>49</sup> Det är troligt att alla namnen syftar till något negativt här, för att sedan vändas till positivt i nästa stycke (och i 2:24-25), alltså syftar Jisreel till slätten för Jehus statskupp.

Kvinnan beskrivs ofta som en symbol för landet då man tar fäste på raden ”ty landet horar sig bort från JHWH” (Hos 1:2). Men vilka ska då barnen symbolisera? Ett vanligt förslag är att om kvinnan är landet så är barnen invånarna i landet.<sup>50</sup> Deras namn verkar vara en symbol för Israels folk, men detta blir genast komplicerat då man kommer till kap 2 då det verkar vara kvinnan som står som symbol för Israels folk.<sup>51</sup> Galambush menar att det nästan är omöjligt att följa metaforens bildled eftersom det hela tiden skiftar, textens sakled är däremot konstant genom

---

<sup>46</sup> P. A. Bird, *Missing Persons and Mistaken Identities: Women and Gender in Ancient Israel* (Minneapolis: Fortress Press, 1997) 226-227.

<sup>47</sup> Moughtin-Mumby, *Sexual and Marital Metaphors*, 224.

<sup>48</sup> Moughtin-Mumby, *Sexual and Marital Metaphors*, 225.

<sup>49</sup> Namnet Jisreel skulle även, enligt May, kunna anspela på fertilitetsriter som kan ha förekommit vid vissa årliga högtider. May menar att Gomer var en tempelprostituerad och att hennes sons namn anspelar på de riter som utfördes för att skänka grönska åt landet. Dessutom menar han att Lo Ammi kan kopplas till namnet Immanuel i Jes 7:14 och att namnet Samuel hör hemma i denna kategori. Tanken är att deras namn, som alla har לֵא i sig (på ett eller annat sätt), gavs till dem på grund av att de föddes i templet. Om man vänder på de två första konsonanterna i Lo Ammi och Lo Ruchama får man även där לֵא. Med denna nya konsonantföljd kan det i så fall även vokaliseras לֵאֵלֵךְ och då blir betydelsen ”El är min älskare”.<sup>49</sup> May menar inte att namnen är felskrivna i texten, utan han letar efter det som de ursprungliga åhörarna associerade till då de fick höra barnens namn. De associationer som May tillskriver åhörarna blir mindre troliga när man måste vända på bokstäver och ändra vokalisering när man hör namnet, det blir kanske något långsökt enligt mig. H. G. May, “An Interpretation of the Names of Hosea’s Children,” *Journal of Biblical Literature* 55 (1936): 285-291, i synnerhet: 288-291. Se även: Keefe, *Woman’s Body and the Social Body*, 23.

<sup>50</sup> Se t.ex. Wolff, *Hosea*, 15.

<sup>51</sup> Hos 2:7, 15-18. Även om det finns de som inte håller med om att kvinnan representerar Israels folk, se till exempel Whitt nedan. Om detta kommer även ”Del III” att handla om.

hela metaforen.<sup>52</sup> Eftersom Moughtin-Mumby klassificerar dessa verser som symbolhandlingar ser hon inget problem i att symboliken inte är konsekvent, varje enskild symbolhandling är konsekvent, vilket leder henne till slutsatsen att berättelsen inte vill vara biografisk utan förmedla en symbolisk betydelse.<sup>53</sup> Hon menar även att texten inte fokuserar på kvinnans prostitution (bildled), utan det stora brottet ligger i att Israel ”horar” sig bort från JHWH (sakled).<sup>54</sup>

I Hos 1:9 verkar Hosea hänvisa till gudsnamnet från Exod 3:14. I Hosea säger JHWH ”Jag är inte ’jag är’ till er” (אֲנֹכִי לֹא אֶהְיֶה לְכֶם).<sup>55</sup> Detta är, med den här tolkningen, ett anmärkningsvärt uttalande: JHWH vänder på sitt namn och betydelsen av detta måste ha chockerat åhörarna (om de kände till denna tolkning av tetragrammet). Likaså verkar namnet Lo Ammi vara en negation av språket i Exod 6:7: ”Jag ska göra er till mitt folk [לִי לְעָם]”.<sup>56</sup> För att barnens namn ska vara provocerande för den som lyssnar krävs en grundläggande uppfattning hos åhörarna att de faktisk är Guds folk och att de får förbarmade. Detta kan vi bära med oss tills vi kommer till diskussionen om förbund och monoteism nedan.

### 2.3 HOSEA 2:1-3<sup>57</sup>: LÖFTEN

I följande verser vänds tidigare anklagelser till ett löfte om en utopisk framtid. Återigen lovar JHWH att Israels folk ska bli som ”sandén vid havet som inte kan mätas och räknas” (Hos 2:1).<sup>58</sup> Vers 2:2 kan vara ett tillägg av redaktören från Juda, eftersom den hänvisar till Juda och Israel som enat under en och samma ledare, men det kan även vara en referens till tiden före monarkin.<sup>59</sup> De negativa namnen på barnen vänds nu till positiv betydelse Lo Ammi blir Ammi (mitt folk), Lo Ruchama blir Ruchama (hon får förbarmade) och Jisreel ska få upprättelse. När man i HB ändrar någons namn, är det att ändra dennes öde.<sup>60</sup> De är nu ”den levande Gudens barn” och inte längre barnen av prostitution från kapitel 1. Den levande Guden, menar Wolff, har makt över förstörande krafter och är den som ger liv.<sup>61</sup> Moughtin-Mumby menar att den

---

<sup>52</sup> Galambush, *Jerusalem in the Book of Ezekiel*, 46.

<sup>53</sup> Moughtin-Mumby, *Sexual and Marital Metaphors*, 221.

<sup>54</sup> Uttryckt med infinitiv absolutos (וְנָה תִזְנֶה), vilket översättningen i Bibel 2000 inte förmedlar, men skulle kunna översättas ”ty landet har *verkligen* horat sig bort från JHWH”. Moughtin-Mumby, *Sexual and Marital Metaphors*, 222.

<sup>55</sup> Egen översättning. Jfr Exod. 3:14 (אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה). Den textkritiska apparaten föreslår att Hos 1:9 ska läsas אֶלְהֵיכֶם, ett förslag som varken Wolff eller Keefe antar. Keefe, *Woman's Body and the Social Body*, 106. Wolff, *Hosea*, 21-22.

<sup>56</sup> Keefe, *Woman's Body and the Social Body*, 107.

<sup>57</sup> Jag följer här versindelningen efter BHS. Bibel 2000 har detta stycke som 1:10-2:1.

<sup>58</sup> Jfr Gen 22:17, Jes 48:19 och Jer 33:22.

<sup>59</sup> Se: Wolff, *Hosea*, 27.

<sup>60</sup> Vaux, *Ancient Israel*, 46.

<sup>61</sup> Wolff, *Hosea*, 27.



positiva tonen pekar mot att v.1-3 är ett senare tillägg, ett försök från redaktörernas sida att tolka det negativa språket i 1:2-9.<sup>62</sup>

#### 2.4 HOSEA 2:4-15: ANKLAGELSER<sup>63</sup>

Efter symbolhandlingarna i kapitel 1 möter vi nu en annan genre. Språket är poetiskt, dock fortfarande med samma negativa klang som i 1:2-9. Profetens handlingar är inte längre viktiga, Hosea nämns inte en enda gång i v. 4-15.

Texten börjar (2:4) med att JHWH uppmanar barnen att anklaga/försvara/utmana (רִיבוּ) sin mor, sedan kommer det som vanligen tolkas som en skilsmäsoformel: ”hon är inte min hustru [אִשְׁתִּי] och jag är inte hennes man [אִישָׁה]”. Barnen uppmanas även att se till att kvinnan tar bort sina prostitutionsmärken (זִנְיֹתָהּ) från sitt ansikte och sin otrohets tecken (נִאֲפוֹתֶיהָ) från mellan sina bröst. Efter detta (2:5) hotar JHWH att straffa kvinnan genom att klä av henne naken, göra henne till en öken och ”lämna henne att dö av törst”. Hon, mamman, har följt sina älskare (2:7), eftersom hon antog att det var de som försörjde henne. Barnen ska inte få förbarmande (2:6) på grund av deras mors brott. Kvinnan, som jagar sina älskare (2:9) utan att hitta dem, vill sedan återvända till sin första man. Då (2:10) berättar JHWH att det i själva verket var han som gav henne allt vad hon behövde för sin försörjning, men inte länge till – han ska ta tillbaka (2:11) sitt vin, korn, ull och lin. Han ska klä av henne naken (2:12) inför hennes älskare och avsluta alla hennes fester (2:13). Han ska ta ifrån henne (2:14) det som hon fått som lön för sin prostitution (fikonsträd och vingårdar) och ställa henne till svars för Baals dagar (2:15), då hon glömde JHWH och gick efter sina älskare.

Det första ordet i 2:4, och dess översättning, får konsekvenser för tolkningen av hela passagen. Anklagandet (רִיבוּ<sup>64</sup>) kan ses som inledningen av ett disputationstal vilket Bibel 2000s översättning visar: ”Gå till rätta med er mor, gå till rätta”.<sup>65</sup> Om det är en juridisk situation kan fortsättningen på versen tolkas som en officiell skilsmässa. Om det ”bara” handlar om en dispyt kanske det inte handlar om skilsmässa, vilket är en fördel för de som menar att kvinnan är prostituerad. Enligt Whitts argument innebär רִיבוּ ב att barnen är på samma sida som sin mor

<sup>62</sup> Moughtin-Mumby, *Sexual and Marital Metaphors*, 229.

<sup>63</sup> Versindelning efter BHS. Här följer jag Moughtin-Mumbys tematiska indelning av texten. Moughtin-Mumby, *Sexual and Marital Metaphors*, 246.

<sup>64</sup> Qal imperativ, 2m pl. Holladay ger följande alternativ: רִיב – *dispute, quarrel, conduct a (legal) case, lawsuit, conduct the case/lawsuit of s.one, defend/ plead the case of s.one, lay a case/ lawsuit before s.one, attack s.one*. W. L. Holladay, *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* (Leiden: Koninklijke Brill NV, 1988), 338.

<sup>65</sup> Hos 2:2 i Bibel 2000.

eftersom barnen är medskyldiga, han översätter det därför med *försvara* (*defend*).<sup>66</sup> Moughtin-Mumby menar att det är barnen som ska *utmana* (*challenge*) sin mor eftersom folket (kvinnan) inte vet att de tillhör JHWH och inte Baal.<sup>67</sup> Wolff och Törnkvist skriver *accuse* och menar att mannen kallar barnen som vittnen för att bekräfta hans anklagelse.<sup>68</sup> Alla dessa översättningar insinuerar en formell juridisk situation. Vidare har NKJV *bring charges* och NRSV *plead*. Schön understryker att det handlar om en dispyt och inte en juridisk situation. Den danska ”Bibelen på Hverdagsdansk” (BPH) har uppenbarligen tänkt i samma banor som Schön då de har *prov at overtale*. Även om Whitt läser till förmån för sammanhanget (och inte grammatiken), har han en poäng eftersom v.6 är en anklagelse mot barnen är det underligt om de i v.4 är de som anklagar sin mor. Barnen är alltid medskyldiga i texten när JHWH anklagar i övrigt. En annan underlighet är att barnen, om vi tar fäste på att de är en bild för folket, ska övertala/anklaga landet (som i så fall är deras mor) att sluta synda, om det nu är så att moderns synd i själva verket är en bild för deras egen synd.<sup>69</sup> JHWH anklagar både landet och folket för deras överträdelser och i så fall borde de, kvinnan och barnen, rimligtvis vara på samma sida i en dispyt. Galambush löser de många svårigheter som finns i metaforens bildled med att hävda att kvinnan representerar Samarien, huvudstaden i Israel. I äktenskapsmetaforena i Jeremia och i Hesekiel är kvinnan/kvinnorna personifierade städer. Att en stad ses som moder till dess invånare förekommer i både äldre och yngre texter än Hos 1-3, i antika Främre orienten.<sup>70</sup> Detta gör också att stadens otrohet kan tolkas som dess otillbörliga utrikespolitiska kontakter, en fråga som vi ska återkomma till.

Schön menar att det aldrig sägs att det handlar om ett äktenskap i kapitel 2, eftersom det som andra tolkat som en skilsmäsoformel i 2:4 lika gärna kan handla om en dispyt och behöver inte

---

<sup>66</sup> Han har också *contend on behalf of*, han föreslår en ändring av prepositionen ׀ till ett ׃. W. D. Whitt, “The Divorce of Yahweh and Asherah in Hos 2, 4–7.12 ff,” *Scandinavian Journal of the Old Testament* 6 (1992): 31-67, i synnerhet 52.

<sup>67</sup> Moughtin-Mumby, *Sexual and Marital Metaphors*, 252.

<sup>68</sup> Även om Törnkvist håller med om att det är anmärkningsvärt att barnen ska tvingas vittna mot sin mor och att detta inte har några paralleller i lagtexter från antika Främre orienten. Wolff, *Hosea*, 30. Törnkvist, *The Use and Abuse of Female Sexual Imagery in the Book of Hosea*, 137.

<sup>69</sup> Galambush, *Jerusalem in the Book of Ezekiel*, 48.

<sup>70</sup> Att likna städer vid en kvinna förekommer både i och utanför det som kallas äktenskapsmetaforer, men att säga att det alltid är en stad som det syftas till när en metafor beskriver en kvinna är inte heller helt rättvist. Kvinnan som stad porträtterades ofta som en gudinna, drottning, dam, änka eller moder som var gift med stadens skyddsgud. Abma menar att metaforen endast kan förstås inom förbundstanken och att staden som gemål till en gud inte räcker för att förklara alla de motiv som finns i metaforen. Jag menar att förbundet som en allmänt vedertagen idé är senare än Hoseas tid (se ”Del III”), alltså är jag mer benägen att acceptera staden/nationen som gift med skyddsguden alternativt ett äktenskap mellan två gudomar som bakgrund till Hoseas metafor. Eller kan bakgrunden förklaras med hjälp av metafor-teori: det ligger i metaforers natur att använda ett välkänt bildled, såsom familjerelationer, för att belysa ett mindre välkänt sakled, R. Abma, *Bonds of Love: Methodic Studies of Prophetic Texts with Marriage Imagery (Isaiah 50:1-3 and 54:1-10, Hosea 1-3, Jeremiah 2-3)* (Assen: Van Gorcum, 1999), 20-22. Se även: Galambush, *Jerusalem in the Book of Ezekiel*, 49.

handla om en juridisk situation.<sup>71</sup> Moughtin-Mumby menar att det inte är den eventuella skilsmässan som är i fokus i verserna, det är ett konstaterande, ”hon är inte min fru”, precis som folket inte är ”mitt folk” och JHWH inte är ”Jag är” för dem.<sup>72</sup> Hon menar också att kvinnans första man som hon vill återvända till i 2:9 inte är JHWH, som många antagit, utan Baal. Israel som hotats till döden av JHWH, bestämmer sig för att gå tillbaka till sin första man, men till JHWHs förtvivlan är det inte han själv utan Baal (Baal nämns i 2:10 och 2:15). 2:4 läser hon som JHWHs svar på Israels ovetskap:

[P]erhaps YHWH is responding to a conviction already held by Israel. We could even suggest that YHWH is forcibly contending that he *is* Israel's husband, seeking to rouse her from her ignorance (reading **כריב**, ‘contend with’, as ‘challenge’): ‘Challenge your mother! Challenge | That she is not my wife | And I am not her husband!’ All efforts to reason or contend with Israel, however, are in vain; according to this text, she is utterly corrupt and without understanding.<sup>73</sup>

Både i texter från Elefantine och i gammalbabyloniska äktenskapskontrakt, finner vi formuleringar som är slående lika den i 2:4 och som dessutom utan tvivel handlar om skilsmässa.<sup>74</sup> Från Elefantine finns även texter som talar om att, vid skilsmässa, klä av kvinnan det som hon fått som bröllopsgåva av sin man (Hos 2:4b och 5). V. 4b<sup>75</sup> kan mycket väl, som Schön också menar, syfta på någon form av smycke<sup>76</sup> (Jfr Jes 3:18-23, Jer 4:30, Hes 23:40), men detta kan i så fall även handla om ett symboliskt avklädande vid skilsmässa. Att kvinnan ska lämnas i öknen för att dö av törst (2:5), kan även tolkas som att JHWH tar bort hennes livgivande egenskap och källa till näring för barnen, bokstavligt; att torka ut hennes bröst.<sup>77</sup>

Verbet för att *klä av* (**טשף**) används även i samband med krig och plundring, vilket här indikerar att det handlar om sexuellt våld.<sup>78</sup> Tre gånger upprepar profeten sitt hot att klä av kvinnan hennes kläder (2:5, 2:11, 2:12), första gången ska hon återgå till spädbarnsstadiet och de

<sup>71</sup> Schön, seminarium Köpenhamn 14/3-2014.

<sup>72</sup> Moughtin-Mumby, *Sexual and Marital Metaphors*, 247.

<sup>73</sup> Moughtin-Mumby, *Sexual and Marital Metaphors*, 251.

<sup>74</sup> Se mer under ”Äktenskap och familj” nedan.

<sup>75</sup> Bibel 2000 har ”...och det otuktiga mellan sina bröst”, ordet **נאפניקה** är ett hapax legomenon och kan komma av roten **נפן** eller vara en ordlek och då betyda någon form av smycke. Wolff föreslår att den kan handla om rivmärken från sexuella riter, men detta är mindre troligt då det inte går att ta bort. Whitt, “The Divorce of Yahweh and Asherah in Hos 2, 4–7.12 ff.”, 58-59. Se även: Wolff, *Hosea*, 34.

<sup>76</sup> Schön menar att det var ett smycke som bars av prostituerade. Även Yee menar att det handlar om ett smycke, dock är det svårt att veta om det var specifikt för prostituerade. Det kan lika gärna vara en metafor för de lyx-artiklar som eliten förskaffade sig genom deras utrikespolitiska kontakter. Yee, “She Is Not My Wife and I Am Not Her Husband”, 375.

<sup>77</sup> Jfr också Num 5:21, vid misstanke om otrohet ska kvinnan dricka en brygd som, om hon är skyldig, ska JHWH låta hennes sköte (**גן**, bokstavligen: ”lår”) vissna (**תפלת**). F. Landy, “Fantasy and the Displacement of Pleasure: Hosea 2:4-17” i *A Feminist Companion to The Latter Prophets* (ed. A. Brenner), 149.

<sup>78</sup> Holladay, *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon*, 300.

andra två för att förnedra henne inför hennes älskare. Detta är två tillstånd som inte bör gå att kombinera; spädbarnets oskyldiga renhet och den blottade sexualiteten hos en prostituerad.<sup>79</sup> I 2:12 hotar JHWH att blotta hennes kön (נְבִלָתָהּ) vilket är ett *hapax legomenon* som antingen kommer av roten נבל eller נבל som betyder *dumbet/dårskap* och *vissna/falla sönder*; ordet för hennes kön anspelar alltså på hennes sönderfall och/eller hennes dårskap.<sup>80</sup>

## 2.5 HOSEA 2:16-25: ETT NYTT FÖRBUND<sup>81</sup>

JHWH ska förföra (פָּתָה) kvinnan i öknen (2:16) och tala till hennes hjärta och hon ska svara som hon gjorde ”i sin ungdom, som när hon drog ut ur Egypten”(2:17). ”Och på den dagen, säger JHWH, då ska du<sup>82</sup> kalla mig ’min man’ [אִישִׁי] och du<sup>83</sup> ska inte längre [עוֹד] kalla mig ’min Baal’ [בַּעַלִּי]”<sup>84</sup> (2:18). JHWH ska ta bort Baals-namnen (שְׁמוֹת הַבְּעָלִים) ur hennes mun (2:19) och skapa ett nytt förbund (בְּרִית) (2:20), ett förbund som ska inbegripa både djur och människor. ”Och jag ska göra dig till min [אַרְשֶׁתְּךָ] för evigt. Jag ska göra dig till min i rättfärdighet och rätt, i lojalitet och barmhärtighet.”<sup>85</sup> (2:21). Hon ska känna (יָדַע) JHWH (2:22) och JHWH ska svara himlarna och himlarna ska svara jorden (2:23): ”Och jorden ska svara kornet, det nya vinet och olivoljan och de ska svara Jisreel (2:24). Och jag ska så henne [וְזָרַעְתִּיהָ] till mig i landet och jag ska ha barmhärtighet med Lo Ruchama och jag ska säga till Lo Ammi ’du är mitt folk’ [עַמִּי אֶתָּה] och han ska säga ’min Gud’ [אֱלֹהֵי] (2:25)”.<sup>86</sup>

Öknen är platsen där Israels folk möter Gud, för Hosea är ökenbilden både en idealtid – smekmånaden då Israel var ung och beredvillig (Hos 9:10) – och en skrämmande plats som väcker rädsla och olust (Hos 13:5).<sup>87</sup> Roten פָּתָה har ofta negativa konnotationer, i *qal* översätts det med att vara *naiv* eller *lättlurad*. Här står det i *pi’el* aktivt particip och då kan det betyda *lura*, *övertala* eller *förföra*.<sup>88</sup> Det att ”tala till någons hjärta” förekommer i situationer när det handlar om sexuellt våld (Gen 34 i berättelsen om Dina och Dom 19 gruppvåldtäkt av en levits hustru).<sup>89</sup> Den till synes romanistiska återföreningen verkar alltså handla mer om manipulation än kärlek.

