



LUNDS UNIVERSITET

Centrum för teologi och religionsvetenskap

# ”Jag sluter nu ett förbund med er.”

En kritisk forskningsöversikt med syftet att nå ett rimligt grundat svar på frågan om Sinai-förbundets ursprung

Jessica Alm  
Höstterminen 2013

Teologi: Gamla testamentets exegetik - masteruppsats  
TEOM71, 30 hp  
Handledare: Fredrik Lindström  
Examinator: Samuel Byrskog

## *Abstract*

Several texts in the Old Testament discuss the Sinaitic covenant but not all of them present an established covenant form and concept. It is the elaborate and conscious covenant form that will be the focus of this thesis and we can see such an established covenant form e.g. in Deuteronomy. The thesis will critically evaluate and synthesize the major research positions regarding the origins of the Sinaitic covenant, for the purpose of finding out from where this established covenant form may have come, when we can see it attested in the Biblical texts and also, what its function may have been for the people of Israel. Five Old Testament texts will prove important when determining from where and when the covenant, in its established form, came. These texts are Deuteronomy, Exod. 19-24; 34; Josh. 24 and Hos. 6:7; 8:1.

Similarities between covenantal texts in the Old Testament and political treaties from the Hittite Empire and Assyria were discovered in the middle of the 20<sup>th</sup> century, and scholars have since then attempted to show an influence from the treaties on the biblical texts. I follow in their footsteps in this study and while I do not agree with G. E. Mendenhall that Exod. 19-24 is directly influenced by the Hittite treaties, I do agree with D. J. McCarthy, who argues that it is in fact the Assyrian treaties that have influenced Deuteronomy.

The original book of Deuteronomy, *Urdeuteronomium*, is often regarded as a composition from the time between the fall of the Kingdom of Israel (721 BCE) and the reign of Josiah (ca. 640-609 BCE) which strongly suggests that at this time Israel knows of an established covenant with YHWH. We find additional support for this in Josh. 24, which clearly speaks of a covenant between YHWH and Israel. L. Perlitt convincingly argues that Josh. 24 came about during the reign of Manasseh (ca. 687-642 BCE) and Exod. 34 is also by some scholars considered to be a seventh century composition.

A setting in Judah in the seventh century BCE for the established and structured covenant between YHWH and Israel is highly probable. Assyria is at this time very powerful, the Kingdom of Israel has fallen and Judah is an Assyrian vassal. It is at this point the Sinaitic covenant is consciously drafted as an analogy of the Assyrian treaties. By doing this, it makes the covenant a polemic counteract against Assyria, with the purpose of preserving Israel's belief in and worship of YHWH.

**Keywords:** Sinai, covenant, Deuteronomy, Exod. 19-24; 34, Josh. 24, Hosea, Hittite and Assyrian treaties

# *Innehållsförteckning*

## *Förkortningar*

<b>1</b>	<b>INLEDNING</b>	<b>1</b>
1.1	Inledande ord	1
1.2	Syfte och problemformulering	1
1.3	Material och metod	3
1.4	Avgränsningar	7
1.5	Begreppsdefinitioner	8
1.6	Disposition	9
1.7	Inledande forskningsöversikt	10
<b>2</b>	<b>ANALYS</b>	<b>13</b>
2.1	Allmän introduktion	13
2.2	Utombibliska fördrag	15
<b>2.2.1</b>	<b>Hettitiska fördrag</b>	<b>15</b>
	<i>Om det hettitiska riket</i>	15
	<i>Struktur</i>	16
	<i>Sammanfattning</i>	20
<b>2.2.2</b>	<b>Assyriska fördrag</b>	<b>20</b>
	<i>Om det assyriska riket</i>	20
	<i>Struktur</i>	21
	<i>Sammanfattning</i>	23