<sup>79</sup> Sherwood, *The Prostitute and the Prophet*, 211.

<sup>80</sup> Holladay, *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon*, 225. Samt: Sherwood, *The Prostitute and the Prophet*, 212.

<sup>81</sup> Versindelning efter BHS.

<sup>82</sup> Jag följer LXX, med flera. MT skriver ”ska jag kalla”.

<sup>83</sup> Ibid.

<sup>84</sup> Egen översättning efter BHS.

<sup>85</sup> Egen översättning efter BHS. [אַרְשֶׁתְּךָ] betyder bokstavligen ”äka”, men *pi’el*-formen indikerar att det inte handlar om en juridisk ceremoni. Se Wolff, *Hosea*, 46.

<sup>86</sup> Egen översättning efter BHS.

<sup>87</sup> Talmon, ”מִדְבָּר” *midbār*,” TDOT, VIII: 91.

<sup>88</sup> För *qal* se Hos 7:11. För *pi’el* jfr. Exod 22:15: ”Om någon förför [יִפְתָּהּ] en flicka som inte är trolovad och ligger med henne, skall han betala brudpriset och ta henne till hustru.” och 1 Kung 22:20-22. Holladay, *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon*, 300.

<sup>89</sup> Törnkvist, *The Use and Abuse of Female Sexual Imagery in the Book of Hosea*, 157.

Det är nästan som om texten inbjuder till misstankar, med Sherwoods ord: "[W]e know we should be suspicious when a man who threatened murder suddenly offers love".<sup>90</sup>

Den paradoxala bilden av öknen kan också ses som en övergångsrit: Kvinnan ska bort från landet (som fortfarande är det ogudaktiga) och återvända till det tillstånd som hon befann sig i före äktenskapet och för att anknyta till Exodus – före intåget i Kanaan. Öknen är också ett stadium mellan olika geopolitiska system. Öknen är medlare mellan olika stadier i livet och i samhället, liksom kvinnan som bildled i metaforer ofta fungerar som medlare i mäns liv. I 2:5 dör kvinnan en symbolisk död för att sedan pånyttfödas i det nya förbundet (2:16), en väg från kaos till ordning.<sup>91</sup>

Tomheten, eller avsaknaden, som öknen väckte associationer till gjorde den till en plats dit ingen gick frivilligt. Den som blev förkastad dit sökte mållöst efter vatten, men utan att finna det.<sup>92</sup> Inom babylonisk och assyrisk mytologi förknippas öknen med underjorden, "öknens älskarinna" var syster till Tammuz (Dumuzi i Sumer). Baals "fiende" Mot bor i öknen enligt den ugaritiska mytologin. Här finns även positiva berättelser: Baal har ett kärleksfullt möte med en kviga, och sedan även med Anat, i öknen.<sup>93</sup> Lilit bor i öknen enligt Jes 34:14, både Lilit och Mot för tankarna till urtidskaoset. Syndabocken bär på *Yom kippur* ut folkets synder till öknen som en symbol för att folket får nytt liv i ett år till (Lev 16:10, 21, 22).<sup>94</sup> Det är lätt att associera kvinnan med geten, hon får stå som symbol för Israels folks synder och bära ut dem i öknen. Därifrån får hon till skillnad från geten födas på nytt och ingå i ett nytt förbund. Dock är det svårt att påvisa några textuella kopplingar mellan dessa traditioner.

I v.18 verkar det återigen som om det handlar om ett giftermål, "min *baal*" innebär inte bara guden Baal utan är också vad en fru kan kalla sin man, då i betydelsen *herre*.<sup>95</sup> Åhörarna associerade troligtvis till båda betydelserna, d.v.s. (av)guden Baal och familjens överhuvud *baal*. Detta vänder på den skilsmäsoformel vi såg i 2:4, då var hon inte hans fru men nu ska hon kalla honom *min man* (men inte längre *min herre/min Baal*).<sup>96</sup> Likaså vänds 2:9 där Israel enligt Moughtin-Mumby, trodde att Baal var hennes första man, men nu ska JHWH ta bort baalsnamnen ur hennes mun (2:19). Hon ska inte heller längre glömma JHWH (2:15) utan hon ska känna (יָדָה) (2:22) honom (ett ord som även har sexuella konnotationer). Kornet, vinet och oljan som JHWH skulle ta tillbaka i 2:11 – finns nu som en del i det nya förbundet i 2:24. Vingårdarna

<sup>90</sup> Sherwood, *The Prostitute and the Prophet*, 214.

<sup>91</sup> Landy, "Fantasy and the Displacement of Pleasure", 157.

<sup>92</sup> Se Gen 21:14, Num 14:33. Talmon, TDOT, VIII:102.

<sup>93</sup> Se: KTU 1.10. N. Wyatt, *Religious Texts from Ugarit: The Words of Ilmilku and his Colleagues* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998), 155-160.

<sup>94</sup> Talmon, TDOT, VIII:111-115.

<sup>95</sup> Se "Äktenskap och familj" nedan.

<sup>96</sup> Moughtin-Mumby, *Sexual and Marital Metaphors*, 255.

som hon fått som lön för sin prostitution (2:14) ska hon få tillbaka (2:17). Det verkar som allt det som hon skulle vara utan i första delen av kapitel 2 nu ges tillbaka till henne<sup>97</sup>.

Den nya relationen verkar inte, enligt Wolff, innebära ett juridiskt äktenskap, vilket kan förklara det något knepiga i att ta tillbaka en kvinna som man har skilt sig från, om Hosea kände till lagen (se: Deut 24:4). Abma skriver:

The key word in these verses is אָרַשׁ [...]. The use of this particular word expresses that the new relation between Yhwh and Israel is not looked upon as a reunion or as a return to a previously existing marriage, but as a completely new beginning! A fresh start is made, past failures are erased and Israel and Yhwh are depicted at the dawn of a new bridal time.<sup>98</sup>

Det nya förbundet är ett fredsförbund som inbegriper alla levande varelser. Mot slutet ser vi återigen hur namnen ändras, Jisreel – *Gud sår* – ska planteras i landet, även här finns det sexuella anspelningar. Detta görs även tydligt genom att Jisreel byter kön i 2:25, Jisreel och landet är synonyma och det är mannen (JHWH) som *inseminerar* jorden (Jisreel, som kvinna), denna bild hade inte varit lika tydlig om Jisreel fortfarande varit en man.<sup>99</sup>

## 2.6 HOS 3:1-5: FAVORIT I REPRIS?

Kapitel tre består återigen av symbolhandlingar, det ser vid första ögonkastet ut som en upprepning av uppdraget från kapitel 1. Kanske är det samma uppdrag som ännu inte slutförts, kanske är det ett nytt liknande uppdrag som introduceras? Vilket av de två som är troligast beror på hur man tolkar v. 1. Vi har två olika möjligheter, den hebreiska texten lyder: וַיֹּאמֶר יְהוָה אֵלַי עוֹד לְךָ אֶהְבֶּאֱשָׁה, vilket genererar olika översättningar beroende på hur man tolkar syntaxen. 1) ”Och Herren sade *igen* till mig: ’Gå och älska en kvinna’” eller 2) ”Och Herren sade: ’Gå *igen* och älska en kvinna’”.

Uppmaningen är att älska en kvinna som älskar andra, en otrogen (מְנַאֲפֶת). Såsom JHWH älskar (אהב) Israel trots att de vänder sig till andra gudar (אֱלֹהִים אֲחֵרִים) och älskar druvkakor (3:1).<sup>100</sup> Detta ”såsom” leder Moughtin-Mumby till följande slutsats:

<sup>97</sup> Utom möjligen hennes kläder.

<sup>98</sup> Abma, *Bonds of Love*, 191.

<sup>99</sup> Sherwood, *The Prostitute and the Prophet*, 206.

<sup>100</sup> Dessa druvkakors (אֲשֵׁשִׁי) funktion är okänd, i 2 Sam 6:19 och 1 Krön 16:3 delar David ut kakor med russin till alla efter det att han har offrat, därför kan de haft en kultisk funktion. De nämns även i Höga v 2:5 (”Styrk mig med druvkakor, vederkvick mig med äpplen, jag är sjuk av kärlek”) och Jes 16:7 (”Därför jämrar sig moabiterna, de jämrar sig alla över Moab. Förkrossade tänker de på Kir-Haresets druvkakor”). De kan ha fyllt en funktion i kulten eller fungerat som ett afrodisiakum (om man bara ser till Höga v så kunde det vara så, men det finns inget som tyder på detta i Jesaja-texten), de kan ha en koppling till de kakor som bakas till himlarnas

YHWH does not direct Hosea to love a woman who commits adultery, but rather to love the woman *as YHWH loves Israel*. It is here that the chilling nature of *Hosea* 3 becomes apparent. For it seems that this narrative is concerned with the question of what it means for YHWH to 'love' his people. For this damning work, YHWH's love is best demonstrated by buying a woman and forcing her to live in celibacy.

Hosea köpte henne för femton silvermynt, en homer korn och en letek korn (3:2). Gör Hosea som JHWH säger? Priset han betalar är ungefär jämbördigt med priset för en slav.<sup>101</sup> Antingen handlar det om brudpriset (מִהָרַר) som betalas, eller så är det priset för en prostituerad. När JHWH säger åt honom att älska en kvinna, är det detsamma som att betala för henne? Troligen inte, Hosea verkar inte utföra uppdraget enligt instruktionen oavsett om han betalar ett väldigt snålt brudpris eller om han betalar en prostituerad.<sup>102</sup> I nästa vers (3:3) befäller Hosea kvinnan att hon ska bo hos honom, men varken profeten eller någon annan ska få röra henne. Detta eftersom Israel ska leva utan kung, furste, offer, stenstod (מִצְבָּה), efod och husgudar (תְּרָפִים) (3:4). Israels barn ska återvända och söka JHWH och "David sin kung" (3:5). Denna sista vers är förmodligen ett senare tillägg.<sup>103</sup>

---

## DEL II

### 3. VEM ÄR KVINNAN I HOS 1-3?

Vi kommer nu främst att fokusera på textens bildled, där kvinnan beskrivs ha en relation till profeten. Vilken sorts relation detta handlar om tar jag reda på genom att undersöka hur de aktuella relationerna vanligen såg ut i antika Främre orienten. Åtskilliga spaltmeter har ägnats åt att försöka förstå vem kvinnan i metaforen är. Gifte hon sig med Hosea, eller var hon prostituerad? Eller var hon en tempelprostituerad som var delaktig i fertilitetsriter? I textanalysen har vi redan märkt att metaforen inte är tydlig i många av dessa frågor. Om vi ska komma närmare ett svar på vem hon var, underlättar det att veta mer om den sociokulturella, politiska och religiösa kontexten vid tiden för Hoseas verksamhet.

#### 3.1 ÄKTENSKAP OCH FAMILJ

För att vi över huvud taget ska kunna tala om en äktenskapsmetafor krävs det att kvinnan faktiskt var gift. Vi får ledtrådar till hur familjelivet i antika Främre orienten såg ut bland annat

---

drottning i Jer 7:18 och 44:19, men inte heller detta verkar troligt då det är olika ord och de har inte några etymologiska kopplingar. Moughtin-Mumby, *Sexual and Marital Metaphors*, 233.

<sup>101</sup> Wolff, *Hosea*, 61.

<sup>102</sup> Wolff, *Hosea*, 61.

<sup>103</sup> Se: Wolff, *Hosea*, 57. Samt: Moughtin-Mumby, *Sexual and Marital Metaphors*, 217.

genom att titta på lagar som reglerar livet i hemmet. I följande avsnitt kommer jag redogöra för lagar som reglerar äktenskap, skilsmässa, otrohet och arvsrätt.<sup>104</sup> Få lagar i HB tar hänsyn till genus, dock är detta fallet i fråga om äktenskapslagar, arvsrätt och för sexualbrott såsom otrohet.<sup>105</sup>

### 3.1.1 ÄKTENSKAP

I hebreiskan används ordet *baal* om de avgudar som Hosea kritiserar, detta ord används även inom familjesfären. Ordet betyder ”herre” och det används om giftemål för att kvinnan går från en herre till en annan. Från sin far, som tidigare haft juridiskt ansvar för henne, till sin man, som tar över ansvaret i och med giftemålet.<sup>106</sup> Det finns inget hebreiskt ord som motsvarar ”att gifta sig”, en man ”tar” (לקח) en kvinna (se Hos 1:2), så blir hon hans kvinna/fru (השֵׁנָה) och han blir hennes herre.<sup>107</sup> Giftemålet var endast ett civilt kontrakt och hade troligen ingen religiös ceremoni.<sup>108</sup> Det kan finnas enstaka fall som talar om giftemål utifrån kärlek<sup>109</sup>, men det handlar i första hand om ett avtal mellan två familjer. Fadern förhandlade till sig en lämplig fru för sin son och hon lämnade sin familj för att bo med sin mans storfamilj.<sup>110</sup> För ett gift par var den viktigaste uppgiften att producera avkomma som kunde ärva egendomen och ta hand om föräldrarna då de var gamla.<sup>111</sup> Barnen, och i synnerhet sönerna (som inte lämnade hemmet vid giftemål utan bidrog till att fler personer kom till familjen), var även livsnödvändiga i arbetet för föda och uppehälle i jordbrukarsamhället.<sup>112</sup> Äktenskapet som juridiskt avtal började troligen i och med betalandet av brudpriset (מִהָר) från brudgummen till brudens familj, i och med detta var de förlovade. Då brudpriset betalats kallades kvinnan för fru, även om de inte ännu var gifta i strikt bemärkelse, men sett från övriga samhället var de nu gifta. Detta syns även då det talas om straffet mot en man som förgriper sig på en förlovad kvinna i Deut 22:23-28.<sup>113</sup>

### 3.1.2 SKILSMÄSSA

---

<sup>104</sup> Även om Hosea inte kände till lagen såsom den finns nedskrivna i Deuteronomium, så är det troligt att dessa lagar bygger på seder och bruk som existerat längre tillbaka än tillkomsten för Deuteronomium.

<sup>105</sup> R. Westbrook och B. Wells, *Everyday Law in Biblical Israel: An Introduction* (Louisville: Westminster John Knox Pr, 2009), 54.

<sup>106</sup> Vaux, *Ancient Israel*, 26.

<sup>107</sup> Se: Gen 4:19, 11:29, 20:2, 24:3. Seebass, ”לקח, lāqah”, TDOT, VIII: 19. Samt: Törnkvist, *The Use and Abuse of Female Sexual Imagery in the Book of Hosea*, 73.

<sup>108</sup> Vaux, *Ancient Israel*, 32. Westbrook och Wells, *Everyday Law in Biblical Israel*, 57. Se även: C. Meyers ”Household Religion” i *Religious Diversity in Ancient Israel and Judah* (ed. F. Stavropoulou och J. Barton, London: Bloomsbury Academic, 2010), 126.

<sup>109</sup> Se till exempel: Gen 34:8-10.

<sup>110</sup> Alltså en *patrilokal* sed där kvinnan lämnar sin egen familj för att leva med sin mans familj. G. A. Yee, *Poor Banished Children of Eve: Woman as Evil in the Hebrew Bible* (Minneapolis: Fortress Press, 2003), 37.

<sup>111</sup> Westbrook och Wells, *Everyday Law in Biblical Israel*, 56.

<sup>112</sup> Meyers, ”Household Religion”, 126.

<sup>113</sup> Westbrook och Wells, *Everyday Law in Biblical Israel*, 58.



Skilsmässa ägde rum främst på männens villkor, även om det, i teorin kunde initieras även av en kvinna. Westbrook och Wells redogör för ett babyloniskt äktenskapskontrakt som har följande formulering:

If Bashtum says to Rimum her husband "You are not my husband", Bashtum will be thrown in the river [to drown]. If Rimum says to Bashtum his wife, "You are not my wife", he will give her ten shekels of silver as her divorce-payment.<sup>114</sup>

Från judar i diaspora i Elefantine finns liknande äktenskapskontrakt, med en liknande formulering:

[I]f Ananiah stands up in an assembly and declares, "I hate my wife Yehoyshima; she shall not be my wife"[...]And if Yehoyshima hates her husband Anania and declares to him, "I hate you; I will not be your wife".<sup>115</sup>

Uttrycket i Hos 2:4 verkar vara en standarddeklaration för skilsmässa ("hon är inte min hustru och jag är inte hennes man").<sup>116</sup> I och med kvinnans otrohet riskerar inte Hosea själv några finansiella eller juridiska påföljder, tvärtom - det verkar som om han straffar henne genom att ta ifrån henne allt hon äger (2:11-14) och klä av henne naken.<sup>117</sup> Att förnedra någon genom att klä av denne naken verkar vara en följd både av skilsmässa och av otrohet. Återigen finner vi följande exempel i ett babyloniskt äktenskapskontrakt:

And if his wife Bitti-Dagan says to her husband Kikkinu "You are not my husband", she shall go out naked; they will cause her to go up on the roof of the palace.<sup>118</sup>

Om Hos 1-3 nu är en äktenskapsmetafor, så är den inte helt konsekvent med de lagtexter som beskriver äktenskapet som juridiskt förbund mellan två människor. I Deuteronomium står det klart och tydligt, att en kvinna som varit otrogen inom äktenskapet förlorar rätten både till sin make och till sin älskare. Det faktum att JHWH kan tänka sig att ta tillbaka henne överensstämmer alltså inte med lagen i Deut 24:1-4. Vaux menar att lagen inte gäller på grund av att kvinnan inte gifte om sig, hon var prostituerad – men ingick inte i ett kontrakt med någon annan – därför kunde maken ta tillbaka henne.<sup>119</sup> Ett annat alternativ är att Hosea inte känner till lagen i Deuteronomium, eller att lagen inte åtföljs (Jfr. Jer 3:6-4:4 där samma problematik verkar finnas).

---

<sup>114</sup> Westbrook och Wells, *Everyday Law in Biblical Israel*, 61. Se även: S. Greengus, "The Old Babylonian Marriage Contract," *Journal of the American Oriental Society* 89 (1969): 505-532, i synnerhet 517.

<sup>115</sup> Westbrook och Wells, *Everyday Law in Biblical Israel*, 61-62.

<sup>116</sup> Bibel 2000: Hos 2:2.

<sup>117</sup> 2:5 och 2:11. Versindelning efter BHS. Westbrook och Wells, *Everyday Law in Biblical Israel*, 62.

<sup>118</sup> BRM 452, rad 11-14. Ej sedd, hämtad ur: Törnkvist, *The Use and Abuse of Female Sexual Imagery in the Book of Hosea*, 81.

<sup>119</sup> Vaux, *Ancient Israel*, 35.

### 3.1.3 OTROHET

Skilsmässa kunde ske på grund av otrohet, men otrohet innebar även ytterligare konsekvenser utöver skilsmässa åtminstone för kvinnor. Otrohet kan klassas som en synd mot JHWH<sup>120</sup>, en synd mot en kvinnas man<sup>121</sup> eller något som gör en person oren.<sup>122</sup> Otrohet kunde jämföras med landsförräderi och i Ugarit, Egypten och Israel hänvisades det till som den ”stora synden”.<sup>123</sup> Otrohet som synd mot JHWH, eller mannen, får konsekvenser för tolkningen av straffet. Om det är en synd mot JHWH är dödsstraffet ett sätt att avlägsna det som är orent och om samhället underlåter att straffa den otrogne kan JHWHs ogillande drabba hela gruppen. Om det är en synd mot en man handlar det om att återställa familjens heder, hela familjens sociala status kunde bli lidande på grund av en kvinnas otrohet. Om brottet är mot JHWH eller mannen är inte klart åtskilda i texterna, utan är troligen två sidor av samma mynt. Kvinnan ska, enligt lagen, straffas för sin otrohet genom stening eller eld, vilket finns beskrivet i Hes16:38, men detta verkar inte vara aktuellt i Hosea.<sup>124</sup> Det är återigen möjligt att Hosea inte kände till lagen i Deuteronomium, något som Hesekiel verkar göra. Eller så kan det vara så att straffet som lagen anger för otrohet inte alltid ha åtföljdes utan hanterades inom familjen som en privat angelägenhet.<sup>125</sup> Mannen hade inte jurisdiktion över sin fru, men han hade rätt att straffa henne. Han behövde bevisa att hans fru varit otrogen i en rättegångssituation och kunde sedan välja att straffa henne, antingen genom dödsstraff eller med ett mildare straff så som stympning eller förnedring. Förnedringen kunde innebära att kvinnan kläddes av naken och tvingades vandra genom staden.<sup>126</sup> För män var otrohet främst ett brott mot en annan familj, kvinnans familjs heder står på spel men för honom själv får det i de flesta fall inga konsekvenser. Undantagsfallet är om han har sex med en förlovad eller gift kvinna och blir tagen på bar gärning (Deut 22:22-29).<sup>127</sup> Om en kvinna var otrogen med en annan man kunde det så klart inträffa att hon blev gravid. En anledning till de hårda straffen för otrohet kan vara att männen ville säkra det biologiska bandet till sina söner som så småningom skulle ärva deras egendom.

### 3.1.4 ARVSRÄTT

Under Hoseas levnad var det israelitiska samhället uppbyggt av tre enheter i olika storlekar. Från stammen, som var den största, sedan klanen som var något mindre. Människorna i stammen delade samma historia, kultur och territorium med varandra. Klanen bestod av flera familjer och

---

<sup>120</sup> Gen 20:1-13, 26:7-11.

<sup>121</sup> Deut 22:16-22, 22:28.

<sup>122</sup> Lev 18:20. Vaux, *Ancient Israel*, 36.

<sup>123</sup> Törnkvist, *The Use and Abuse of Female Sexual Imagery in the Book of Hosea*, 80.

<sup>124</sup> Deut 22:21. M. Halbertal och A. Margalit, *Idolatry* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992), 18.

<sup>125</sup> A. Phillips, "Another Look at Adultery," *Journal for the Study of the Old Testament* (1981): 3-25, i synnerhet 5-6.

<sup>126</sup> Törnkvist, *The Use and Abuse of Female Sexual Imagery in the Book of Hosea*, 80.

<sup>127</sup> Yee, *Poor Banished Children of Eve*, 48.

det var här som den politiska och den juridiska administrationen bedrevs.<sup>128</sup> Den minsta enheten var *baal*-hushållet (eller *bêt 'āb*<sup>129</sup>), denna lilla enhet bestod inte av en kärnfamilj i modern bemärkelse, utan vad vi skulle kalla en storfamilj med flera generationer samlade under samma tak. Förutom de som tillhörde familjen ingick även tjänare, djur och egendom i hushållet. Att vara många i ett hushåll innebar praktiska fördelar, då arbetet för födan och försörjningen krävde fler personer än den mindre familje-enheten.<sup>130</sup> Egendomen ärvdes från far till son och därför var det viktigt att säkra söners biologiska band till sin far.<sup>131</sup> Eftersom överlevnaden var beroende av storfamiljens produktivitet var även arvet en identitetsfråga, då det var viktigt att ge vidare den egendom som förts vidare i generationer. Egendomen sågs även som gudagiven och lagar gjorde det svårt att sälja egendom utanför familjen, idealet var att samma egendom skulle finnas i samma släkt i flera generationer.<sup>132</sup> Samhället var patrimonialt i fråga om arv, patrilokalt i fråga om boende och patrilineärt i fråga om härstamning, kort sagt: män stod över kvinnor i samhällshierarkin.<sup>133</sup>

Jag har nu beskrivit kvinnans funktion inom ett ”normalt” äktenskap men i texten beskrivs hon med samma ord (זנה) som används om en prostituerad kvinna. Därför ska vi nu undersöka vilka konnotationer detta ord kan ha haft för de ursprungliga åhörarna.

### 3.2 זנה

Kvinnan i Hos 1-3 beskrivs med roten זנה som har att göra med prostitution eller ”promiskuitet”, både i förhållande till äktenskap mellan människor (där det alltid är kvinnan som är eller utför זנה) och i relationen mellan JHWH och Israels folk.<sup>134</sup> För utomäktenskapliga sexuella förbindelser finns två ord זנה och נאף, נאף beskriver en gift kvinna som är otrogen med en man som inte är hennes make.

När HB talar om en prostituerad är det, då liksom nu, en kvinna som erbjuder sexuella tjänster mot betalning. Den vanligaste termen för att beskriva en prostituerad kvinna är זונה.<sup>135</sup> Den prostituerade kvinnan var tolererad men inte vanärad, utstött men inte fredlös.<sup>136</sup> Hon kontrasteras ofta mot den gifta kvinnan, där gifta kvinnor är det ”normala” och זנה skiljer sig från

<sup>128</sup> Keefe, *Woman's Body and the Social Body*, 116-117.

<sup>129</sup> De olika definitionerna skiljer sig mellan olika kommentarer, anledningen till att inte kalla det för en patriarkal familj är att detta ger associationer till den moderna patriarkala kärnfamiljen, som är något annat. Betydelsen är i princip densamma för båda dessa definitioner, där en man: *baal* eller *ab* har ansvar för ett hushåll. Keefe, *Woman's Body and the Social Body*, 112.

<sup>130</sup> Med den mindre familje-enheten menar jag föräldrar och barn. Keefe, *Woman's Body and the Social Body*, 112.

<sup>131</sup> Keefe, *Woman's Body and the Social Body*, 113.

<sup>132</sup> Meyers, ”Household Religion”, 120.

<sup>133</sup> Yee, *Poor Banished Children of Eve*, 38.

<sup>134</sup> זנה används både som verb och nomina i Hosea 1-3.

<sup>135</sup> זנה particip av roten זנה.

<sup>136</sup> Bird, *Missing Persons and Mistaken Identities*, 199.

dem både genom klädsel och genom livsmiljö. En זְנָה rör sig ute på kvällar och nätter när gifta kvinnor befinner sig i hemmet, hon går längs med vägar, sitter på torg och bor i stadens utkanter där avfall dumpas. Hon, som kvinna, går fram till främmande män och hon får inte bära slöja för att männen, genom hennes klädsel, ska förstå hennes yrke.<sup>137</sup> Hon är den ”andra kvinnan” i det patriarkala samhället, mäns kontroll över kvinnors sexualitet (i synnerhet sina egna fruars) i ett patriarkalt samhälle leder till det paradoxala att männen efterfrågar tillgång till andra kvinnor som inte är kontrollerade av män. Även en gift kvinna kan beskrivas som en זְנָה, till skillnad från den som är prostituerad till yrket så gör den gifta kvinnans socio-legala status att otrohet blir ett brott. Som jag sa ovan kan en kvinna anklagad för otrohet i värsta fall straffas med döden genom stening.<sup>138</sup>

I Bibel 2000 översätts זְנָה תְּזַנֶּה med *borar*<sup>139</sup>, i RSV översätts det med *commit harlotry*. I de äldre översättningarna, t.ex. i KB 1917 är översättningen *trolös*, KJV säger *commit whoredom*. De flesta översättningarna både av 1:2a och 1:2b (utom 1917, men där verkar de sexuella konnotationerna uteslutas helt) pekar mot en professionell prostituerad kvinna, Bird frågar sig om זְנָה ska förstås på detta sätt även i hebreiskan.<sup>140</sup> Grundbetydelsen för זְנָה är ett sexuellt förhållande utanför det formella äktenskapet. En kvinna som beskrivs med participformen זְנָה tänks ha haft sexuellt umgänge med någon som hon inte har en formell förbundsrelation till. Men זְנָה kan även beskriva tillbedjan av andra gudar än JHWH<sup>141</sup> och utrikespolitiska avtal till andra folkslag som går emot JHWHs vilja.<sup>142</sup> Parallellt med זְנָה används ibland זָנָה, detta kan betyda otrohet av det mer allmänna slaget och är en vanligare benämning för avgudadyrkan och otillåtna politiska avtal.<sup>143</sup> זְנָה används endast om kvinnor<sup>144</sup>, eftersom det är kvinnans sexualitet som kontrolleras så är männens sexuella aktiviteter endast brottsliga om de inkräktar på en annan mans egendom, d.v.s. någons hustrus sexualitet.<sup>145</sup> Kvinnans oskuld eller fertilitet är alltså inte så viktigt i sig, utan det är ett medel för att säkra kontrollen av det biologiska faderskapet.<sup>146</sup> I berättelsen om Tamar i Gen 38 används זְנָה först som en beskrivning av hennes yrke (då Juda tror att hon är prostituerad) och sedan om hennes otrohet (då det framgår att hon ingår i sin

---

<sup>137</sup> Dock verkar detta inte alltid stämma, se Gen 38, där Juda trodde att Tamar var en prostituerad just för att hon var beslöjad. Bird, *Missing Persons and Mistaken Identities*, 200.

<sup>138</sup> Deut. 22:22, Lev. 20:10. Jfr. Joh 7:53-8:11. Bird, *Missing Persons and Mistaken Identities*, 205.

<sup>139</sup> Hos 1:2b.

<sup>140</sup> Bird, *Missing Persons and Mistaken Identities*, 220.

<sup>141</sup> Num 25:1, Hos 4:13-15, 9:1, Jer: 5:7.

<sup>142</sup> Erlandsson, ”זְנָה, zānāh”, TDOT, IV:100.

<sup>143</sup> Bird, *Missing Persons and Mistaken Identities*, 221.

<sup>144</sup> Män kan bete sig som, eller liknas vid, en זְנָה, men de är aldrig en זְנָה. Törnkvist, *The Use and Abuse of Female Sexual Imagery in the Book of Hosea*, 29.

<sup>145</sup> Bird, *Missing Persons and Mistaken Identities*, 222.

<sup>146</sup> Yee, "She Is Not My Wife and I Am Not Her Husband", 372.

svärfars hushåll).<sup>147</sup> Eftersom samma term kan användas för utomäktenskapliga sexuella förbindelser och en, till yrket, prostituerad kvinna råder det delade meningar kring hur vi ska förstå kvinnans civilstatus i Hosea 1-3.<sup>148</sup>

Översättningar som *hora* eller *sköka* pekar mot att kvinnan i Hosea skulle ha varit en ”vanlig” prostituerad, eller en tempelprostituerad. Detta, menar Yee, är inte fallet. Kvinnan är gift och otrogen vilket, som jag redogjorde för ovan, är ett brott, till skillnad från att vara prostituerad till yrket då man ”bara” var utstött i samhället men fortfarande hade vissa sociolegala rättigheter. Äktenskapet är därför en passande metafor för relationen mellan JHWH och folket och för att betona allvaret i avfallet, eftersom otrohet är ett allvarligt brott och straffbart med döden.<sup>149</sup> Bird menar att det faktum att det är **זנה** som används om kvinnan och inte **זנה**, visar att metaforen vill betona det promiskuösa handlandet och inte otrohet. Det är kvinnans åtrå och lättsinne som betonas och inte ett brutet förbund eller äktenskap.

Schön argumenterar för att kvinnan i Hos 2 inte var gift med profeten utan att hon var en prostituerad kvinna. En **זנה** är, enligt Schön, en kvinna som är motsatsen till **בעלת** (en gift kvinna i ett baal-hushåll, alltså: där en **בעל**, i bemärkelsen herre/man, är överst i hierarkin). En **זנה** är en obunden och oskyddad kvinna, men ändå sociolegal företrädare för dem som finns i hennes hushåll (t.ex. barn). En **זנה** kontrasteras mot en **בעלת** genom sin avsaknad av **בעל**, men också genom hennes obundenhet – man förväntar sig varken lojalitet eller exklusivitet av en **זנה**. Schön menar att det handlar om en prostituerad kvinna för att straffet inte stämmer överens med en **בעלת** som varit otrogen mot sin **בעל**. Det våld som riktar sig mot kvinnan ska därför inte förstås som ett straff för ett brott, det är inte ens accepterat av lagen. Schön menar att det aldrig sägs att det handlar om ett äktenskap i kapitel 2, det som andra tolkat som en skilsmäsoformel i 2:4 kan lika gärna handla om en dispyt och behöver inte handla om en juridisk formel. Det är framförallt: ”hon är inte min hustru [**אִשְׁתִּי**], och jag är inte hennes man [**אִישִׁי**]” som har tolkats som en skilsmäsoformel, vilket enligt Schön inte har några paralleller i övrig litteratur. Jag menar att det inte är ett sammanträffande att denna formulering återfinns i de äktenskapskontrakt som jag redogjort för tidigare. Det är en skilsmässa som beskrivs. Schön menar vidare att JHWH är en

<sup>147</sup> Bird, *Missing Persons and Mistaken Identities*, 223.

<sup>148</sup> Törnkvist föreslår att ordet från början ska ha syftat till en ”främmande” kvinna, en kvinna som inte levde med sin mans stam utan stannade hos sin faders stam, denna form av äktenskap fanns i nomadsamhällen (se t.ex. berättelsen om Simson i Dom. 14-15 och Gideon Dom 8:31). Hon kallar detta *patrilocal* och såhär ser hon på utvecklingen av roten *znh*: ”A wife who does not live with her husband is seen as a foreigner, the ‘other’, and perhaps she is defined as ‘a loose woman’. A foreigner is viewed with suspicion and a foreign/loose woman even more so. A woman living outside her husband’s family and control then becomes a ‘loose’ woman, and a single, foreign woman whose sexuality seems to be out of the control of her husband’s male family members is then, according to patriarchal definition, presumably a prostitute. Later redactors and readers who did not know about the patrilocal type of marriage, thus, according to common language practice, read ‘harlot’ for **זונה**.” Törnkvist, *The Use and Abuse of Female Sexual Imagery in the Book of Hosea*, 107.

<sup>149</sup> Yee, "She Is Not My Wife and I Am Not Her Husband", 371.

försmädd kavaljer i relation till Israel, han vill att Israels folk ska vara בעלת till hans בעל. Utanför denna relation är Israels folk oskyddade och det JHWH erbjuder dem är säkerhet och ordning.<sup>150</sup>

Hornsby menar att man stänger in kvinnan och ger all makt åt mannen när man talar om henne som gift. Hon är ju i själva verket en framgångsrik yrkeskvinna som har olika partners – men låter sig inte stävjas av någon. Hon väcker sådant begär att Hosea (JHWH) är beredd att försöka kontrollera henne genom grymhet, laglöshet och till och med förödmjuka sig själv för att få ha henne för sig själv.<sup>151</sup> Vidare menar hon att det inte bör betraktas som ett äktenskap eftersom:

[S]uch an interpretation presupposes that prostitute and prostitution are shameful and degrading. This reading reinforces the notion that accepting gifts from various persons in exchange for sex is something that should inspire murderous rage and that the object of this rage, the whore, is worthy of extreme punishment.<sup>152</sup>

Schön och Hornsby har olika infallsvinklar men samma svar. Om kvinnan är prostituerad och inte gift, kan man inte bygga på argumentet att straffet inte stämmer överens med lagen som Schön menar, då Hosea kanske inte ens kände till lagen. Man bör inte heller, om man vill göra en textnära tolkning, endast välja den tolkning som är mest tilltalande ur ett feministkritiskt perspektiv, som Hornsby gör. Det säger något om kvinnans identitet att hon beskrivs som en זונה och inte som en vanlig gift kvinna som är otrogen. Exakt vad hennes ”horande” består i har det funnits olika åsikter om, för om hon var gift med en man kan hon väl inte samtidigt vara prostituerad? För att undkomma detta problem har teorier om hennes inblandning i fertilitetsriter eller hennes roll som prostituerad i templet vuxit fram.

### 3.2.1 FERTILITETS RITER I ISRAEL?

Wolff driver denna tes i sin kommentar till Hosea: Varje ung kvinna i antika Israel genomgick en övergångsrit där de genom sexkulden säkrade kvinnans fertilitet i sitt kommande äktenskap.<sup>153</sup> Denna form av fertilitetsriter finns dokumenterad från andra kulturer.<sup>154</sup> Wolffs menar att kvinnan i Hos 1-3 bara gjorde som alla andra kvinnor i antika Israel. Det var en allmän företeelse Hosea motsatte sig och inte en specifik kvinnas promiskuösa leverne. Det ger också en förklaring

<sup>150</sup> S. Schön, *Adultery or Adulteration: No Marriage Between Israel and YHWH in the so called 'Prophetic Marital Metaphor' in Hosea 2 and its Ancient Innerbiblical Reception*. Opublicerat.

<sup>151</sup> T. J. Hornsby, "Israel Has Become a Worthless Thing": Re-Reading Gomer in Hosea 1-3," *Journal for the Study of the Old Testament* (1999): 115-128, i synnerhet 117.

<sup>152</sup> Hornsby, "Israel Has Become a Worthless Thing": Re-Reading Gomer in Hosea 1-3," 117.

<sup>153</sup> Wolff, *Hosea*, xxii.

<sup>154</sup> Även om den även där ibland står på ostadig grund. Se: Yee, "She Is Not My Wife and I Am Not Her Husband" 356.

till varför barnen kallas för ”barn av prostitution”<sup>155</sup> eftersom de är födda som direkt följd av kvinnans fertilitetsrit - hon har Baal att tacka för sina barn.<sup>156</sup> Det ger också en viss elegans åt (eller banalisering av) metaforen: Brottet som kvinnan beskrivs ha gjort är också bokstavligen det brott som Israels folk anklagas för (alltså: otillåten sexuell aktivitet).<sup>157</sup> Detta har dock motsagts av majoriteten (i min kännedom) kommentarer skrivna på senare tid.<sup>158</sup> En kanaaneisk sexkult representerar ett sätt att tänka om religionen som primitiv och vittnar om en förkärlek att förknippa kvinnors kultiska verksamhet med sex.<sup>159</sup> Det eleganta i metaforen faller också platt, om Hoseas kritik riktar sig mot en kanaaneisk sexkult, varför har han då lånat så många motiv från fertilitetsmyter?<sup>160</sup> Frymer-Kensky menar att sexkulten är en produkt av antika och moderna fantasier:

Ever since the beginnings of modern biblical scholarship, it has been assumed that Semitic religion was very sexy, that the temples “thronged with sacred prostitutes”, and that there was a widespread worship of a great mother-goddess in which sexual union at the sanctuary ensured fruitfulness.<sup>161</sup>

Gudinnan Ashera avbildas ofta med väldigt framträdande bröst och/eller könsorgan, detta har man tagit som bevis för att hon förknippats med en utpräglad sexkult. I israelitiska sammanhang avbildades hon oftast med framträdande bröst, vilka inte var förknippade med sex utan en pragmatisk syn där bröstet gav livsnödvändig näring åt barn.<sup>162</sup>

Mellan ytterligheterna finns en trolig kompromiss, det kan ha varit så att den kanaaneiska kulten innehöll fertilitetsriter, men det är mindre troligt att varje israelitisk kvinna tog del av denna som en initiationsrit. Det finns även frågor kring huruvida de kvinnor som faktiskt var involverade, skulle ha setts som prostituerade av sin omgivning.<sup>163</sup> Yee redogör för Oden, som hävdar att anklagelserna om prostitution i Hosea handlar om profetens försök att differentiera sitt samhälle mot ett annat (det kanaaneiska). Dessa anklagelser berättar i så fall mer om det samhälle

---

<sup>155</sup> Hos 1:2, min översättning.

<sup>156</sup> Wolff, *Hosea*, 15.

<sup>157</sup> Keefe, *Woman's Body and the Social Body*, 47.

<sup>158</sup> Se till exempel: Albertz, *A History of Israelite Religion*, 172.

<sup>159</sup> Yee, "She Is Not My Wife and I Am Not Her Husband", 355.

<sup>160</sup> Keefe, *Woman's Body and the Social Body*, 47.

<sup>161</sup> T. S. Frymer-Kensky, *In the Wake of the Goddesses: Women, Culture, and the Biblical Transformation of Pagan Myth* (New York: Free Press, 1992), 199.