2.3	Sinaiförbundet i Gamla testamentet	24
2.3.1	<b>Deuteronomium</b>	24
	<i>Om texten</i>	24
	<b>Litterär struktur – likheter och skillnader</b>	24
	<b>Förbundssteologi i Deuteronomium</b>	32
	<i>Diskussion</i>	34
	<i>Sammanfattning</i>	37
2.3.2	<b>Exodus 19-24</b>	37
	<i>Om texten</i>	37
	<b>Exodus 19</b>	38
	<b>Exodus 20</b>	40
	<b>Förvaring, uppläsning, vittnen och konsekvenser</b>	42
	<b>Exodus 24:1-2, 9-11</b>	44
	<b>Exodus 24:3-8</b>	45
	<b>Ett narrativt ramverk</b>	48
	<i>Diskussion</i>	49
	<i>Sammanfattning</i>	51
2.3.3	<b>Exodus 34</b>	51
	<i>Om texten</i>	51
	<i>Diskussion</i>	55
	<i>Sammanfattning</i>	56
2.3.4	<b>Josua 24</b>	56
	<i>Om texten</i>	56
	<i>Diskussion</i>	60
	<i>Sammanfattning</i>	63
2.3.5	<b>Hosea</b>	64
	<i>Om texten</i>	64
	<i>Diskussion</i>	69
	<i>Sammanfattning</i>	70
2.4	Historisk kontext	70
2.4.1	<b>Bosättning i landet</b>	71
2.4.2	<b>Under Assyriens makt</b>	72
2.4.3	<b>Babylonien och exilen</b>	73
2.4.4	<b>Diskussion</b>	74

<b>3 SYNTES</b>	<b>76</b>
3.1 Fördjupad diskussion	76
3.2 Slutsatser	80
3.3 Sammanfattning	81
3.4 Utblick för vidare forskning	82
<i>Bibliografi</i>	84
<i>Appendix I: Treaty between Hattusilis and Ramses II</i>	87
<i>Appendix II: God List, Blessings and Curses of the Treaty between Suppiluliumas and Kurtiwaza</i>	90
<i>Appendix III: The Vassal-Treaties of Esarhaddon</i>	92

## *Förkortningar*

- ABD*      *Anchor Bible Dictionary* Red. D. N. Freedman, 6 vol. New York, 1992
- ANET*      *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* Red. J. B. Pritchard  
3 uppl. Princeton, 1969
- BASOR*      *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*
- BHS*      *Biblia Hebraica Stuttgartensia* Red. K. Elliger och W. Rudolph. Stuttgart, 1983
- BA*      *Biblical Archaeologist*
- DOTHB*      *Dictionary of the Old Testament: Historical Books* Red. Bill. T. Arnold & Hugh  
G. M. Williamson, Nottingham, 2005
- FAT*      *Forschungen zum Alten Testament*
- VT*      *Vetus Testamentum*
- WMANT*      *Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament*

# 1 INLEDNING

## 1.1 Inledande ord

Denna uppsats är ett första steg. Den är tänkt att utgöra en väg in i, och ett sätt att närma sig, ett mycket stort forskningsområde. Förbundet mellan JHWH och Israels folk är något som har studerats och kontemplerats av människor under mycket lång tid och för att en undersökning kring Sinaiförbundets ursprung ska kunna genomföras inom ramen för en uppsats krävs att man hittar en väg in i detta stora område.

Detta första steg utgörs till stor del av en kartläggning av det rådande forskningsläget, en kritisk utvärdering av den forskning som gjorts, i samspråk med bibeltexterna. De slutsatser man kan dra av detta kommer att ligga till grund för ett andra steg in i förbundstankens forskningsområde, vilket blir nästa forskningsprojekt. Där kommer huvudfokus att ligga på ett mera självständigt, textfokuserat arbete, i högre grad fristående från övrig forskning än vad denna uppsats är.

Väljer man att närma sig ett så stort forskningsområde som detta, är ett sådant upplägg inte bara möjligt, utan nödvändigt. Båda dessa steg – en kritisk utvärdering av forskningsläget i samspråk med bibeltexterna i det första steget, och i nästa steg ett mera fristående eget exegetiskt textarbete – krävs för att göra en helomfattande undersökning om Sinaiförbundets ursprung. Att försöka omfatta båda stegen inom ramen för en uppsats skulle innebära en alltför ytlig analys som i en förlängning inte skulle ge trovärdiga resultat.

## 1.2 Syfte och problemformulering

JHWH utvalde Israels folk till sitt egendomsfolk och förhållandet mellan dem kom att uttryckas i formen av ett förbund. Inte alla gammaltestamentliga förbundstexter uttrycker detta förbudsförhållande på ett tydligt och strukturerat sätt och min undersökning riktar framför allt in sig på den etablerade förbundstanken, där man tydligt ser JHWH som den överordnade och Israel som den underordnade parten i ett ingånget förbund. Vi ser exempel på detta i t.ex. Deuteronomium.

Syftet med undersökningen är att utvärdera och syntetisera de stora forskningspositioner som har etablerats vad gäller Sinaiförbundets ursprung, för att nå ett rimligt grundat svar på varifrån den etablerade förbundstanken kan ha kommit och när vi kan se denna tanke förankrad i bibeltexterna. Då man nått ett troligt svar på dessa frågor kan man också beakta vilken funktion det etablerade kan ha haft för Israels folk.

De konkreta frågeställningar som behandlas i uppsatsen är följande:

*Varifrån kan den etablerade förbundstanken ha kommit?*

*När kan vi se denna tanke förankrad i bibeltexterna?*

En följdfråga blir då:

*Hur kan man uppfatta och beskriva den etablerade förbundstankens funktion vid tiden för dess tillkomst?*

Det råder ingen konsensus kring frågan om Sinaiförbundets ursprung, trots att man framför allt under 1950-1970-talet bedrev omfattande forskning i ämnet. Förbundet mellan JHWH och Israel har kopplats samman med utombibliska fördragstexter och har av vissa forskare daterats så tidigt som omkring 1200 f.v.t. medan andra ser en betydligt senare tillkomst, kanske så sent som på 400-talet f.v.t. Detta stora tidsspänn visar på hur pass mycket åsikterna kring Sinaiförbundets historia går isär. Min undersökning blir därför viktig och relevant då den söker sammanställa och utvärdera de viktigaste forskningspositionerna i frågan, för att med utgångspunkt i detta, och i samspråk med bibeltexterna, försöka nå ett rimligt svar på varifrån och när den etablerade förbundstanken har kommit. Mig veterligen har ingen sammanställning av den tongivande forskningen gjorts sedan E.W. Nicholsons bok, *God and His People*<sup>1</sup> i mitten av 1980-talet, och hans syfte med boken var inte att nå en datering av förbundstanken, eller att klargöra varifrån den kom eller hur den kom att användas. Han gör snarare en omfattande forskningsöversikt och försöker sedan se hur pass långt tillbaka i texterna man kan spåra en förbundstanke.

Min uppsats utgör ett första steg där det gäller att hitta de bärande forskningspositionerna och med utgångspunkt i dessa och i de mest relevanta bibeltexterna göra ett självständigt ställningstagande kring frågan om Sinaiförbundets ursprung. Först när detta är gjort och man på ett tydligt sätt kan granska de olika forskningspositionerna kan man gå vidare till nästa steg, som blir ett betydligt mera självständigt textarbete.

Undersökningen är inte enbart en utvärdering av de stora forskningspositionerna. En forskningsöversikt utan ett självständigt ställningstagande är helt ointressant. Mitt ställningstagande i de frågor som har tagits upp är i detta första steg grundat i den forskning som har utvärderats, tillsammans med bibeltexterna. Därför är det andra steget nödvändigt, där ett självständigt exegetiskt arbete bedrivs i högre grad frikopplat från de tongivande forskarna, men detta andra steg ryms inte inom ramen för den här uppsatsen.

Ett slutligt svar på frågan om Sinaiförbundets ursprung kan endast ges när man efter det första stegets grundläggande kritiska utvärdering på nytt har genomfört en egen textanalys, men det finns tillräckligt mycket att hämta hos andra forskare för att kunna ge ett tentativt svar på frågan. Det är nödvändigt att börja med en utvärdering och ett ställningstagande grundat i de stora forskningspositionerna, för att sedan kunna gå vidare i ett andra, mera omfattande steg.