<sup>162</sup> W. G. Dever, *Did God Have a Wife?: Archaeology and Folk Religion in Ancient Israel* (Grand Rapids: W.B. Eerdmans Pub. Co., 2005) 187.

<sup>163</sup> Yee, "She Is Not My Wife and I Am Not Her Husband", 356.

som profeten vill ha, än det samhälle han anklagar.<sup>164</sup> Profeten försöker skapa en gemensam identitet för folket, där tillbedjan till JHWH – och endast JHWH – är en viktig ingrediens.<sup>165</sup>

### 3.2.2 TEMPELPROSTITUTION?

Nästa alternativ, när vi nu är inne på kanaaneernas missförstådda ”lössläppta” moral, är att Gomer ska ha varit en prostituerad som var anställd vid kulten – en tempelprostituerad. Även denna tes står på samma lösa grund som de sexuella fertilitetsriterna, det finns inte (vid tiden för Hoseas levnad) några bevis för att en sådan tradition ska ha funnits, varken i Israel eller omkringliggande kulturer.<sup>166</sup> Det är när roten  $\text{קדש}$  (*belig, helgad, avskiljd*) blir  $\text{קדש}$  (m.) och  $\text{קדשה}$  (f.) och syftar till personer anställda vid kulten, som man antagit att det handlar om tempelprostitution. Under kung Josias tid fanns det hus avsatta för  $\text{קדשים}$  (pl.) där de vävde tyger åt Ashera<sup>167</sup>, i andra texter fördöms de tillsammans med stenstoder och avgudabilder men deras roll specificeras inte.<sup>168</sup> Dessa  $\text{קדשים}$  verkar alltså förknippas med Ashera-kulten. De har förknippats med prostitution på grund av följande texter: Gen 38:20-23, Deut 23:17-18 och Hos 4:13-14. I dessa texter förekommer  $\text{קדשה}$  tillsammans med  $\text{זנה}$  som ju är det vanliga ordet för en prostituerad kvinna. I Gen 38 förekommer det i berättelsen om Tamar som klär ut sig till  $\text{זנה}$ , men sedan när Juda letar efter henne, frågar han efter en  $\text{קדשה}$ . Detta, menar Keefe, kan indikera att  $\text{זנה}$  och  $\text{קדשה}$  användes synonymt. Detta eftersom otillbörlig tillbedjan beskrevs med ordet  $\text{זנה}$  och att  $\text{קדשה}$  då användes nedsättande på grund av dess koppling till Ashera-kulten.<sup>169</sup> Båda orden syftar på någon som är avskiljd från samhället, antingen som personal vid kulten eller som prostituerad. Hos 4:13-14 har vanligen tagits som bevis för att tempelprostitution existerade under Hoseas tid:

Uppe på bergen offerar de, och på höjderna tänder de offereld under ekar och popplar och terebinter, som ger så skön skugga. Så blir era döttrar horor, så begår era svärdöttrar äktenskapsbrott. Jag vill inte straffa era döttrar för att de horar eller era svärdöttrar för deras äktenskapsbrott, när männen drar sig undan [יִכְרְדוּן] med horor [הַזֹּנוֹת] och offerar bland tempelflickor [הַקְּדוֹשׁוֹת]. Ett folk utan insikt går det illa.

<sup>164</sup> Yee, "She Is Not My Wife and I Am Not Her Husband", 356.

<sup>165</sup> Yee, "She Is Not My Wife and I Am Not Her Husband", 357.

<sup>166</sup> Keefe, *Woman's Body and the Social Body*, 54. För diskussion om texter från Ugarit och *hieros gamos* se: M. S. Smith, *The Rituals and Myths of the Feast of the Goodly Gods of KTU/CAT 1.23: Royal Constructions of Opposition, Intersection, Integration, and Domination* (Leiden; Boston: Brill, 2006), 127-143.

<sup>167</sup> 2 Kung 23:7.

<sup>168</sup> 1 Kung 15:11, 22:47. Keefe, *Woman's Body and the Social Body*, 55.

<sup>169</sup> Keefe, *Woman's Body and the Social Body*, 55.



Keefe föreslår följande läsning: פָּרַד (här översatt med ”drar sig undan”) kan syfta till uppdelandet<sup>170</sup> av slaktoffret mellan de som är närvarande vid offerritualen. Köttet kokas och delas mellan prästen och de som offerar. I så fall kan översättningen bli att ”männerna delar med horor”, men varför skulle männen dela köttet med prostituerade? Här menar Keefe att Hosea, i enlighet med hennes tolkning av Hos 1-3, använder den pejorativa termen הַזִּנוֹת om prästerna och alltså delar köttet med dem. Likaså syftar הַקְּדֻשׁוֹת inte till tempelprostituerade, utan till präster som i Hoseas mening förleder folket.<sup>171</sup>

Både teorierna om sexuella fertilitetsriter och tempelprostitution kommer till stor del från historikern Herodotus som är känd för att vara en opålitlig källa. Anledningen till att forskare har varit snabba att acceptera denna tes, menar Keefe, beror på en vilja att upphöja den egna traditionen mot något annat, Kanaan och dess förmodade förkärlek för sexuella riter är antitesen till Israels religions förmodade renhet.<sup>172</sup> I fråga om שְׂדֵדָה nämns både en feminin och en maskulin form i Deut 23:17-18 men den manliga formen har oftast förklarats som homosexualitet (manliga homosexuella prostituerade). Det är alltså inte den maskulina heterosexuella sexualiteten som får vara antites till Israels renhet. Kvinnans kropp får representera ”den andre” mot den normativa israelitiska religionen.<sup>173</sup>

### 3.3 DELSLUTSATS

I detta skede behöver vi samla de argument som hittills framkommit i fråga om kvinnans identitet. Detta för att se om vi har ett svar på den första frågan: Vem är kvinnan? Är hon gift eller prostituerad? Den första frågan vi behöver svara på är om det är samma kvinna i hela metaforen.

Om vi återvänder till textanalysens sista del där uppdraget återigen presenteras, kan vi nu välja den troligaste tolkningen. Antingen är Hos 3:1-3 en upprepning av det inledande uppdraget, profeten har alltså ännu inte fullföljt det som presenteras i kapitel 1. I så fall verkar det som om han betalar för en prostituerad som nu ska komma och bo med honom. Om vi ser detta som ett andra uppdrag kan vi fråga oss om JHWH ber profeten att återförenas med sin första fru, eller om han ska hitta en ny hustru med samma promiskuösa läggning. Jag menar att det är troligast att det handlar om en och samma kvinna, att JHWH presenterar uppdraget i kapitel 1, sedan kommer en utdragen förklaring i kapitel 2. Det händer inte någonting i kapitel 2 utom hot och anklagelser, förutom symbolhandlingarna i kapitel 1 har ännu inget skett. Kapitel 3 återger

---

<sup>170</sup> *Pi'el* impf. kan även översättas ”separate” enligt: Holladay, *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon*, 297.

<sup>171</sup> Keefe, *Woman's Body and the Social Body*, 102.

<sup>172</sup> Keefe, *Woman's Body and the Social Body*, 57.

<sup>173</sup> Keefe, *Woman's Body and the Social Body*, 61-62.

uppdraget en gång till och det är nu mannen betalar brudpris (eller priset för den prostituerade). Texten är inte helt konsekvent eller uppbyggd för att vara biografisk, det är poesi vars mål är att vara retoriskt övertygande. Kapitel 1 och kapitel 3 blir då ramen runt anklagelserna i kapitel 2.

Nästa fråga rör om hon var gift eller prostituerad, detta har inget enkelt svar, kvinnans identitet är fortfarande inte helt tydlig. Var kvinnan gift och otrogen, eller prostituerad? Hur mycket av texten kan man tolka bokstavligt? När man fokuserar endast på bildledet får kvinnans identitet stor betydelse för tolkningen av texten. Feministkritiker vill ge kvinnan upprättelse och läsa mot retoriken i texten, detta gör att man ibland ser förbi texten i sin iver att upprätta. Jag tror att för mycket kraft läggs på att tänka på kapitel 1-3 som en konsekvent enhet, oavsett vilket av de båda alternativen vi väljer så kommer vi få problem längs vägen. Om hon var gift:

- Varför beskrivs lönen för hennes prostitution?
- Varför används נון och inte חן?

Tyvär försvinner inte alla problem om vi antar att hon var prostituerad:

- Vad gör vi med skilsmäsoformeln i 2.4 och kapitel ett som beskriver hur profeten ”tog” Gomer bat Divlajim?
- Varför hävdar JHWH att han försett kvinnan med mat och kläder i enlighet med en makes uppgift?

Det vi kan utesluta, med relativt stor säkerhet, i detta skede är att hon var tempelprostituerad eller involverad i sexuella fertilitetsriter.

Tre gånger i texten hörs kvinnans röst, om än genom JHWH, i 2:7 säger hon: ”Jag vill följa mina älskare, som ger mig mitt bröd och mitt vatten, min ull och mitt lin, min olja och mitt vin.” I 2:9: ”Jag återvänder till min förste man, jag hade det bättre då än nu.” Och slutligen i 2:14: ”Detta är lönen för min prostitution som mina älskare gett till mig”.<sup>174</sup> Om vi lyssnar på ”hennes” röst i texten är det en orädd och företagssam kvinna som hörs, det verkar dessutom som om dessa verser beskriver en prostituerad yrkeskvinna. Mest av allt ger den oss JHWHs version av saken, endast i kapitel tre talar profeten i första person.

Kontentan blir återigen att texten inte strävar efter att vara konsekvent, hon beskrivs som prostituerad för att beskriva det skamliga i hennes beteende. Kvinnan i Hos 1-3 fördöms som זונה på grund av hennes promiskuösa beteende, detta är inte beroende av om hon var prostituerad eller inte. Det faktum att även barnen beskrivs med samma ord pekar mot att det handlar om en läggning snarare än ett yrke. Att det är en läggning gör också att det är åtrå och lättsinne som är

---

<sup>174</sup> Egen översättning.

brottet snarare än otrohet, kvinnans civilstatus är mindre viktig. Hon och barnen är rekvisita i metaforen och fokus ligger inte på biografisk information utan på retorik. Texten vill alltså inte vara biografisk utan symboler och metaforer används av specifika anledningar för att visa på Israels bortfall från JHWH. Kvinnans domän och hennes sexualitet är det välkända bildledet som används för att förklara det mindre kända sakledet.

### 3.4 FEMINIST-KRITISKA PERSPEKTIV

Om vi för en stund lämnar diskrepansen i texten och fokuserar på vilken tolkning som kan ge upprättelse åt kvinnan är inte heller detta helt oproblematiskt. Frågan blir vilka konsekvenser de olika frågorna får för tolkningen av texten. Weems menar att kvinnan är en misshandlad kvinna som har mycket gemensamt med kvinnor i destruktiva förhållanden. Hon talar om en förtryckt och misshandlad kvinna, men även om JHWHs vilja till försoning och upprättelse i den nya relationen.<sup>175</sup> Törnkvist menar att straffen som kvinnan utsätts för överensstämmer med de straff som kunde äga rum vid otrohet, straffet mot kvinnan gör att den manligen guden (som make till kvinnan) försonas med hennes älskare. Den patriarkala solidariteten gör att männen kan gå samman för att straffa och återställa ordningen i familjen och samhället.<sup>176</sup>

Exum, Sherwood, Schön och Hornsby talar om kvinnan som en yrkeskvinna. Hon var prostituerad och JHWH/profeten är den sårade ”kunden” som vill kontrollera henne och göra henne till sin. Men kvinnan låter sig inte kontrolleras, inte ens när hon hotas till döden. Istället för det passiva offret i Weems tolkning är kvinnan som prostituerad en stark och fri kvinna, om än kanske i en något romantiserad bild för det var förmodligen inte enkelt att vara så marginaliserad som prostituerade var (och är). Dock kan vi se spår av denna förmodade frihet i mesopotamisk vishetslitteratur:

Do not marry a prostitute whose husbands are legion,  
a temple harlot, who is dedicated to a god,  
a courtesan, whose favors are many.  
In trouble she will not support you,  
in your dispute she will be a mocker;  
there is no reverence or submissiveness with her.  
Even if she dominate [*sic.*] your house, get her out.  
For she has directed her attention elsewhere.<sup>177</sup>

Men som Törnkvist skriver, så är våldtäkt, hustrumisshandel och prostitution grenar på samma träd:

---

<sup>175</sup> Weems, *Battered love*, 113-115.

<sup>176</sup> Törnkvist, *The Use and Abuse of Female Sexual Imagery in the Book of Hosea*, 81-82.

<sup>177</sup> “Counsels of wisdom” rad 72-80. Ej sedd. Hämtad ur: Kamionkowski, *Gender Reversal and Cosmic Chaos*, 82.

Whether we try to reconstruct and define the social phenomenon of prostitution from ancient texts or current material, the phenomenon of prostitution itself is a clear case of discrimination of women. Prostitution mirrors society, which demands women's bodies to satisfy the needs of men.<sup>178</sup>

JHWH/profeten framstår i vilket fall som en besatt och förälskad man, som ömsom försöker förföra med löften och ömsom hotar med död och förnedring. Vi är nu långt ifrån bilden av Hosea som "Kärleksprofeten", snarare en irrationell och emotionell person som handlar i desperation. Det är handlingar av en person som insett att han inte kan tvinga kvinnan att stanna eller vända tillbaka av emotionella anledningar och därför stänger han in henne, rent fysiskt (2:8, 3:3).<sup>179</sup> Det faktum att kvinnan har lämnat sin man för någon annan implicerar att mannen/JHWH har svagheter precis som kvinnan. Från kvinnans perspektiv fick hon inte vad hon ville av mannen/JHWH utan vände sig till andra som tillgodosåg hennes behov. Från hennes synvinkel var JHWH inte bättre än Baal.<sup>180</sup> Hon verkar inte vara beroende av JHWH, hon fixar sin mat på annat håll, hon får barn utan hans hjälp.<sup>181</sup> Vi kan även skymta JHWHs ambivalens i texten, den är full av hot som sedan tas tillbaka eller vänds till något positivt. Kvinnan erbjuds visserligen en nystart i kapitel tre, men till vilket pris? Profeten köper henne, för samma pris som för en slav, stänger in henne, och får henne att leva i celibat.

Goldingay försöker sig på en postfeministisk och *masculist interpretation* av Hosea 1-3 och Genesis 1-4. Det postfeministiska menar han innebär att han har tagit lärdom av den feministkritiska rörelsen och han vill nu prova sina vingar, eftersom han är en medveten man. Jag tycker inte att han har tagit lärdom av feministkritisk exeges, i alla fall inte de fallgropar som man riskerar hamna i. Han framställer "mannen enligt Bibeln" som en person med aggressiva tendenser, en man med makt och auktoritet och en man som inte är hel utan att kompletteras av en kvinna. Jag kan gå med på att Bibeln stundom proträtterar män på detta sätt, kanske till och med ganska ofta, men jag kan ställa mig frågande till att man i postfeministisk anda vill lyfta fram denna heteronormativa bild av mannen och dessutom generaliserande tala om alla män idag. Han talar om Hoseas aggressiva tendenser som något som finns naturligt hos män, att svartsjuka tar sig sådana uttryck och att den manliga profeten tänker sig Gud i en "vanlig" mans "skor" med en "vanlig" mans instinkter. "The potential for joy makes a man want to reach out as Hosea does, the potential for pain and rejection makes him want to lash out, an instinct just under the surface

---

<sup>178</sup> Törnkvist, *The Use and Abuse of Female Sexual Imagery in the Book of Hosea*, 29.

<sup>179</sup> Sherwood, *The Prostitute and the Prophet*, 223.

<sup>180</sup> Ibid.

<sup>181</sup> Y. Sherwood "Boxing Gomer" i *A Feminist Companion to The Latter Prophets*, 120.

in chs. 2 and 3”.<sup>182</sup> Problemet (eller räddningen) med hans tolkning är att han inte ser texten som särskilt våldsam. Han är medveten om att texten är formad av ”mänskliga” män som beskriver JHWH i dessa ”mänskliga” termer. Han menar att JHWH inte är en sexuell varelse, men att han ändå beskrivs som det i texten. På samma sätt är JHWH inte en våldsam Gud, men han porträtteras som det i någon slags abstrakt mening. Män behöver kontroll och JHWHs våldsamma tendenser (som endast är fiktiva) ger dem illusionen om att det finns någon annan som har kontroll.<sup>183</sup> Vi är inte långt ifrån bilden av Hosea som ”kärleksprofeten” här och enligt min uppfattning är Goldingay inte ”post” någonting, han följer den androcentriska tolkningstradition som varit dominant under lång tid. Oavsett om man talar om feminism eller maskulism så är de framträdande motiven i texten makt och förtryck och även om man hävdar att detta förtryck kommer ur kärlek så ursäktar det varken fysiskt eller psykiskt våld.

Det börjar kännas som ett moment 22 av ”å ena sidan” och ”å andra sidan”-argument i den feministiska djungeln. Kvinnan som gift blir ett passivt offer för patriarkal dominans, kvinnan som prostituerad blir ett, något mindre passivt, men ändå ett offer för en patriarkal dominans. Som Törnkvist hävdar ovan är de alla grenar på samma träd. En ansvarsfull tolkning av Hosea 1-3 måste, enligt mig, åtminstone uppmärksamma det problematiska och destruktiva beteendet i texten. Ett sätt att göra detta är genom att tala om ”profetisk pornografi”.<sup>184</sup> Jag har tänkt att texten handlar mindre om sex och pornografi och mer om makt och dominans, aspekter som man snarare kan förknippa med våldtäkt och hederskultur. Men Setel definierar pornografi genom att tala om en objektifiering av kvinnokroppen som bekräftar en patriarkal makt och dominans.<sup>185</sup> Hon talar om tre karaktärsdrag i pornografi:

- Kvinnans sexualitet ses som negativ – mot en manlig neutral eller positiv standard.
- Kvinnor förnedras offentligt.
- Kvinnors sexualitet porträtteras som ett objekt för män att äga och kontrollera. Till exempel: Bilden av kvinnan som naturen som mannen erövrar och dominerar.<sup>186</sup>

Med hjälp av textanalysens slutsatser kan vi se att de tre karaktärsdragen för profetisk pornografi passar in på texten. Kvinnans sexualitet ses som negativ i många avseenden, det är hennes brott, men också genom att t.ex. beskriva hennes sköte som dårskap. Tre gånger kläs

---

<sup>182</sup> J. Goldingay, ”Hosea 1-3, Genesis 1-4 and Masculist Interpretation” i *A Feminist Companion to The Latter Prophets*, 165.

<sup>183</sup> Goldingay, ”Hosea 1-3, Genesis 1-4 and Masculist Interpretation”, 168.

<sup>184</sup> Se: A. Brenner ”On Prophetic Propaganda and the Politics of ‘Love’: The Case of Jeremiah”, 256-257 och F. van Dijk-Hemmes ”The Metaphorisation of Woman in Prophetic Speech: An Analysis of Ezekiel 23”, 244-255 i *A Feminist Companion to The Latter Prophets*. Se även: T.D. Setel, ”Prophets and Pornography: Female Sexual Imagery in Hosea” i *Feminist Interpretation of the Bible* (ed. L. M. Russell, Oxford: Blackwell, 1985), 86-95.

<sup>185</sup> Setel, ”Prophets and Pornography”, 87.

<sup>186</sup> Ibid.

kvinnan av naken och förnedras offentligt. De sexuella anspelningarna återkommer genom hela texten och kan inte ha undgått den samtida publiken. Idén om JHWHs asexualitet går inte att finna i denna text, även om hans sexualitet framstår som något hämtat ur ”50 Shades of Grey”. Men det är ändå han som är normen och kvinnan som fördöms. När JHWH fördömer kvinnans jagande efter sina älskare, är det till slut han själv som förför och vill vara kvinnans älskare i öknen.<sup>187</sup> I det nya förbundet vill maken kontrollera hennes sexualitet, inte minst genom att tvinga henne att leva i celibat.

Det pornografiska språket fyller två funktioner menar Van Dijk-Hemmes, dels att få uppmärksamhet genom att provocera och/eller locka, den andra är att få åhörarna att skämmas.<sup>188</sup> Setel kopplar detta till den monarkiska tidens utveckling av prästernas roll, samt det komplexa systemet för renhet och orenhet. Även om makten över liv och död tillhörde JHWH så hade kvinnor en del av makten genom sin reproduktiva funktion och sin fertilitet. I renhetslagarna vill man dra en klar gräns mellan det gudomliga och det mänskliga, därför menar Setel att de aspekter hos kvinnor som förknippats med reproduktion, livgivande och sexualitet blev tabu och klassat som orent.<sup>189</sup> Kvinnan förnedras genom att kläs av naken tre gånger, en av dessa ska hon stå framför sina älskare. Vi har även redan sett hur kvinnan förknippas med landet, särskilt i den uppseendeväckande versen där sonen Jisreel plötsligt blir en kvinna som ska insemineras av JHWH. JHWHs sexualitet och våldsamma tendenser ifrågasätts inte av texten, tvärt om, retoriken i texten vill att vi ska stå på profetens/JHWHs sida<sup>190</sup> och fördömma kvinnan. Brenner menar att det finns två sätt att förhålla sig till texten: a) att identifiera sig med den manliga profeten, eller b) att motstå denna religiösa pornografi. Abma håller inte med om denna absoluta syn, utan menar att det finns andra motiv som är värda att ta upp. Man kan inte förvänta sig att dessa texter ska förmedla feministiska värden, eller fördöma dem för att de inte gör det.<sup>191</sup> Jag är benägen att hålla med Abma, Brenners synsätt ger illusionen att texten bara uppehåller sig kring könsroller, att så inte är fallet kommer vi se i nästa del av denna uppsats. Men jag tror också att Abma har tagit citatet ur sitt sammanhang och att Brenner menar att vi måste motstå den patriarkala världsbilden i texten. Vi har alla (?) socialiserats in i tanken att det är det rätta sättet att se på världen och det kräver en del motståndskraft att inte ge efter för retoriken i Hos 1-3, att se förbi de strukturer som vi kanske inte ens är medvetna om själva. Att vara medveten om detta gör ju inte att man bara måste uppehålla sig vid könsroller, snarare att man är en, så kallad,

---

<sup>187</sup> Sherwood, *The Prostitute and the Prophet*, 235.

<sup>188</sup> Brenner, ”On Prophetic Propaganda and the Politics of ‘Love’”, 260.

<sup>189</sup> Setel, ”Prophets and Pornography”, 89.

<sup>190</sup> En snabbtitt på receptionshistorien bekräftar detta faktum. Hosea har framställts som ”kärleksprofeten”, en föregångare till Kristus o.s.v.

<sup>191</sup> Abma, *Bonds of Love*, 30-31.

misstänksam läsare (*suspicious reader*). Samma sak gäller såklart för alla förtryckande system och som feministkritiker får man vara extra noga med att inte hamna i den andra fällan och göra män till ”den andre” mot kvinnonormen.

Vi kommer inte ifrån att texten producerats i ett patriarkalt samhälle. De som tror att man löser detta genom att glorifiera prostitution skrapar bara på ytan. För att uppmärksamma detta problem kanske en lösning är att tala om religiös pornografi, även om detta är ett något problematiskt och anakronistiskt sätt att tala om bibeltexter. Det finns, i min mening, bättre sätt att uppmärksamma de maktstrukturer som texten förmedlar, detta kommer jag återkomma till i ”Del IV”. Innan dess ska vi titta på textens sakled och vad det egentligen är som kvinnan gestaltar med sitt lättsinne.

---

## DEL III

### 5. VAD SYMBOLISERAR KVINNAN?

Metaforen i Hos 1-3 handlar inte bara om könsroller. Det genussystem som var rådande var del av den samhällspolitiska kontexten. Genom att vända blicken från bildledet till sakledet kan ytterligare perspektiv träda fram. 700-talets Israel var ett samhälle i förändring. Där det finns förändring finns det också ofta motstånd, därför ska vi nu analysera texten så vi kan förstå Hoseas protester utifrån den sociopolitiska och religiösa kontexten. I analysen av bildledet har det framkommit att kvinnan har en komplicerad relation till mannen och undersökningen av sakledet kommer visa, att inte heller relationen mellan Israels folk och JHWH var oproblematisk. Jag kommer här försöka svara på frågan: Vad symboliserar kvinnan? Jag argumenterar för att det handlar om det styrande skiktet i Israel och inte folket som helhet.

#### 5.1 MONOTEISMEN OCH FÖRBUNDSTANKEN

Ett äktenskap var ett juridiskt avtal mellan två parter och även om det i antika Främre orienten inte var jämlikt så förutsatte det ömsesidig trohet och tillit. Förbundet mellan JHWH och Israels folk liknas ofta vid nära familjerelationer såsom förälder och barn, eller man och hustru. Därför kanske man också tar för givet att det är förbundstanken som avses då JHWH och Israels folks relation liknas vid en familjär sådan. Detta är, enligt mig, inte självklart i fråga om Hos 1-3. Vi ska nu se varför jag menar att Hos 1-3 inte förutsätter en tidigare känd, exklusiv relation mellan Israel och JHWH.

Hosea har mycket gemensamt med sin föregångare Elia som var aktiv ca 100 år innan Hosea. Elia och Hosea lägger även, med sin kritik mot avgudadyrkan, grunden till exiltidens radikala

monoteism. I de båda profeternas fall kan man förmoda att de representerade en ganska liten skara människors åsikter.<sup>192</sup> Elia och Hosea driver frågan om JHWHs särställning bland de andra gudarna. Det är bland annat JHWHs förmåga att ge landskapet grönska som betonas av både Elia och Hosea.<sup>193</sup> Både Elia och Hosea lägger stort fokus vid Exodus-berättelsen. Befrielsen ur slaveriet i Egypten och deras kamp mot en förtryckande överhet är jämförbar med profeternas kritik mot de mäktiga stater som Israel betalade tribut till. Det verkar inte som om Hosea känner till Exodus-berättelsen så som den finns nedskrivna. Han nämner till exempel ingenting om folkets knorrande i öknen eller dekalogen<sup>194</sup>, utan han porträtterar tiden i öknen delvis som ett ideal, då JHWH allierade sig med Israels folk. I Hos 11:3-4 liknas JHWH vid en förälder som ger näring åt sitt barn, som sedermera vänt sig bort från JHWH och offerar åt andra gudar:

Ändå var det jag som lärde Efraim gå och jag som tog dem i mina armar, men de förstod inte att jag botade dem. Med trofasthetens band drog jag dem, med kärlekens rep. Jag var som den som lyfter upp ett barn till kinden. Jag böjde mig ner och gav dem att äta.<sup>195</sup>

Bland annat denna tanke kan ha lagt grunden till förbundsteologin, där JHWH går in som en rättvis förbundspart istället för det förtryckande Assyrien eller Babylonien.<sup>196</sup> Elias och Hoseas monolatri-ivrande kan förklaras bland annat genom att se på samhällssituationen, den utrikespolitiska situationen och den diplomatiska synkretismen kommer jag tala om nedan.<sup>197</sup> I hela regionen kan man under den sena bronsåldern se hur den gudomliga makten centraliseras till en gudom. De nationella gudomarna blev allt viktigare i området, den med högst rang bland gudarna tillskrevs mer och mer makt.<sup>198</sup>

I Hosea förekommer ordet ברית fem gånger, i två av dessa texter handlar det inte om en relation mellan Israel och JHWH, utan om fördrag med Egypten och Assyrien. I Hos 2:20 talas det om ett framtida fredsförbund som JHWH ska skapa mellan djur och människor. Detta är alltså inte Sinaiförbundet utan ett universellt förbund för alla levande varelser. Två texter i Hosea är fortfarande aktuella när vi talar om den deuteronomistiska förbundstanken: 6:7 och 8:1. Hos 6:7 talar om ett brutet förbund ”i Adam” och i 8:1 har folket inte bara brutit förbundet utan även

---

<sup>192</sup> Yee, "She Is Not My Wife and I Am Not Her Husband", 361.

<sup>193</sup> I 1 Kung 18 tävlar Elia med Baalsprofeterna och JHWH sänder först eld, sedan regn. Se även Hos 6:3 och 10:12. Yee, "She Is Not My Wife and I Am Not Her Husband", 361-362.

<sup>194</sup> I hans ihärdiga kritiserande av bilder borde han, om han känt till dekalogen, ha hänvisat till första budet och bildförbudet. Exod 20:4 och Exod 32:7-10. Albertz, *A History of Israelite Religion*, 64.

<sup>195</sup> Hos 11:3-4. Bibel 2000.

<sup>196</sup> Yee, "She Is Not My Wife and I Am Not Her Husband", 365.

<sup>197</sup> Albertz, *A History of Israelite Religion*, 64.

<sup>198</sup> Om det i Israel var JHWH var det t.ex. i Moab: Chemosh, i Ammon: Milkom, i Edom: Quas, i Tyros: Melkart etc. Keefe, *Woman's Body and the Social Body*, 82.



satt sig upp mot JHWHs lag (תּוֹרָתִי).<sup>199</sup> Diskussionen handlar inte så mycket om ifall texterna hänvisar till ett förbund mellan Israel och JHWH, för de verkar gå helt i linje med deuteronomisternas förbundstanke, utan huruvida de är ett senare tillägg eller inte. Dateringsproblematiken hör ihop med de olika synpunkter som finns angående starten av den deuteronomistiska rörelsen. Antingen tänker man sig att 6:7 och 8:1 inte är tillägg och att Hosea först myntade bilden av ett förbund mellan JHWH och Israels folk, inspirerad av de formuleringar som förekom i vasall-fördrag med andra länder. Detta ska i så fall ha inspirerat den deuteronomistiska strömningen som vidarearbetade tanken.

The notion of a *be'rit* between Yahweh and Israel may have suggested itself to him as an alternative to his more familiar 'marriage metaphor', so that both metaphors are employed to signal that solemn commitment of Yahweh to Israel and of Israel to Yahweh which Israel's infidelity and treachery betrayed.<sup>200</sup>

En annan åsikt är att verserna är senare tillägg som redigerats in av deuteronomisterna, där dateringen varierar från 600-t till 400-t f.v.t. Denna diskussion är alltför lång för att redogöra för i detalj. Det som är mest relevant för mig är att en relation mellan JHWH och Israel existerade och att tanken om en exklusiv relation kanske redan fanns, eller kanske introducerades av Hosea. Eftersom ordet förbund för med sig associationer och definitionssvårigheter, kommer jag att försöka använda ordet "relation" för att tala om Israel och JHWH.

Ytterligare en tanke är viktig att klargöra: Även förbundet är en metafor för relationen mellan JHWH och Israels folk. Jag kan anknyta till Nicholsons tanke ovan, att förbundstanken låg nära till hands på grund av äktenskapsmetaforen. Här kan man kanske spekulera i Lakoff och Johnsons teori om en död metafor. Om äktenskapet som metafor hade blivit så bekant för åhörarna att den inte längre inbjöd till eftertanke, behövdes bilden av ett förbund för att väcka intresse. Eller för all del tvärt om: att förbundet var först och äktenskapsmetaforen kom senare. Men detta kräver att antingen förbundstanken eller äktenskapsmetaforen var så välkända för Hoseas publik, att han måste ta till något nytt. Med tanke på att det inte verkar ha funnits en exklusiv relation mellan JHWH och folket vid den här tiden, kan man fråga sig hur bekant denna åsikt var för människor i allmänhet. Det innebär även ytterligare problematik i fråga om datering så låter jag denna spekulering vara för stunden.

Under lång tid har den bibliska historiebeteckningen tagits för att vara mer eller mindre bokstavig, där en monoteistisk religion som formades i och med Sinai-förbundet (som daterats före den monarkiska tiden) har varit en vanlig syn. Niehr talar om ett paradigmskifte i denna

---

<sup>199</sup> Keefe, *Woman's Body and the Social Body*, 107-108.

<sup>200</sup> E. W. Nicholson, *God and His People: Covenant and Theology in the Old Testament* (Oxford, New York: Clarendon Press ; Oxford University Press, 1986), 187.

fråga. Exodus-berättelsens historicitet ifrågasätts och Niehr m.fl. menar att Israels folk inte alls invandrade till Kanaans land, utan att gruppen växte fram inom Kanaan.<sup>201</sup> Den starka distinktion som bibelförfattarna gör mellan Israel och Kanaan är ett försök till att bygga identitet som en grupp inom det större samhället. Kanaaneer beskrivs som ”den andre” för att kontrastera Israels folk. Så, om Kanaan är antitesen till Israel, så är även Israel en produkt av författarna i rollen som Kanaans positiva motpart.<sup>202</sup> Verkligheten kanske inte var så kontrastfylld som vissa bibelberättelser vill hävda, detta syns i synnerhet gällande uppfattningen om den kanaaneiska religionen som präglad av primitiva fertilitetsriter.<sup>203</sup> Den israelitiska religionen är inte importerad utifrån, utan den växte fram tillsammans med – och mot – västsemitiska religioner, därför, menar Niehr, bör man tala om israelitisk religion som lokala varianter av kanaaneisk religion.<sup>204</sup>

[T]he biblical texts themselves attest to a religious concern with agricultural and human fertility as being very much part of Israelite life and religion, as it was in Mesopotamia, Canaan and Egypt.<sup>205</sup>

Under exilen var Israels folks identitet i gungning, kanske var den till och med på väg att suddas ut eller assimileras i mötet med andra religioner. Under denna tid uppkom behovet av att skriva sin gemensamma (om än delvis fabricerade) historia. De fåfänga avgudarna fördöms, och faran i att låta sig lockas av andra kulturer, JHWH som den enda guden liksom Israels utvaldhet understryks.<sup>206</sup> Dock var den muntliga Exodus-traditionen viktig tidigare än exilen, t.ex. för Hosea och det var troligen från denna tradition som monolatritanken uppstod.<sup>207</sup> Exakt hur Exodus-berättelsen traderats är en svårknäckt nöt och traditionens ursprung och dess historicitet är en alltför stor diskussion för denna text.

Förmodligen var det så att Hosea var del av en rörelse som förespråkade monolatri, men är tveksamt om detta var en allmänt erkänd hållning under den monarkiska tiden (mer om detta nedan). Själva kärnan i förbundstanken är exklusivitet – en Gud och ett Folk. Utan en förutsatt exklusiv relation blir förbundstanken, som bakgrund till metaforen i Hos 1-3, anakronistisk. Det kan tänkas att Hoseas och hans anhängare, som kanske präglats av Elia men främst av Exodusberättelsen, var före sin tid och introducerade denna tanke som sedan utvecklades av den deuteronomistiska rörelsen.

---

<sup>201</sup> H. Niehr, ”Israelite’ Religion and ’Canaanite’ Religion” i *Religious Diversity in Ancient Israel and Judah*, 25.

<sup>202</sup> Niehr, ”Israelite’ Religion and ’Canaanite’ Religion”, 26.

<sup>203</sup> Keefe, *Woman's Body and the Social Body*, 74.

<sup>204</sup> Niehr, ”Israelite’ Religion and ’Canaanite’ Religion”, 27.

<sup>205</sup> Keefe, *Woman's Body and the Social Body*, 74.

<sup>206</sup> Keefe, *Woman's Body and the Social Body*, 69.

<sup>207</sup> Yee, "She Is Not My Wife and I Am Not Her Husband", 374.

## 5.2 AVGUDADYRKAN

Om tanken på förbundet inte var lika utbredd som man tidigare trott, måste man också omvärdera sin syn på avgudadyrkan under Hoseas tid. För att avgudadyrkan ska existera, måste det finnas en förväntan om en mer eller mindre exklusiv relation mellan gudomen och en grupp människor. Det är först när individer från, eller gruppen som helhet, bryter mot en sådan förväntan genom att tillbe på ”fel” sätt som avgudadyrkan blir aktuellt. Om det inte finns några normer eller regler som reglerar kulten till en viss gudom, finns det inte heller något att bryta. Bibeln liknar ofta avgudadyrkan vid antropomorfa, brutna – men nära – relationer. Äktenskapsmetaforen är rotmetaforen för avgudadyrkan.<sup>208</sup> Avgudadyrkan är även förknippat med sexualitet då de skyldiga beskrivs som om de känner åtrå till andra gudar.<sup>209</sup>

Avgudadyrkan behöver inte nödvändigtvis handla uteslutande om tillbedjan av andra gudar vid sidan av JHWH, det kan även vara en felaktig tillbedjan av JHWH som klassas som avgudadyrkan.<sup>210</sup> Problemet är alltså inte nödvändigtvis de människor som dyrkar Baal, utan de som tänker på JHWH som Baal.<sup>211</sup> Baals-dyrkan är sådant som inte, i sig, tillhör den tro eller kult som fanns kring JHWH. Sådant som väckte motvilja eller avsky hos dem som menade sig veta hur den ”rätta” tron borde se ut.<sup>212</sup> Den sortens avgudadyrkan skiljer sig från den ”rätta” tron, främst för att den kan härledas till traditioner som man menar står utanför den egna.<sup>213</sup>

JHWHs svartsjuka verkar vara en unik egenskap i jämförelse med andra gudomar.<sup>214</sup> Just denna svartsjuka är anledningen till att avgudadyrkan förbjuds i Exod 34:14. Svartsjuka, som fenomen, har två olika sidor, menar Halbertal och Margalit, den ena är hot mot makten – om en persons självförtroende undermineras av en rival och dennes makt över någon i ett förhållande hotas, leder det till svartsjuka. För att följa detta resonemang i fråga om Hosea, krävs det i så fall att JHWH erkänner andra gudars egenskaper i så hög grad att han känner sig hotad av dem. Den andra sidan handlar om förnedring, om en kvinna lämnar sin man för något som inte finns kommer svartsjukan som följd av förnedring.<sup>215</sup> Avsaknaden av svartsjuka från JHWHs håll hade dock indikerat något helt annat – antingen har JHWH förlorat sin heder, eller så bryr han sig inte längre om folket.<sup>216</sup>

---

<sup>208</sup> Se till exempel äktenskapsmetaforerna i Jer och Hes. Halbertal och Margalit, *Idolatry*, 10.

<sup>209</sup> Se Exod 34:15-16. I detta fall är det inte en synd att gifta sig med främmande kvinnor, utan synden ligger i det ”liderliga” i att åtrå andra gudar.

<sup>210</sup> Halbertal och Margalit, *Idolatry*, 1.

<sup>211</sup> Halbertal och Margalit, *Idolatry*, 2.

<sup>212</sup> Halbertal och Margalit, *Idolatry*, 4.

<sup>213</sup> Halbertal och Margalit, *Idolatry*, 5.

<sup>214</sup> Halbertal och Margalit, *Idolatry*, 23.

<sup>215</sup> Halbertal och Margalit, *Idolatry*, 27-28.

<sup>216</sup> Halbertal och Margalit, *Idolatry*, 32.

Mot bakgrund av Israel och Palestinas diversifierade religiösa landskap då profeten var aktiv, stöter vi nu på problem. Om normen i samhället inte var en exklusiv relation till JHWH utan om flera gudar (i själva verket ett helt panteon av gudar<sup>217</sup>) ingick i det som vi kallar den israelitiska religionen, hur kommer det sig att profeten så envist argumenterar mot avgudadyrkan? Profeterna talar om relationen mellan JHWH och Israels folk som ett säkerhetsavtal där relationer till andra ”världsliga makter”, såsom Assyrien och Egypten, klassas som avgudadyrkan. Detta eftersom JHWH lovat att beskydda folket som ändå vänder sig till andra stater för beskydd – vilket är en förolämpning mot JHWH och avtalet de ingått.<sup>218</sup>

Avgudadyrkan kan alltså förknippas med sexualitet men det kan också handla om politik. Baal behöver inte vara guden Baal utan kan handla om felaktig tillbedjan av JHWH. Samhället under Hoseas verksamma tid var ett samhälle i kris, därför innebär kanske avgudadyrkan i Hoseas värld någonting annat än det gör för senare profeter som exempelvis Hesekiel eller Jeremia. Vi ska nu gå närmare in på Hoseas kritik mot kulten.