---

<sup>1</sup> E. W. Nicholson, *God and His People. Covenant and Theology in the Old Testament*(New York: Oxford University Press Inc., 1986)



Uppsatsen kommer alltså att genom en kritisk utvärdering och syntetisering av de stora forskningspositionerna, samt i samarbete med bibeltexterna, söka nå ett rimligt grundat svar på varifrån den etablerade förbundstanken kan ha kommit, när vi ser den förankrad i texterna och vilken funktion denna tanke kan ha haft för Israels folk.

### 1.3 Material och metod

De mest relevanta bibeltexterna för den här uppsatsen är först och främst Deuteronomium och Ex. 19-24. De utgör de större textavsnitten i Gamla testamentet som handlar om Sinaiförbundet och dessa kommer självklart att tas upp i uppsatsen. Ex. 34 och Jos. 24 är kortare texter som behandlar ett förbundsslut mellan JHWH och Israel. Inte alla forskare tar upp dessa texter då det gäller frågan om förbundets ursprung, men texterna talar otvivelaktigt om ett förbund mellan JHWH och Israel och deras innebörd och datering är omdiskuterad. Därför inkluderas även dessa texter. Slutligen behandlar uppsatsen två verser ur Hosea, Hos. 6:7 och Hos. 8:1. De uppvisar vissa svårigheter, men är viktiga då det gäller att fastställa om förhållandet mellan JHWH och Israel uttrycktes i förbundsformer vid tiden för Hosea. Jag använder mig av BHS då jag tittar till bibeltexterna, men de översättningar av bibelcitat som förekommer i uppsatsen kommer från Bibel 2000.

Det utombibliska materialet förekommer endast översiktligt i uppsatsen och läses då i engelsk översättning. Jag har valt att bifoga exempel på utombibliska fördragstexter i appendix, för att, då det blir relevant, kunna peka på likheter mellan dessa och bibeltexterna.

Vad gäller sekundärlitteraturen är vissa texter särskilt betydelsefulla. G. E. Mendenhalls artikel ”Covenant Forms in Israelite Tradition”<sup>2</sup> är mycket viktig, då den på 1950-talet var det första arbete som på ett djupare plan förknippade det gammaltestamentliga Sinaiförbundet med utombibliska, framför allt hettitiska, fördragstexter från omkring 1450-1200 f.v.t. D. J. McCarthys *Treaty and Covenant*<sup>3</sup> arbetar vidare med frågan om Sinaiförbundets uppkomst, men avvisar den koppling mellan Exodus och hettitiska fördrag som Mendenhall gör. McCarthy ser en tydligare koppling mellan Deuteronomium och assyriska fördragstexter från 800–600-talet f.v.t. och hans tankar följs upp av M. Weinfeld i *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*<sup>4</sup>. Även L. Perlitts *Bundestheologie im Alten Testament*<sup>5</sup> har haft stor betydelse i frågan om Sinaiförbundets ursprung. Han ser istället förbundstanken som en senare teologisk idé i Israels historia och daterar den till 600-talet f.v.t. Nicholson följer i *God and His People*<sup>6</sup> till stor del Perlitt, men drar även vissa slutsatser som skiljer sig från Perlitts. Dessa texter är centrala och oundgängliga.

---

<sup>2</sup> G. E. Mendenhall, ”Covenant Forms in Israelite Tradition” *BA* Vol. 17, No. 3 (1954), 49-74

<sup>3</sup> D. J. McCarthy, *Treaty and Covenant. A Study in Form in the Ancient Oriental Documents and in the Old Testament* (2:a uppl.; Rom; Biblical Institute Press, 1981)

<sup>4</sup> M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1992)

<sup>5</sup> L. Perlitt, *Bundestheologie im Alten Testament* (WMANT 36; Neukirchener Verlag: Neukirchener-Vluyn, 1969)

<sup>6</sup> S. E. W. Nicholson, *God and His People. Covenant and Theology in the Old Testament* (New York: Oxford University Press Inc., 1986)

liga i en genomgång av det rådande forskningsläget, men i uppsatsen kommer även annan litteratur att tas upp, både i form av artiklar relaterade till mina frågeställningar och i form av mera ”förbundsneutral” kommentarlitteratur.