### 5.2.1 HOSEA OCH AVGUDADYRKAN

Hosea talar på flera ställen om Baals-gudar i plural vilket, motsäger att det ska ha funnits en specifik Baal som tillbads istället för JHWH. Det som Hosea avfärdar som avgudadyrkan: offrandet på höga platser (בָּמוֹת)<sup>219</sup>, stenstoder<sup>220</sup>, orakelträd<sup>221</sup>, gudabilder<sup>222</sup>, tjurstatyerna<sup>223</sup>, druvkakor<sup>224</sup> och sorgeriter<sup>225</sup> är sådant som funnits som del i JHWH-kulten under lång tid. Hosea kritiserar sådant som han förknippar med eliten, sådant som inte befäster JHWHs makt. Offrandet på höga platser och tjurarna i Betel och Dan är en kritik mot prästerna och offerkulten, som tillåtit att tjuren mist sin symboliska funktion. Stenstoder, orakelträd och gudabilder var för Hosea, enligt Albertz, exempel på ”genvägar” som användes tillsammans med magi för att förutspå framtiden och ge lycka.<sup>226</sup> Den världsliga makten och den gudomliga var i många fall tätt sammankopplade, de tempel som tillskrevs den nationella gudomen var även kungens egendom och nära förknippat med hans regim. Templen fungerade som kommunikationscentra mellan folket och gudomen genom spådom och riter som sanktionerats av staten.<sup>227</sup>

---

<sup>217</sup> Niehr, ”Israelite’ Religion and ’Canaanite’ Religion”, 28.

<sup>218</sup> Albertz, *A History of Israelite Religion*, 79. Samt: Halbertal och Margalit, *Idolatry*, 6.

<sup>219</sup> Hos 4:13, 10:8.

<sup>220</sup> Hos: 3:4, 10:2.

<sup>221</sup> Hos 4:12

<sup>222</sup> Hos 4:17, 8:4, 1:2.

<sup>223</sup> Hos 8:5-6, 10:5, 13:2.

<sup>224</sup> Hos 3:1, jfr 2 Sam 6:19.

<sup>225</sup> Hos 7:14.

<sup>226</sup> Albertz, *A History of Israelite Religion*, 174.

<sup>227</sup> Keefe, *Woman's Body and the Social Body*, 85.

I Hosea förespråkas monolatri. Detta innebär att man erkänner andra gudar, även om mycket kritik riktas mot dem, samtidigt som man upphöjer *en* Gud.<sup>228</sup> I samhället i övrigt går det knappast att tala om varken monoteism eller monolatri. Albertz menar att Hoseas ståndpunkt endast förekom i små oppositionsgrupper som kanske startade under profeten Elias verksamma tid, eller i samband med Hoseas verksamhet. Dessa rörelser, som talade för en exklusiv relation till JHWH, kallar Albertz *the Yabweh alone movement*. Detta var en teologisk rörelse som växte fram i opposition mot det rådande samhället. De var framförallt i opposition mot den styrande eliten: monarkin, kulten och deras utrikespolitik.<sup>229</sup> En spännande fråga, som Albertz lyfter fram, är varför Hosea reagerade och fördömde JHWH-kulten som Baals-dyrkan om JHWH var densamma som Baal? Vad drev *the Yabweh alone movement* till att förespråka en exklusiv relation till JHWH om en sådan aldrig tidigare existerat? Albertz svarar själv på frågan: Det måste ha funnits något hos JHWH, eller någon tidigare tradition som talade om JHWH som den enda guden som inte fanns hos de andra gudarna. Något som exklusivitetensrörelsen kunde använda som argument.<sup>230</sup> Nationen Israel var en liten stat ständigt hotad av omkringliggande stormakter, vilket välkomnar tanken om en nationell beskyddande gud.<sup>231</sup>

Hosea var verksam i nordriket under 700-talet och det går, för ovanlighetens skull, att datera profetens inledande verksamhet relativt säkert. Någonstans mellan 747-746 f.v.t startade han och hans verksamhet sträckte sig sedan över den Syrio-Efraimitiska krisen, 733 f.v.t., men efter detta är hans förehavanden svårare att redogöra för.<sup>232</sup> Vid den tiden existerade fortfarande helgedomen i Betel och Dan och de kultiska traditionerna där skilde sig till viss del från Jerusalems. I Jerusalem fokuserade man på JHWH som kung över Sion, skapare av himmel och jord etc. I Betel och Dan var Exoudus-motivet viktigt och JHWHs närvaro symboliserades av en tjur, en symbol som troligen lånats av El (Hos 10:5). Tjursymbolen indikerade att någonting var kraftfullt, men symboliserade även fertilitet och sexuell potens.<sup>233</sup> Eftersom staten och kulten var så nära sammanblandat så följdes förändringar i det statliga och i det religiösa ofta åt. I och med rikets tudelning på 900-talet f.v.t behövde Jerobeam I förändra kulten för att inte likna Jerusalem-kulten och därför också förknippas med Davids-dynastin. Detta kan vara en orsak till tjurstatyerna i Betel och Dan.<sup>234</sup>

---

<sup>228</sup> Yee, "She Is Not My Wife and I Am Not Her Husband", 350-351.

<sup>229</sup> Yee, *Poor Banished Children of Eve*, 93.

<sup>230</sup> Albertz, *A History of Israelite Religion*, 62.

<sup>231</sup> Detta var inte alls unikt för Israels folk, städer, folkslag och länder hade ofta skyddsgudar som tänktes ha särskilt ansvar för säkerheten för just den platsen.

<sup>232</sup> Wolff, *Hosea*, xxi.

<sup>233</sup> Albertz, *A History of Israelite Religion*, 144.

<sup>234</sup> 1 Kung 12:27-29. Keefe, *Woman's Body and the Social Body*, 85.

Tjuren som stod som staty i Betel symboliserade en tron som representerade JHWHs närvaro. JHWH var så nära att folket började uppfatta tjuren som JHWH.<sup>235</sup> Hosea kritiserar tjurstatyn men riktar sig främst till de styrande i samhället som ansvarar för statyerna och som med sin utrikespolitik säljer sig till andra stater.<sup>236</sup> Det är inte troligt att tjurstatyerna sattes upp av Jerobeam I utan att tjuren var en känd symbol i nordriket. Vi kan alltså anta att JHWH symboliserats av en tjur, eller åtminstone att tjuren var JHWHs tron.<sup>237</sup> Tjuren var nära förknippad med det styrande skiktet i samhället och liksom templet var förknippat med kungen så legitimerade helgdomen i Betel makthavarna. Kulten fördömdes inte på grund av att symbolerna i sig var avgudar, utan för att de förknippades med Samariens korrumpierade regering.<sup>238</sup> Både kungahuset och helgedomarna ska förstöras samtidigt i Hos 10:7-8a. Detta visar på det nära samband som fanns mellan כַּמֹּוֹת och makthavarna.<sup>239</sup>

För att förstå Hoseas kritik måste vi förstå att den israelitiska religionen och den kanaaneiska utvecklades i kommunikation med varandra. Under den tidiga utvecklingen var gudomar som El, Baal och Ashera accepterade (eller i alla fall tolererade) vid sidan om JHWH. Det som Hosea beskriver som avgudadyrkan var under lång tid accepterad religiös praxis även i JHWH-kulten. Hoseas kritik riktar sig i första hand till folkets glömska. Det tydligaste exemplet på avgudadyrkan i JHWH-kulten var för Hosea tillbedjandet av gudabilder.<sup>240</sup> Bildförbudet är ett unikt inslag i JHWH-kulten och det fick förmodligen ordentligt fäste först i postexilen där prästerna i Jerusalem ville ha ett kultmonopol i det andra templet.<sup>241</sup> Men varför är det tillåtet för profeten att objektifiera JHWH som en man i äktenskapsmetaforen, när det inte är tillåtet att avbilda honom i andra sammanhang? Det verkar finnas en skillnad mellan lingvistisk representation av JHWH och ett konkret objekt, föreställande JHWH, som går att tillbe. Däri ligger nog även förklaringen till varför den lingvistiska representationen är tillåten, det går inte att göra den till en avbild på samma sätt som en målad bild eller en staty.<sup>242</sup>

Helgedomarna och många av de religiösa bruk som utövades där var nära förknippade med staten, men vi ska nu se vad som karaktäriserar det religiösa livet i familjen. Familjens religiösa liv är viktigt för att se om Hosea kritiserar den folkliga eller den officiella religionen. Inom ramen för

---

<sup>235</sup> Hos 8:6, Albertz, *A History of Israelite Religion*, 145.

<sup>236</sup> Yee, "She Is Not My Wife and I Am Not Her Husband", 358.

<sup>237</sup> Keefe, *Woman's Body and the Social Body*, 87.

<sup>238</sup> Se Hos 8:4-6. Keefe, *Woman's Body and the Social Body*, 96.

<sup>239</sup> Keefe, *Woman's Body and the Social Body*, 98.

<sup>240</sup> Återigen behöver vi påminnas om den konstruerade bilden av den kanaaneiska religionen som en anti-tes. Albertz, *A History of Israelite Religion*, 65.

<sup>241</sup> Niehr, "Israelite' Religion and 'Canaanite' Religion", 32.

<sup>242</sup> Halbertal och Margalit, *Idolatry*, 52.

detta kommer vi även titta närmare på Ashera och Baal för att se deras roll i den folkliga religiositeten.

### 5.3 DET RELIGIÖSA LIVET I FAMILJEN

Det finns relativt lite information om det religiösa livet på familjenivå. HB berättar nationens historia och lägger mycket energi på den officiella statliga kulten, men ägnar sig inte lika mycket åt individens eller familjens religionsutövning. Detta kan leda till slutsatsen att familjer inte utövade religion i hemmet, utan att allt var centrerat till helgedomarna. Men Meyers hävdar att mycket av den verksamhet som utfördes vid kulten, i viss mån kopierade det som redan pågick på familjenivå.<sup>243</sup> Meyers delar in storfamiljens religionsutövning i tre olika områden: 1) Vanligt återkommande religiös aktivitet som kopplades till årstider och kalender, 2) återkommande aktiviteter kopplade till människans livscykel och 3) aktiviteter som sker sporadiskt vid kriser eller för att förebygga kriser.<sup>244</sup> Till den första kategorin hör sabbaten och nymånadsfesten (Hos 2:13), men även *pesach* som kanske från början var kopplat till jordbrukskalendern för att sedan bli en identitetsbyggande högtid kopplad till Exodus-traditionen.<sup>245</sup> Högtider kopplade till människans livscykel var t.ex. omskärelse, men även ritualer förknippade med fruktbarhet och barnafödande. Ritualerna kunde innebära offer vid helgedomar eller i hemmet, åtföljt av en bön som uttryckte önskan att få barn.<sup>246</sup> Förutom de kvinnofiguriner vi kommer diskutera nedan kunde även andra symboler användas för att beskydda mödrar och nyfödda barn, symboler som röda band<sup>247</sup>, smycken och lampor.<sup>248</sup> Storfamiljen tillbad även förfäder eller familjegudar kallad תַּרְפִּים (jfr: Hos 3:4).<sup>249</sup> Dessa familjegudar var inte detsamma som gudomar, utan var en kommunikation mellan levande generationer och döda förfäder som hade koppling till egendomen.<sup>250</sup> Även vid tillfälliga kriser kunde man vädja till familjegudarna genom att t.ex. vid sjukdom be om helande.<sup>251</sup> Mycket av den religiösa aktiviteten i hemmet handlade om att be om livsnödvändigheter såsom mat och dryck. Andra var en hjälp att hantera fysiska eller känslomässiga orosmoment:

---

<sup>243</sup> “[F]estal meals in the household were likely the counterpart of (or model for?) sacrifices at the shrine.” Meyers, ”Household Religion”, 118.

<sup>244</sup> Keefe, *Woman's Body and the Social Body*, 123.

<sup>245</sup> Meyers, ”Household Religion”, 124.

<sup>246</sup> Se: Gen 25:21, Dom 13:2-24, 1 Sam 1:1-20. Meyers, ”Household Religion”, 127.

<sup>247</sup> Gen 38:28.

<sup>248</sup> Meyers, ”Household Religion”, 127.

<sup>249</sup> Keefe, *Woman's Body and the Social Body*, 114.

<sup>250</sup> Meyers, ”Household Religion”, 128.

<sup>251</sup> Meyers, ”Household Religion”, 129.

They can be considered transformative moments through which Israelites make sense of aspects of life that otherwise would have seemed chaotic and beyond their control.<sup>252</sup>

Frågan om vilka gudar som tillbads i den folkliga religionen har inget självklart svar. Förmodligen fanns det inga tydliga skillnader mellan gudomarna, utan de lånade attribut av varandra. De gudomar som är aktuella i fråga om Hos 1-3 är Ashera och Baal, Ashera eftersom hon kan ha uppfattats som JHWHs gemål och Baal, eftersom han nämns vid namn i texten.

### 5.3.1 ASHERA

Gudinnan Asheras närvaro i JHWH-kulten är ett omdiskuterat ämne. Den mest radikala synpunkten är att hon uppfattats som JHWHs gemål under den tidiga kultens utveckling. Yee menar att arkeologiska upptäckter stödjer uppfattningen om att Ashera tillbads i Israel tillsammans med hennes symbol – ett kultiskt träföremål kallat *asbera*.<sup>253</sup> Inskriptioner och figuriner formade som kvinnor verkar tala för en sådan uppfattning.<sup>254</sup> Dessa figuriner är det vanligaste kultiska arkeologiska fyndet i Palestina, vilket talar för att dess användning var vanlig och kanske att det fanns åtminstone en i varje hushåll.<sup>255</sup> Även Dever förespråkar i sin bok *Did God Have a Wife?* denna syn, Dever analyserar arkeologiska fynd bestående av kvinnliga figuriner, inskriptioner m.m. som daterats från 900 till 600-talet f.v.t.<sup>256</sup>

Att Ashera kan ha setts som JHWHs gemål verkar t.ex. inskriptionen från Kuntillet 'Arjûd, som lyder "JHWH och hans Ashera", tyda på.<sup>257</sup> Tanken att äktenskapsmetaforen skulle vara sprungen ur JHWH och Asheras eventuella relation, menar Abma, är mindre trolig. Relationen mellan JHWH och Israel är betydligt mer komplicerad än de gudar och gudinne-relationer som finns beskrivna i antika Främre orienten.<sup>258</sup> Whitt håller inte med, han menar att texten i Hos 2:4-15<sup>259</sup> handlar om skilsmässan mellan JHWH och Ashera. Det är barnen i Hos 1-3 som symboliserar Israels folk, inte kvinnan – enligt Whitts redaktionskritiska studie.<sup>260</sup> Ashera och

---

<sup>252</sup> Meyers, "Household Religion", 130.

<sup>253</sup> Yee, "She Is Not My Wife and I Am Not Her Husband", 352.

<sup>254</sup> Yee, "She Is Not My Wife and I Am Not Her Husband", 353.

<sup>255</sup> P. Davies, "Urban Religion and Rural Religion" i *Religious Diversity in Ancient Israel and Judah*, 111.

<sup>256</sup> Dever, *Did God Have a Wife?*, 177.

<sup>257</sup> För en längre redogörelse av olika perspektiv på denna inskription, se: Dever, *Did God Have a Wife?*, 196-208.

<sup>258</sup> Abma, *Bonds of Love*, 17-19.

<sup>259</sup> I sin redaktionskritiska studie menar han att 2:8-9, 10-11 och 15 är sekundära tillägg. Vilket lämnar 2:4-7 och 12-14 som i hans ögon tillhör originaltexten. Whitt, "The Divorce of Yahweh and Asherah in Hos 2, 4-7.12 ff," i synnerhet 34.

<sup>260</sup> Det är först i Hes, Jer och Dtr som äktenskapsmetaforen kom att handla om Israel som hustru till JHWH. I den deuteronomistiska tolkningen och sedermera redigeringen av Hosea har denna tanke även smugit sig in här. Äktenskapsmetaforen mellan JHWH och Israels folk är mer naturlig längre fram då henoteismen fått fäste i Israel och Palestina. Whitt fokuserar på publiken som hörde metaforen då profeten uttalade den och bygger sin tolkning på hur de kan ha tänkts uppfatta den. För publiken skulle det ha varit onaturligt att tala om ett äktenskap mellan människa och en gudom, menar Whitt, däremot var det en vanlig bild att gudarna sågs som



JHWH uppfattades, av Israels folk, som gifta, vilket vi redan diskuterat ovan. Ashera var, enligt Whitts tolkning av metaforen, otrogen med Baal. Folket i Israel utförde vid årliga högtider, tillägnade Ashera och Baal, fertilitetsriter där Baal och Ashera tänks ha samlag för att ge landet grönska. Detta menade Hosea var en skam, eftersom Ashera var gift med JHWH och därför otrogen. Israels folk var produkten av hennes och Baals otrohetsaffär, det vill säga – de var oäkta barn till fertilitetsguden och gudinnan.<sup>261</sup> Yee motsäger Whitts argument, profeten intresserar sig inte för den privata sfären (där Ashera-yrkan kan tänkas ha pågått främst bland kvinnor), utan den offentliga – manliga – sfären. Hosea riktar sin kritik till prästerna, kungen och den politiska eliten och deras ”promiskuösa” förehavanden (d.v.s. kontakter med andra länder).<sup>262</sup>

Det finns även de som är tveksamma till den vikt som läggs vid de arkeologiska fynden, Abma menar att grammatiken på inskriptionerna är svårtydd, det kan lika gärna handla om en sak (Ashera) och inte en gudinna (Ashera). På detta argument svarar Dever att det inte spelar någon roll, ett kultiskt objekt är en symbol för något (vanligen en gudom) och vad skulle en Ashera vara en symbol för – om inte Ashera?<sup>263</sup> Han ger tre tänkbara anledningar till varför Ashera-kulten inte fördöms eller refereras till tydligare om nu gudinnan sågs som JHWHs gemål: a) Författarna tillhörde samhällets elit och visste inte hur ”vanligt folk” utövade sin religion. b) Författarna kanske inte brydde sig om figuriner eller Ashera-kulten? Men de är snabba att förbjuda andra avbilder och avgudadyrkan, så förmodligen är det inte detta. c) Det är en medveten tystnad. Ashera syns så lite i texterna för att författarna har gjort sitt bästa för att suddas ut henne, om de hade talat om kulten hade de dragit mer uppmärksamhet till den och det ville de inte.<sup>264</sup> Dever menar att figurinerna användes som talismaner för att ge välgång och fertilitet. Kvinnor hade figurinerna som symboler och tillbad med hjälp av dem fertilitetsgudinnan Ashera, för ökad fertilitet, att förlossningen ska gå väl, för amning och för att ge hälsa åt barnet.<sup>265</sup> Frymer-Kensky menar, liksom Dever, att de är:

---

föräldrar till folket. Gudar gifte sig med gudar – inte människor. Whitt, “The Divorce of Yahweh and Asherah in Hos 2, 4–7.12 ff.”, 34-55.

<sup>261</sup> Hos 2:7. Vi har redan talat om Ashera som moder-gudinna och som fertilitetsgudinna, båda dessa teman är viktiga i Hosea-texten och kan tala för Whitts tolkning. Även om Whitts artikel är kort, så är det en grundlig redaktionskritisk studie. Dock förlorar han på att hela tiden hänvisa till Hoseas retoriska knep (som att han dramatisk pekar på Ashera-statyn i templet, eller till och med slår sönder den, under tiden han talar). Hans argument övertygar inte hela vägen på grund av små diskrepanser som han löser genom argument som är mer eller mindre fantasier om profetens offentliga framträdande. Whitt, “The Divorce of Yahweh and Asherah in Hos 2, 4–7.12 ff.” i synnerhet 57.

<sup>262</sup> Yee, “She Is Not My Wife and I Am Not Her Husband”, 366.

<sup>263</sup> Dever, *Did God Have a Wife?*, 209.

<sup>264</sup> Dever, *Did God Have a Wife?*, 184.

<sup>265</sup> Dever, *Did God Have a Wife?*, 187.

[A] visual metaphor, which show in seeable and touchable form that which is most desired. In other words, they are a kind of tangible prayer for fertility and nourishment.<sup>266</sup>

Men Frymer-Kensky menar, till skillnad från Dever, att de inte representerar en personifierad gudinna, eftersom de inte bär något av de attribut som kan förväntas av en symbol för en gudinna.<sup>267</sup> Hon ser figurinernas kropp som en trädstam och tillsammans med deras framträdande bröst blir de som ett näringsgivande träd, ett motiv som förekommer i Egyptisk mytologi. Ashera kan, som bekant, även referera till ett träföremål, men här menar Frymer-Kensky att man ska förstå dessa figurer som en symbol för fertilitet och näring istället för att förknippa dem med gudinnedyrkan.

I och med monarkin blev det större skillnad mellan det som tillhörde den officiella respektive den privata sfären. Kvinnor var i regel begränsade till den privata sfären, i hemmet, medan männen hade större möjligheter att finnas i den offentliga politiska och religiösa sfären.<sup>268</sup> Kvinnors religiösa praxis begränsades möjligen av profetens monolatri-ivrande, men då på grund av att den överlappade den pluralistiska statliga kulten, inte på grund av att kritiken i första hand riktades mot dem eller Ashera-kulten.<sup>269</sup> Keefe kritiserar uppfattningen att gudinnor ofta endast förknippas med fertilitet. Hon menar att det inte finns tillräckliga bevis för att Ashera, Astarte eller Anat ska ha fyllt en funktion för landets grönska och växtlighet, detta var Baals och Els specialitet. Ashera var modergudinnan och har därför att göra med kvinnors barnafödande, men hon var framförallt havsgudinnan. Astarte förknippas med himlakroppar och Anat var krigsgudinna. Denna förkärlek för att förknippa det feminina med fertilitet gör det till något otillåtet, att gudinnorna skulle vara sexuella varelser precis så som tempelprostituerade och fertilitetsriter förknippats med det feminina.<sup>270</sup> Jag menar att Devers m.fl. argumentation övertygar och att det fanns en spridd dyrkan av en gudinna i antika Främre orienten, antingen som gudinnan Ashera eller som en personifiering av JHWHs feminina attribut. Dock sågs hon, i vilket fall, inte som likvärdig med JHWH, i det patriarkala samhället var hon som hustru underordnad sin man.

Hosea kritiserar inte ritualer för ökad fertilitet, utan användandet av talismaner.<sup>271</sup> Dessa talismaner hade enligt Hosea förlorat sin symboliska betydelse och tänktes fungera nästan mekaniskt med hjälp av magi – tur eller välsignelse kunde erhållas automatiskt och på

---

<sup>266</sup> Frymer-Kensky, *In the Wake of the Goddesses*, 159.

<sup>267</sup> T.ex. en krona eller andra tecken på gudomlighet. Frymer-Kensky, *In the Wake of the Goddesses*, 159.

<sup>268</sup> Yee, "She Is Not My Wife and I Am Not Her Husband", 365.

<sup>269</sup> Yee, "She Is Not My Wife and I Am Not Her Husband", 367.

<sup>270</sup> Keefe, *Woman's Body and the Social Body*, 59.

<sup>271</sup> Hos 4:12. Albertz, *A History of Israelite Religion*, 173.

beställning.<sup>272</sup> Varför skulle Hosea fördöma användandet av talismaner? Det verkar som om han förväntade sig att figurinerna skulle vara symboler för gudinnan Ashera och inte en talisman, som per definition är ett magiskt föremål som används för att ge lycka och välgång.<sup>273</sup> Liksom tjurstatyerna var en symbol för JHWH så var figurinerna en symbol för Ashera, det är när de förlorat sin representativa funktion som Hosea protesterar. Metaforen eller symbolen är död eftersom de inte längre associerar till det som de var tänkta att symbolisera.

### 5.3.2 BAAL

Ordet **בַּעַל** förekommer fyra gånger i Hosea<sup>274</sup> och två av dem finns i kapitel två. I Hos 2:18 verkar **בַּעַל** kunna användas synonymt med JHWH. Hos 2:10 menar Wolff är ett senare tillägg gjort av judaitiska redaktörer, men Keefe menar att det silver och guld ”som de gjorde till Baal [אֲשֵׁרָה לְבַעַל]”<sup>275</sup> handlar om tjurstatyer som förgylldes. Man offrade vanligtvis inte silver eller guld till gudomar utan snarare jordbruksprodukter, däremot har arkeologer funnit förgyllda tjurstatyer (Jfr. Hos 8:4b-5).<sup>276</sup> I de andra två texterna där **בַּעַל** nämns är det en hänvisning till staden Baal-Pegor (9:10 och 13:1).<sup>277</sup> Pluralformen (**בַּעַלִּים**) förekommer tre gånger i Hosea<sup>278</sup>, varav två finns i kapitel två. Dessa **בַּעַלִּים** kan tolkas som en kritik mot att offra till andra städers skyddsgudar, detta, menar Keefe, vore ”analogous in our own time to flying the flag of a foreign nation”. Med tanke på gudens nära samband med den politiska makten vore det på gränsen till landsförräderi (i alla fall i Hoseas värld).<sup>279</sup>

Precis som att bilden av Ashera har varit en förenklad bild, präglad av västvärldens vilja att lyfta upp Israels religion som en unik och ren religion, så har även Baal ofta framställts som en primitiv vädergud. Han porträtteras som en fertilitetsgud som är så nära naturen att han är del av den. Han dör och uppstår, precis som naturen vissnar och växer och han är den som ger regn åt marken. Keefe menar att mytologin kring Baal innehåller väldigt få kända texter som beskriver Baal tillsammans med en kvinnlig motpart, ännu färre verkar handla om en sexuell förening för att ge grönska åt landet. Det som däremot förekommer ofta är Baals kamp mot personifierade

<sup>272</sup> Albertz, *A History of Israelite Religion*, 174.

<sup>273</sup> Användandet av talismaner finns belagt bland annat i Jes 3:20, där de ska tas ifrån kvinnorna. Det kan även vara så att det arkeologiska fynd (funnet i Palestina, dateras till 600-t f.v.t.) som har en inskription av den Aronitiska trosbekännelsen fungerat som en talisman. L. Jones, *Encyclopedia of Religion*, 1: 299.

<sup>274</sup> 2:10, 2:18, 9:10 och 13:1.

<sup>275</sup> Min översättning.

<sup>276</sup> Wolff, *Hosea*, 30. Samt: Keefe, *Woman's Body and the Social Body*, 123.

<sup>277</sup> 13:1 hänvisar inte direkt till Baal-Pegor, men prepositionen **בַּבַּעַל** tolkas då som ett lokativ, eftersom **בַּ** tillsammans med roten **בָּעַל** aldrig annars verkar betyda att ådra sig synd (Jfr. Bibel 2000 som har ”Men han drog på sig skuld genom Baal”). Keefe förespråkar istället översättningen ”i Baal”, d.v.s. i Baal Pegor. Keefe, *Woman's Body and the Social Body*, 124.

<sup>278</sup> 2:15, 2:19 och 11:2.

<sup>279</sup> Keefe, *Woman's Body and the Social Body*, 125.

kaos-makter (Mot, Yam m.fl.).<sup>280</sup> Baal är mer än en naturgud; han kämpar mot kaosmakter och ordnar världen.<sup>281</sup> Förutom att Baal var personifierad som staden Ugarits skyddsgud kunde även andra nationers skyddsgudar gå under epitetet בַּעַל då i betydelsen ”herre”, de gudomar som förknippas med länder och städer på detta sätt var de som var högst i rang i respektive panteon.<sup>282</sup>

Sherwood ser flera likheter i Hos 1-3 och Baals-myten. JHWH hotar kvinnan/landet att han ska hindra hennes älskare (som i Sherwoods mening är synonymt med בַּעַלִים), precis som Mot ska beröva landet från Baal genom att öppna sin mun, som räcker mellan himmel och jord, och svälja Baal. Mot bränner oliver, landets grödor och trädens frukt liksom JHWH hotar att torka ut landet och göra det till en öken. Ökenmotivet kopplar hon även till berättelsen när Baal fångas av Mot som torkar den fertila marken med hetta. Anat letar efter Baal som är i fångenskap liksom kvinnan letar efter sina älskare. Anat letar dels på grund av hennes kärlek till Baal, men också på grund av att det är han som gör landet bördigt, liksom JHWH i synnerhet i kapitel två, beskrivs som den som skänker mat, dryck och grönska.<sup>283</sup>

Familjens religionsutövning är svår att skilja från statens, vilket också gör frågan vad Hosea egentligen syftar till med sin kritik svår att besvara. Det som framträder tydligt är Hoseas motstånd mot tjurstatyerna (8:4-6, 10:5, 13:2), liksom kritiken av präster (Hos 4:4-9 5:1-2, 6:9-10) och kontakter med andra länder (7:8-11, 8:9, 9:3, 10:4-6, 12:1, 14:3). Den konkreta kritiken mot altaren och offereldar kan förstås som en följd av den avgudadyrkan som Hosea förknippar med regimens naiva tilltro till andra länders beskydd.

## 6. SOCIOPOLITISK KONTEXT

Det verkar mindre och mindre troligt att kvinnans brott i Hos 1-3 skulle vara kritik mot den folkliga religiositeten i Israel. Det starka sambandet mellan kulten och regimen gör att det är svårt att tala om det ena utan att också tala om det andra. Därför följer nu en redogörelse för den sociopolitiska kontexten.

Under 700-talet f.v.t kan man se hur klanen och den sociala solidariteten fick stå tillbaka och hur individen blev allt viktigare i samhället.<sup>284</sup> Israel var, vid tiden för profetens verksamhet, tvungna att betala avgifter till närliggande länder för att bibehålla sin utrikespolitiska ställning. Detta påverkade inte minst de jordbrukare som odlade och sålde varor i Israel. För att jordbrukare skulle få lov att använda marken var de, i sin tur, tvungna att betala höga avgifter och

---

<sup>280</sup> Keefe, *Woman's Body and the Social Body*, 51.

<sup>281</sup> Keefe, *Woman's Body and the Social Body*, 72-74.

<sup>282</sup> Keefe, *Woman's Body and the Social Body*, 84.

<sup>283</sup> Sherwood, *The Prostitute and the Prophet*, 229-230.

<sup>284</sup> Vaux, *Ancient Israel*, 23.

skatter till de som ägde marken. Klyftorna mellan fattiga och rika ökade, då jordbrukarna inordnades i "storgods" där vinsten från produktionen gick till en handfull personer tillhörande överklassen. För att säkra sin plats på exportmarknaden fokuserade Israels storgodsjordbruk på varor som var lätta att odla, förvara och transportera. Olja, vin och korn tillhörde de grödor som monarkin efterfrågade från jordbrukarna. I Hosea 2:7, 10 och 11 står olja, vin och korn, ibland tillsammans med ull och lin, för nationens promiskuösa läggning.<sup>285</sup> Systemet, där pengarna gick till en liten skara ur överklassen, gjorde även att korruptionen ökade. De rika blev rikare och de jordbrukare som tidigare hade försörjt sig själva och byn, löpte större risker då missväxtsår fick stora konsekvenser för produktionen, men de var fortfarande tvungna att betala höga avgifter och skatter till landägarna.<sup>286</sup>

Även om vi inte vet så mycket om Hoseas bakgrund och yrkesliv så kan man anta att han, liksom hans någorlunda samtida kollegor Jesaja, Amos och Mika, var ekonomiskt oberoende. Han var inte anställd av kungen och kunde därför även kritisera kungen och den styrande eliten.<sup>287</sup> Även om profeten själv hade det väl ställt, levde han sig in i den misär som de lägre klasserna upplevde, tolkad utifrån sin religiösa övertygelse. Hosea såg sig själv som språkrör för JHWH och talade utifrån folket som helhet och dess situation. JHWH hade visserligen bestraffat hela folket för deras frånfall, men profeten ville peka ut de ledande i samhället som ansvariga för att nationen kommit på avvägar. Detta gjorde honom, med största sannolikhet, inte populär varken i kulten eller i samhället, utan han hamnade troligen utanför samhället med en liten skara lärjungar som publik.<sup>288</sup> Wilson menar att hans största motståndare var verksamma vid den centrala kulten.<sup>289</sup> Profeten riktade hård kritik mot både präster, kungar och deras utrikespolitik (Hos 5:1-3). Prästernas säkrade sitt eget levebröd genom offerkulten, de hade förutom offerkulten även ansvaret för att distribuera och exportera de produkter som tillverkats i landet – från bönderna till t.ex. Assyrien och Egypten. De hade också ansvaret för att samla in skatter och tionde från folket. En liten del av det korn och kött de samlade in gick till offerkulten och resterande gick till prästerna själva eller till kungen.<sup>290</sup>

## 7. PÅ STATLIG ELLER INDIVIDUELL NIVÅ?

Keefe och Yee menar att den kritik, som många tolkar riktas mot avgudadyrkan i landet, i själva verket riktar sig mot den statliga kontakten med främmande länder och den statliga kultens

---

<sup>285</sup> Yee, "She Is Not My Wife and I Am Not Her Husband", 347.

<sup>286</sup> Yee, "She Is Not My Wife and I Am Not Her Husband", 348.

<sup>287</sup> Albertz, *A History of Israelite Religion*, 164.

<sup>288</sup> Ibid.

<sup>289</sup> Jfr. Hos 9:8. R. R. Wilson, *Prophecy and Society in Ancient Israel* (Philadelphia: Fortress Press, 1980), 230.

<sup>290</sup> Lev 2:2-3, 6:14-17, 7:31-34. Yee, "She Is Not My Wife and I Am Not Her Husband", 360.

korruption. Detta har, till viss del, redan framgått av diskussionen ovan, men här följer en sammanfattad diskussion av deras argument.

Om vi sendaterar förbundet verkar den inte vara en lämplig förklaring för äktenskapsmetaforens ursprung, Israel har ingen exklusiv relation till JHWH och denna är då inte heller bruten. Keefe skriver:

If the reader of Hosea wishes to consider the religious meaning of human community in the eighth-century Israel, then the central symbolism of the family seems more immediately relevant than the possibly anachronistic concept of covenant.<sup>291</sup>

Gemensamt för både Elia och Hosea är att deras kamp för tillbedjan av JHWH ensam, samtidigt var en kamp mot samhällsutvecklingen. Under Hoseas tid använde det styrande skiktet kulten, som skulle varit tillägnad JHWH, som ett maktmedel för att förtrycka de lägre klasserna.<sup>292</sup> Hosea verkar alltså inte rikta sin kritik mot den religiösa praxis som pågick på familjenivå, hans kritik kan alltid kopplas till den statliga nivån (t.ex. tjuren i Betel som avgudabild) och felaktig dyrkan av JHWH. Samhället var i förändring och de människor som arbetade med jordbruk blev lidande på grund av det styrande skiktets utrikespolitiska avtal. Kulten var nära kopplad till staten och de kultiska överträdelser som Hosea kritiserar är exempel på den förändring som han motsatte sig. Den efterlängtnade befrielsen från den förtryckande överhögheten i Exodus är ett motiv som Hosea hoppas ska ske i Israel, om de litar till JHWH. Den synkretistiska kulten hotar JHWHs ära, på samma sätt som den promiskuösa kvinnan i metaforen hotar mannens ära och heder. **בְּעָלִים** får representera antites mot den ”rätta” JHWH-kulten. Kritiken mot **בְּעָלִים** innebär inte dyrkan av Baal eller Ashera i sig, utan tillbedjan av andra städers eller länders skyddsgudar. Det är inte det religiösa livet på familjenivå utan den statligt sanktionerade kulten som sätter sin tillit till andra gudars/staters beskydd istället för JHWH.

Den samhällsstruktur som rådde var uppbyggd kring storfamilj, klan och stam-samhälle, en struktur som var känslig för förändringar och särskilt för införandet av en internationell marknadsekonomi.<sup>293</sup> Hoseas kritik verkar nu komma från en konservativ nationalist (eller kanske ”visselblåsare” om man vill göra en lite snällare tolkning) snarare än en religiös fundamentalist. Jag menar således att avgudadyrkan, så som den kan förstås i postexilisk litteratur, inte är den underliggande orsaken till Hoseas kritik. Det är snarare en följd av problemet. Kritiken riktas mot

---

<sup>291</sup> Keefe, *Woman's Body and the Social Body*, 118.

<sup>292</sup> Yee, *Poor Banished Children of Eve*, 95.

<sup>293</sup> Keefe, *Woman's Body and the Social Body*, 118.

regimen som är nära förbunden med kulten. Kulten påverkades av regimen kontakter med andra länder och Hosea protesterar mot deras politik, och konsekvenserna av den.

---

## DEL IV

### 8. VARFÖR EN PROSTITUERAD KVINNA?

Den röda tråden i denna uppsatts är att det alltid är någon/något som ses som ”den andre” som kontrasteras någon/något annat som är normen. Kvinnan i denna, och andra metaforer, fyller en sådan funktion, precis som det styrande skiktet gör i metaforens sakled. Det som Hosea beskriver som avgudadyrkan är också ”den andre” mot det som han ser som den rätta JHWH-kulten. Genom tolkningshistorien har kanaaneiska gudomar såsom Ashera och Baal kontrasterats mot den israelitiska religionen, vilket också sker inom den bibliska traditionen, även om jag här argumenterar för att det inte är den underliggande orsaken till Hoseas metafor. En metafor genererar en betydelse genom att koppla samman två skilda företeelser, nu kan vi se vilken ”egenskap” som metaforen förstärker och således också varför en prostituerad kvinna är ett passande bildled för metaforens sakled. Kittay talar om kvinnan som ”den andra” och en prostituerad kvinna som ”den *andra* andra”, jag kommer nu bygga vidare på denna bild av kvinnan genom att använda mig av Kristevas genusteori.

Kristeva menar att det feminina är en patriarkal konstruktion, precis som språk i allmänhet är, i detta patriarkala system är kvinnan marginaliserad.<sup>294</sup> Dock bör inte kvinnor ses som oskyldiga och passiva offer för en patriarkal auktoritet, utan som del i en kontext och en symbolisk ordning. Att hävda att alla kvinnor, med nödvändighet, är feminina och att alla män är maskulina är vad som gör att patriarkala krafter kan definiera – inte bara femininitet – utan också kvinnor som marginaliserade i den symboliska ordningen och i samhället. Essensen av kvinnan är alltså inte bestämd till den/de uppfattning(ar) som finns om femininitet utan är helt beroende av kontext och position i den symboliska ordningen.<sup>295</sup>

När denna symboliska ordning är definierad av patriarkala krafter blir kvinnan gränsen mellan män och kaos. Det vill säga: i det symboliska universum där manlighet är normen och kvinnan betraktas som frånvaro<sup>296</sup> eller icke-varande befinner kvinnor sig på den yttre gränsen av den

---

<sup>294</sup> Moi, *Sexual/Textual Politics*, 163-164.

<sup>295</sup> Moi, *Sexual/Textual Politics*, 165.

<sup>296</sup> frånvaro av mening, rationalitet, varande etc.

symboliska ordningen. Där, vid gränsen, kan kvinnor antingen befinna sig på ”rätt” sida, men verkar även ofta hamna på ”fel” sida och då hota den rådande ordningen.<sup>297</sup>

It is this position that has enabled male culture sometimes to vilify women as representing darkness and chaos, to view them as Lilith or the Whore of Babylon, and sometimes to elevate them as the representatives of a higher and purer nature, to venerate them as Virgins and Mothers of God. In the first instance the borderline is seen as part of the chaotic wilderness outside, and in the second it is seen as an inherent part of the inside: the part that protects and shields the symbolic order from the imaginary chaos.<sup>298</sup>

Förutom att kvinnan i Hos 2 befinner sig utanför den abstrakta symboliska ordningen så tvingas hon rent konkret ut i öknen till den plats som samtidigt är kaos, tomhet och ett vakuum mellan två ordningar. Hon görs till en öken som prostituerad i 2:5, där ska hon sedan dö en symbolisk död. Hon lockas sedan ut i öknen i 2:16, då ska hon förändras och gå in i det nya förbundet som en ”ordnad” kvinna på rätt sida gränsen mellan män och kaos. Som prostituerad hotar hon den sociala ordningen genom sitt yrkesval, hon är en antites mot ideal-kvinnan. Som ”den *andra andra*” distanseras hon mot allt det som i profetens mening tillhör JHWHs ordning, hon måste förändra sig själv för att kunna inrätta sig i ordningen. Då kan hon också återvända från öknen

Gud är den högste patriarken under vilken alla män är kvinnor. Fru och hora används som kontraster för att illustrera deras trolöshet.<sup>299</sup> Det finns en äktenskapsmetafor i Hesekiel 16 och 23, Kamionkowski menar att Hesekiel i dessa texter projicerar sin egen ilska på metaforen, där JHWH är make till Jerusalem. Hesekiels maktlöshet tar sig uttryck i fantasier där hans skeva syn på kvinnors sexualitet ges uttryck.<sup>300</sup> Till en början verkar det handla om samma fenomen i Hos 1-3, men Hesekiel inräknar sig själv i Jerusalem (sakledet) i metaforen. Han gör sig själv till kvinna genom en bildlig kastration. Hosea däremot gör andra män till kvinnor, närmare bestämt de män som har makten i Israel. Genom att likna de som är högst i hierarkin vid en kvinna, ja till och

---

<sup>297</sup> Detta kan även illustreras av det klassiska ”hora/madonna-komplexet”. Det är ganska lätt att se vilka kvinnor i Bibeln som befinner sig på rätt eller fel sida gränsen enligt de manliga författarna (även om det även kan skifta inom en berättelse). Eva, Potifars fru, Miriam (Miriam ifrågasätter Moses auktoritet, straffas med spetälska och utestängs från lägret som här är den symboliska ordningen, det dröjer sju dagar innan hon får komma tillbaka in i lägret och då i sin undergivna roll, på rätt sida gränsen J. C. Exum, ”Second Thoughts About Secondary Characters: Women in Exodus 1.8-2.10” i *A Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy* (ed. A. Brenner, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994)), Gomer, systrarna i Hes 16 och 23, den främmande kvinnan i Ords 5 och 7 m.fl. På rätt sida gränsen befinner sig Sara, Rut m.fl. – kort sagt alla de vars högsta mål är att föda barn (till och med Tamar som lurar sig till ett barn av sin svärfar, fördöms inte av författarna, eftersom hennes handling leder till barn, Gen 38).