Denna undersökning utgör ett första steg in i frågan om Sinaiförbundets ursprung. Den syftar till att utvärdera och syntetisera de stora forskningspositioner som utkristalliseras för att med en grund i detta kunna besvara frågor om varifrån den etablerade förbundstanken har kommit och när man kan se den etablerad i bibeltexterna. Utgångspunkten för min uppsats styr i mycket hög grad det sätt på vilket exegetiska metoder kommer att användas.

Jag kommer att följa de tongivande forskarna inom området och deras granskning av texterna, vilket gör att det är deras metodval som kommer att synas i uppsatsen. Den egna metoden utgörs av den kritiska granskning utav forskningsläget som görs, och i en förlängning studerar jag hur dessa forskare har närmat sig bibeltexterna. Det finns här ingen anledning att skriva fram en egen textanalys, fristående från de stora forskningspositionerna. Ett sådant arbete är nödvändigt men ryms inte inom ramen för denna uppsats syfte. Det faller under denna studies andra steg, under studiens fortsättning och fördjupning. Eftersom den här uppsatsen utgör det första steget i en större studie och syftar den till att kritiskt granska och utvärdera det rådande forskningsläget.

Jag gör en utvärdering utifrån forskarnas positioner men också utifrån bibeltexterna. Genom att betrakta både forskningspositionerna och bibeltexterna kan jag nå ett självständigt ställningstagande till de frågor som uppsatsen ställer, men inom uppsatsen syfte ryms inte en helt egen textanalys. Genremässigt hamnar denna uppsats i princip så långt ifrån en interpretation man kan komma, och syftet med den är inte att skriva fram en egen textanalys. Min granskning av forskarna gör att jag kommer att använda deras metodologiska arbete, eftersom min undersökning inte kräver ett helt eget exegetiskt textarbete.

Genom att följa de tongivande forskarna hamnar jag i ett historiskt-kritiskt metodval, där fokus hamnar på formkritik, redaktionskritik och textkritik.

J. H. Hayes och C. R. Holladay skriver att formkritik undersöker en texts form, innehåll och funktion, och vidare om en text passar in i en tydligt definierad genre.<sup>7</sup> Texter undersöks utifrån sin lingvistiska form för att man med hjälp av denna ska kunna utröna vad texten vill förmedla. Steck påpekar att textens författare, men även dess mottagare, delade en preexisterande lingvistisk miljö, där textuella mönster redan fanns, som författaren sedan använder för att syftet med texten skulle nå fram.<sup>8</sup> Vidare noterar han att texter i Gamla testamentet generellt sett inte formulerades fritt eller godtyckligt, utan de kom till i enlighet med redan existerande och fixerade mönster.<sup>9</sup> Av vikt för min uppsats, och kanske framför allt följdfrågan som handlar om hur den etablerade förbundstankens funktion kan ha sett ut, blir följande citat av Steck viktigt: ”... there

---

<sup>7</sup> Hays och Holladay, *Biblical Exegesis*, 104

<sup>8</sup> Steck, *Old Testament Exegesis*, 96

<sup>9</sup> Steck, *Old Testament Exegesis*, 97

exists a certain *correlation* between the specific linguistic shape of a text and the specific outlook and intention of the statement.”<sup>10</sup> Genom att med hjälp av jämförelser med utombibliska fördragstexter försöka fastställa eventuella likheter mellan dessa och gammaltestamentliga förbundstexter bör man också kunna nå ett möjligt svar på frågan om förbundstankens funktion. Steck påpekar också vissa svårigheter med formkritiken, som att forskning kring lingvistiska mönster inte är en exakt vetenskap och att vi har begränsad kunskap om t.ex. hebreisk syntax och stil, vilket förstås påverkar det formkritiska arbetet.<sup>11</sup>

Det är framför allt Mendenhall och McCarthy, och även Weinfeld som arbetar formkritiskt i frågan om Sinaiförbundets ursprung. Genomgången av de utombibliska fördragstexterna i uppsatsen baserar sig främst på Mendenhall och McCarthy och där presenteras en schematisk fördragsstruktur, vilket bör kunna ses som en egen litterär genre. I McCarthys och Weinfelds större monografier syns deras formkritiska arbete då de jämför den litterära strukturen i de utombibliska fördragstexterna med framför allt Deuteronomium och Ex. 19-24, men även i Mendenhalls artikel förekommer sådana jämförelser, då främst mellan utombibligt material och Exodus- och Josuatexter. I dessa kapitel i uppsatsen kommer alltså forskarnas formkritiska arbete att synas tydligt.

Inom det historisk-kritiska arbetet förekommer det som Hays och Holladay benämner *historia i texten* och *textens historia*, som två aspekter av en texts historia.<sup>12</sup> Det är främst den forskning som framkommer i kapitlet om Ex. 34 och Jos. 24 som använder detta.

*Historia i texten* handlar om vad texten själv berättar om, och kan innehålla referenser till personer, händelser, tankeströmningar och sociala förhållanden. Hays och Holladay uttrycker det som ett fönster genom vilket vi kan se in i en historisk period.<sup>13</sup> I Exodustexterna handlar detta om förbundsslutet vid Sinai. Ex. 19-24 berättar dels om gudsuppenbarelsen vid berget (Ex. 19) och dels om hur Mose mottog lagen och hur förbundet slöts mellan JHWH och Israel. Utgår man från *historia i texten* i Ex. 34 berättar denna om en förbundsförnyelse som kommer efter att folket har syndat och tillbett guldkalven (Ex. 32). Det berättas om ytterligare en förbundsförnyelse i Jos. 24, där folket har gått in i Kanaans land och där de under ledning av Josua förnyar och befäster Sinaiförbundet med JHWH.

*Textens historia* handlar om hur texten har tillkommit och viktigt här är, enligt Hays och Holladay, hur, när, var, varför och under vilka omständigheter texten kom till, och vidare, av vem och för vem texten skrevs och vidareutvecklades.<sup>14</sup> De forskare som denna uppsats fokuserar på lägger inte någon större vikt på *textens historia*. Eftersom större delen av de bibeltexter som tas upp här återfinns i Pentateuken är frågan om hur, när, var och varför texten kom till tämligen komplicerad och ett arbete med *textens historia* leder ofrånkomligen till redaktionskritik, eftersom dessa texter utgör en komplicerad sammansättning av många olika textlager.

---

<sup>10</sup> Steck, *Old Testament Exegesis*, 97

<sup>11</sup> Steck, *Old Testament Exegesis*, 99

<sup>12</sup> Hays och Holladay, *Biblical Exegesis*, 53

<sup>13</sup> Hays och Holladay, *Biblical Exegesis*, 53

<sup>14</sup> Hays och Holladay, *Biblical Exegesis*, 53

Ett redaktionskritiskt arbete fokuserar på de olika redaktionella stadier som har lett fram till en texts slutliga form. Här förutsätts att texten har en historia som man kan se, och i alla fall till viss del rekonstruera, genom att betrakta olika stadier i textens tillkomsthistoria.<sup>15</sup> Steck påpekar att det inom redaktionskritiken handlar om skriftlig förmedling, och, liksom Hays och Holladay har fört fram, att det har funnits en tidigare existerande text som genomgår en revidering, en förändring i sin konstruktion. Äldre och nyare textmaterial förs samman till en ny enhet, genom att redaktören förändrar ordning på texterna och/eller lägger till eget material. Det redaktionella och det tidigare materialet bildar tillsammans en helhet som uttrycker något annat än vad delarna gör var för sig.<sup>16</sup> De flesta forskare jag granskar i den här undersökningen använder sig av redaktionskritik vid något tillfälle, men de som kanske mest använder sig av denna exegetiska metod är Perlitt och Nicholson. De försöker båda spåra äldre textlager i de bibeltexter vi har idag, för att försöka rekonstruera när man som tidigast kan se spår av förbundet i texterna.