<sup>298</sup> Moi, *Sexual/Textual Politics*, 166.

<sup>299</sup> Landy, ”Fantasy and the Displacement of Pleasure: Hosea 2:4-17”, 155.

<sup>300</sup> Kamionkowski, *Gender Reversal and Cosmic Chaos*, 73-74.



med vid en prostituerad kvinna, är det en form av förnedringsteknik och inte i första hand klagan över en kollektiv katastrof. Detta motiv återfinns även i ett vasallfördrag mellan Assurnerari V och Mati'-ilu, kung av Arpad i en redogörelse för vad som ska hända om den ena parten bryter fördraget:

If Mati'-lu sins against this treaty with Assur-nerari, king of Assyria, may Mati'-lu become a prostitute, his soldiers women, may they receive [*a giff*] in the square of their cities like any prostitute, may one country *push* them to the next; may Mati'-lu's (sex) life be that of a mule, his wives extremely old; may Ishtar, the goddess of men, the lady of women, take away their bow, bring them to shame and make them bitterly weep.<sup>301</sup>

I en patriarkal hederskultur är kvinnor det största hotet mot männens, och hela familjens, heder.<sup>302</sup> Ära och heder tillhör främst den maskulina sfären där även en man med låg social status hade, i teorin, möjlighet att öka sin sociala status. Skam tillhör den feminina sfären, att en man blir utskämd är att göra mannen feminin.<sup>303</sup> Denna feminisering kan ta sig konkreta uttryck i bestraffning, män kan t.ex. få sina skägg bortrakade och kroppsdelar stympade (ä. kastrering).<sup>304</sup> Att likna män vid kvinnor gör också att den stora skam som texten beskyller Gomer/männen för och som hör hemma i den feminina sfären hamnar på ”rätt” sida i genussystemet, om texten hade beskrivit en man hade skammen varit malplacerad eftersom skammen tillhör den feminina sfären.<sup>305</sup>

Den största skammen för en kvinna i HB är infertilitet, eller att inte ha en man.<sup>306</sup> I ett system där ära och skam är vågskålar för mannens sociala status, är kvinnans fertilitet och trohet vad som gör henne till en god hustru. Om maken, fadern, brodern eller sonen misslyckades i sin uppgift att kontrollera kvinnans sexualitet, riskerade han och hela familjen offentlig förnedring.<sup>307</sup> När kvinnor tar denna risk (genom sin förföriskhet, otrohet, prostitution m.m.) kan det vara ett sätt för dem att utöva sin makt underifrån, menar Yee. Kvinnors eventuella förförande egenskaper är den svages vapen för att sätta sig upp mot, eller manipulera, makten.<sup>308</sup> Hon menar

---

<sup>301</sup> Ej sedd. Hämtad från: Kamionkowski, *Gender Reversal and Cosmic Chaos*, 85.

<sup>302</sup> Yee, *Poor Banished Children of Eve*, 57.

<sup>303</sup> Kamionkowski, *Gender Reversal and Cosmic Chaos*, 61.

<sup>304</sup> Kamionkowski, *Gender Reversal and Cosmic Chaos*, 62.

<sup>305</sup> Kamionkowski, *Gender Reversal and Cosmic Chaos*, 91.

<sup>306</sup> Yee, *Poor Banished Children of Eve*, 42.

<sup>307</sup> Jfr Syr 42:9-11. Yee, *Poor Banished Children of Eve*, 46.

<sup>308</sup> Kvinnors maktutövande finns i den informella sfären, till skillnad från mäns formella maktutövning, där kan de använda sig av olika strategier för att manipulera sina makar, eller män i deras omgivning, för att få sin vilja fram när de annars har begränsad möjlighet till detta. Kvinnors ”vapen” i en socialt segregerad värld kan innebära: tystnad och hemligheter, undanhållande av information, sprida skvaller eller fabricera rykten som kan skada deras mans anseende, verbal manipulation, göra narr av tillkortakommanden (i synnerhet av sexuell natur),

vidare att könssegregation kan ge kvinnor ett visst mått av frihet, genom att inte beblanda sig med män kunde de utöva sin makt på ett informellt plan. Genom dessa vapen behövde de inte känna sig helt underordnade män utan de är: ”women who are not only resisting male authority but also exerting control over their lives in an androcentric situation.”<sup>309</sup>

När män blir kvinnor kan också kvinnor bli män, om vi ser Gomer som en självständig, fri prostituerad liknar hon mer en man än en kvinna (hon tjänar sina egna pengar, klarar sig utan make o.s.v.). Gränserna mellan könsrollerna blir otydliga. Hoseas främsta anledning till metaforen är att provocera, att tänja gränser och att få folk att lyssna. Kanske genom att vända upp och ner på den sfär som alla var bekanta med; hemmet. Profeten gör, i metaforen, sitt bästa för att få henne att förstå och inordna sig. Hon sätts på plats genom straff och hot, hon förnedras och förbannas. Metaforen slutar sedan med att ordningen återställs, ett nytt förbund ingås där kvinnan vet sin plats, där hon är underordnad sin man.

Även om profeten använder den, för åhörarna, välbekanta familjesfären i metaforen, är kvinnan ingen vanlig hustru. Utanför den symboliska ordningen blir hon inte bara ”den *andra* andra” hon är också den som skapar oenighet mellan män (älskarna och JHWH). Rent geografiskt tvingas hon ut utanför den ordnade världen till ”mellanläget” i öknen, där dör hon för att sedan uppstå i ett nytt förbund. När hon kommer tillbaka tvingas hon leva i celibat och då också inordna sig i den bestämda ordningen. Profeten liknar männen vid en prostituerad kvinna som också är gift vilket är dubbelt förnedrande, både att bli kvinna – och dessutom en promiskuös sådan.

---

## DEL V

### 9. SLUTSATS

Jag har i denna uppsats försökt svara på tre frågor; vem är kvinnan, vad symboliserar hon och varför används denna metafor? För att svara på den första frågan använde jag mig av en historisk-kritisk textanalys och feministkritiska perspektiv, för att dels få svar på vad texten säger om kvinnans identitet och civilstatus men också vilka konsekvenser hennes identitet får för en feministisk tolkning.

---

uppfostra barnen att ta ställning mot sin fader, tjata eller vara grälsjuk, vägra laga mat eller andra hushållsuppgifter, eller använda sin sexualitet och antingen vägra ha samlag med sin man eller hota med/fullfölja otillåten sexuell aktivitet med andra män. Se även: Judit 16:7-9 och Syr 25-26. Yee, *Poor Banished Children of Eve*, 49.

<sup>309</sup> Yee, *Poor Banished Children of Eve*, 57.

Texten ger inte en fullständig bild av kvinnan, det är en kvinna sedd genom mäns ögon men hon spelar också en roll i metaforen där biografien får stå tillbaka för symboliken. Enligt min förståelse är hon gift, men beskrivs inom metaforen som en prostituerad kvinna. Äktenskapet i HB är ett sätt att kontrollera att avkomman har ett biologiskt band till sin far, en förutsättning för detta är att även kontrollera kvinnor. Därför blir otrohet ett alvarligt brott och ett hot mot mäns heder. Deras status i samhället stod på spel om de misslyckades med sin kontroll. En prostituerad stod utanför denna kontroll, ingen förväntade sig lojalitet eller exklusivitet av en prostituerad yrkeskvinna.

Texten ägnar lite uppmärksamhet åt hennes liv utan fokuserar på hennes lättsinne och promiskuitet. Det är inte den brustna relationen som är i fokus utan det faktum att hon springer efter andra män. Retoriken i texten vill att läsaren/åhöraren ska fördöma kvinnan och sympatisera med den förorättade mannen. De feministkritiska perspektiven uppmärksammar detta och inbjuder en läsning mot textens misogynia retorik. För att upprätta kvinnan i texten har till exempel Weems beskrivit henne som ett hjälplöst offer för hustrumisshandel. Schön och Hornsby menar att hon var en prostituerad yrkeskvinna som inte ville bli bunden till en man. Både som gift och prostituerad är kvinnan offer för en patriarkal struktur. En sätt att uppmärksamma de maktstrukturer som genomsyrar texten är tala om Setels definition av profetisk pornografi, även om vi genom denna tolkning endast uppehåller oss vid bildledet. Det är just dessa maktstrukturer som behöver uppmärksammas i en ansvarsfull (feministkritisk) tolkning.

I fråga två frågade jag mig vad kvinnan symboliserar. Relationen mellan JHWH och Israels folk verkar inte vara en exklusiv sådan. Både den folkliga religionen och den statliga kulten präglas under den monarkiska tiden av en religiös praxis som senare (efter exilen) kom att fördömas som avgudadyrkan. Hosea verkar inte bekymra sig för den folkliga religionsutövningen, utan den korruption som makthavarna i samhället ägnar sig åt. De betalar dyra avgifter till andra länder, som följd av det ökar skattetrycket på jordbrukare som redan har svårt att klara sig. Profeten menar att JHWH, som en gång var den som räddade Israels folk i Exodusberättelsen, kommer rädda dem återigen om de sätter sin tilltro till honom.

Texten är producerad i ett patriarkalt samhälle, i detta samhälle befinner sig kvinnan någonstans mellan män och kaos i den symboliska ordningen. I metaforen är kvinnan långt ifrån idealkvinnan som beskyddar män från kaos, det är snarare hon som är kaos. I den tredje frågan undrade jag varför kvinnan står som symbol för mäktiga mäns korruption. Metaforkritiken lärde oss att metaforer fungerar som en bro mellan det som är känt och det som är okänt. Kvinnans roll, i metaforen, är att symbolisera den faktiska situationen i en välkänd sfär. Hennes

promiskuitet är ett verktyg för att provocera och förnedra de som känner sig träffade. Otroheten som kvinnan begår mot sin man i metaforens bildled indikerar hur alvarligt profeten tyckte att regimens brott mot JHWH är. Otrohet och landsförräderi är likvärdiga synder. Kulten hotar JHWHs ära, på samma sätt som den promiskuösa kvinnan i metaforen hotar mannens ära och heder. בְּעָלִים är antitesen mot det samhälle som profeten önskar. Mäktiga män förvandlas till horor och genom denna bild ramlar de från toppen till botten av samhällshierarkin.

Att kvinnor, i denna metafor, hamnat i rollen som den andra är inte bara problematiskt för kvinnor, utan även för män. Om det som är normativt i texten innebär en emotionell, irrationell och våldsam person är detta ett problem för alla. ”Kärleksprofeten” kan inte gömma sig bakom löften om en utopisk framtid när det sker genom manipulation och fysiskt tvång. Metaforen är förtryckande, och det hjälper inte att förklara varför den finns. Det är inte bara en metafor, för metaforer säger också någonting om verkligheten. Kvinnan är ett offer, och mest av allt är hon ett offer för metaforen. Men även barnen och JHWH spelar roller i metaforen och blir offer för profetens dramaturgi och retorik. En hög av marionettdockor med män, kvinnor och barn som ligger kvar på scenen efter texten har tystnat.

## 10. BIBLIOGRAFI

### 10.1 PRIMÄRLITTERATUR

Bibel 2000

Bibelen på Hverdagsdansk

Biblia Hebraica Stuttgartensia

King James Version

Kyrkobibeln 1917

New King James Version

New Revised Standard Version

Revised Standard Version

### 10.2 SEKUNDÄRLITTERATUR

Abma, R. *Bonds of Love: Methodic Studies of Prophetic Texts with Marriage Imagery (Isaiah 50:1-3 and 54:1-10, Hosea 1-3, Jeremiah 2-3)*. Assen: Van Gorcum, 1999.

Albertz, R. *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*. 1st American ed. Louisville: Westminster/John Knox Press, 1994.

Barton, J. "The Historical-critical approaches" *The Cambridge Companion to Biblical Interpretation*. Ed. J. Barton, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Bird, P. A. *Missing Persons and Mistaken Identities: Women and Gender in Ancient Israel*. Minneapolis: Fortress Press, 1997.

Black, M. *Models and Metaphors; Studies in Language and Philosophy*. Ithaca: Cornell University Press, 1962.

Brenner, A. "On Prophetic Propaganda and the Politics of 'Love': The Case of Jeremiah", *A Feminist Companion to The Latter Prophets*. Ed. A. Brenner, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995.

Davies, P. "Urban Religion and Rural Religion" *Religious Diversity in Ancient Israel and Judah*. Ed. F. Stavropoulou och J. Barton, London: Bloomsbury Academic, 2010.

Dever, W. G. *Did God Have a Wife?: Archaeology and Folk Religion in Ancient Israel*. Grand Rapids: W.B. Eerdmans Pub. Co., 2005.

Dijk-Hemmes, F. van, "The Metaphorisation of Woman in Prophetic Speech: An Analysis of Ezekiel 23", *A Feminist Companion to The Latter Prophets*. Ed. A. Brenner, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995.

Eidevall, G. *Grapes in the Desert: Metaphors, Models, and Themes in Hosea 4-14*. Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1996.

Erlandsson, "זָנָה, zānāh", IV, *Theological Dictionary of the Old Testament*. Ed. Botterweck, J. G. och Ringgren, H. Översatt av David W. Green. 15 vol. Grand Rapids: Eerdmans, 1974.

Exum, J.C. "Second Thoughts About Secondary Characters: Women in Exodus 1.8-2.10", *A Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy*. Ed. A. Brenner, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994.

Frymer-Kensky, T. S. *In the Wake of the Goddesses: Women, Culture, and the Biblical Transformation of Pagan Myth*. New York: Free Press, 1992.

Galambush, J. *Jerusalem in the Book of Ezekiel: The City as Yahweh's Wife*. Atlanta: Scholars Press, 1992.

- Greengus, S. "The Old Babylonian Marriage Contract." *Journal of the American Oriental Society* 89 (1969): 505-532.
- Goldingay, J. "Hosea 1-3, Genesis 1-4 and Masculist Interpretation", *A Feminist Companion to The Latter Prophets*. Ed. A. Brenner, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995.
- Halbertal, M. och A. Margalit *Idolatry*. Cambridge: Harvard University Press, 1992.
- Holladay, W. L. *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Leiden: Koninklijke Brill NV, 1988.
- Hornsby, T. J. "'Israel Has Become a Worthless Thing' : Re-Reading Gomer in Hosea 1-3." *Journal for the Study of the Old Testament* (1999): 115-128.
- Jones, L. *Encyclopedia of Religion*. 14 vol. University of Michigan: Macmillan Reference USA, 2005.
- Kamionkowski, S. T. *Gender Reversal and Cosmic Chaos: A Study on the Book of Ezekiel*. London; New York: Sheffield Academic Press, 2003.
- Keefe, A. A. *Woman's Body and the Social Body in Hosea*. London: Sheffield Academic Press, 2001.
- Kittay, E. F. "Woman as Metaphor." *Hypatia* 3 (1988): 63.
- Lakoff, G. och Johnson, M. "Conceptual Metaphor in Everyday Language", *Philosophical Perspectives on Metaphor*. Ed. M. Johnson, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1981.
- Landy, F. "Fantasy and the Displacement of Pleasure: Hosea 2:4-17", *A Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy*. Ed. A. Brenner, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994.
- Loades, A. "Feminist Interpretation", *The Cambridge Companion to Biblical Interpretation*. Ed. J. Barton, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Loland, H. *Silent or Salient Gender?: The Interpretation of Gendered God-language in the Hebrew Bible, Exemplified in Isaiah 42, 46 and 49*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008.
- May, H. G. "An Interpretation of the Names of Hosea's Children." *Journal of Biblical Literature* 55 (1936): 285-291.
- Meyers, C. "Household Religion", *Religious Diversity in Ancient Israel and Judah*. Ed. F. Stavropoulou och J. Barton, London: Bloomsbury Academic, 2010.
- Moi, T. *Sexual/Textual Politics: Feminist Literary Theory*. Reprinted. ed. London: Routledge, 1988.
- Moughtin-Mumby, S. *Sexual and Marital Metaphors in Hosea, Jeremiah, Isaiah, and Ezekiel*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2008.
- Nicholson, E. W. *God and His People: Covenant and Theology in the Old Testament*. Oxford, New York: Clarendon Press; Oxford University Press, 1986.
- Niehr, H. "'Israelite' Religion and 'Canaanite' Religion" *Religious Diversity in Ancient Israel and Judah*. Ed. F. Stavropoulou och J. Barton, London: Bloomsbury Academic, 2010.
- Phillips, A. "Another Look at Adultery." *Journal for the Study of the Old Testament* (1981): 3-25.
- Schön, S. *Adultery or Adulteration: No Marriage Between Israel and YHWH in the so called 'Prophetic Marital Metaphor' in Hosea 2 and its Ancient Innerbiblical Reception*. Opublicerat.
- Seebass, "לִקַּח, lāqah", VIII, *Theological Dictionary of the Old Testament*. Ed. Botterweck, J. G. och Ringgren, H. Översatt av David W. Green. 15 vol. Grand Rapids: Eerdmans, 1974.
- Setel, T.D. "Prophets and Pornography: Female Sexual Imagery in Hosea", *Feminist Interpretation of the Bible*. Ed. L. M. Russell, Oxford: Blackwell, 1985.
- Sherwood, Y. "Boxing Gomer", *A Feminist Companion to The Latter Prophets*. Ed. A. Brenner, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995

Sherwood, Y. *The Prostitute and the Prophet: Hosea's Marriage in Literary-theoretical Perspective*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996.

Smith, M. S. *The Rituals and Myths of the Feast of the Goodly Gods of KTU/CAT 1.23: Royal Constructions of Opposition, Intersection, Integration, and Domination*. Leiden; Boston: Brill, 2006.

Talmon, "מִדְבָּר midbār," VIII, *Theological Dictionary of the Old Testament*. Ed. Botterweck, J. G. och Ringgren, H. Översatt av David W. Green. 15 vol. Grand Rapids: Eerdmans, 1974.

Törnkvist, R. *The Use and Abuse of Female Sexual Imagery in the Book of Hosea: A Feminist Critical Approach to Hos 1-3*. Uppsala: Uppsala University Library, 1994.

Vaux, R. de. *Ancient Israel: Its Life and Institutions*. New York: McGraw-Hill, 1961.

Weems, R. J. *Battered Love: Marriage, Sex, and Violence in the Hebrew Prophets*. Minneapolis: Fortress Press, 1995.

Westbrook, R. and B. Wells *Everyday Law in Biblical Israel: An Introduction*. Louisville: Westminster John Knox Pr, 2009.

Whitt, W. D. "The Divorce of Yahweh and Asherah in Hos 2, 4–7.12 ff." *Scandinavian Journal of the Old Testament* 6 (1992): 31-67.

Wilson, R. R. *Prophecy and Society in Ancient Israel*. Philadelphia: Fortress Press, 1980.

Wolff, H. W. *Hosea: A Commentary on the Book of the Prophet Hosea*. Philadelphia: Fortress Press, 1974.

Wyatt, N. *Religious Texts from Ugarit: The Words of Ilmilku and his Colleagues*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.

Yee, G. A. *Poor Banished Children of Eve: Woman as Evil in the Hebrew Bible*. Minneapolis: Fortress Press, 2003.

Yee, G. A. "'She Is Not My Wife and I Am Not Her Husband": A Materialist Analysis of Hosea 1-2." *Biblical Interpretation* 9 (2001): 345-383.

Multimedia:

<http://www.bibeln.se/om-bibeln/regentlangd/>

Hämtat: 2014-04-25.