I kapitlet om Hosea ligger tyngdpunkten på det textkritiska arbetet. Hays och Holladay påpekar att man inom textkritiken bl.a. har till uppgift att avgöra hur olika textvarianter uppkom, när antika och bibliska texter förmedlades och bevarades, samt att fastställa den ursprungliga ordalydelsen, när detta är möjligt och rimligt.<sup>17</sup> Steck noterar att när manuskript förmedlas sker det sällan utan några felaktigheter. Det kan handla om omedvetna misstag under transkriptionen, t.ex. haplografi, dittografi eller att man har råkat blanda ihop bokstäver som påminner om varandra. Det kan också handla om medvetna förändringar, som t.ex. en förbättring av ett förmodat misstag i förlagan, att byta ut eller utveckla ovanliga uttryck eller att ta bort motbjudande formuleringar. Därför har textkritiken enligt Steck, vilket också Hays och Holladay har framhållit, till uppgift att lokalisera misstag som medvetet eller omedvetet har letat sig in i text, och i en förlängning, om det är möjligt, kunna fastställa den ursprungliga texten.<sup>18</sup>

Nicholson spelar en framträdande roll i avsnittet om Hosea då han gör ett noggrant textkritiskt arbete av framför allt Hos. 6:7. Här handlar det om att avgöra om Hosea avser texten att handla om just förbundet mellan JHWH och Israel och där blir det textkritiska arbetet viktigt vad gäller att avgöra vissa emendationer till texten. I det textkritiska arbetet ingår att fastställa om ett visst ord, eller en bibelvers, är möjlig på den plats den nu står, om man ser till innehåll, historia o.s.v.<sup>19</sup> och om man ser ett behov att göra förändringar i texten får detta självklart konsekvenser för hur texten kommer att tolkas.

De metoder som här tagits upp utgår från den forskning jag i min uppsats har valt att granska. Det är omöjligt att göra en noggrann forskningsöversikt utan att själv studera bibeltexterna, men jag har i min undersökning studerat bibeltexterna utifrån den forskning jag granskar. I detta första steg av min studie skriver jag inte fram någon egen självständig textanalys utan arbetet med bibeltexterna sker samman med den tongivande forskningen inom området. Först i studiens andra steg har jag möjlighet att genomföra ett eget exegetiskt textarbete.

---

<sup>15</sup> Hays och Holladay, *Biblical Exegesis*, 127

<sup>16</sup> Steck, *Old Testament Exegesis*, 76

<sup>17</sup> Hays och Holladay, *Biblical Exegesis*, 42

<sup>18</sup> Steck, *Old Testament Exegesis*, 39-40

<sup>19</sup> Steck, *Old Testament Exegesis*, 42

## 1.4 Avgränsningar

Förbund i olika former förekommer på många ställen i Gamla testamentet och studerar man förbund finns det således en mängd olika bibeltexter att beakta. Mitt syfte, och därmed också den tongivande forskningen, samt mina frågeställningar, har styrt mitt urval av bibeltexter. Eftersom syftet med min uppsats *inte* är att skriva fram en egen exegetisk textanalys, utan snarare att utvärdera och syntetisera de stora forskningspositionerna vad gäller Sinaiförbundets ursprung i samspråk med bibeltexterna, kommer mitt urval av texter i mångt och mycket motsvaras av de texter som forskningen har fokuserat på. Att det är dessa texter som är centrala för min frågeställning råder det dock ingen tvekan om.

I Deuteronomium och Ex. 19-24 finns de mest utförliga och detaljerade redogörelserna för Sinaiförbundet. Vad gäller Deuteronomium väljer vissa forskare att fokusera på ett s.k. *Urdeuteronomium*, som skulle anses vara Femte Moseboks ursprungliga kärna. Begreppet är problematiskt eftersom forskare avgränsar *Urdeuteronomium* på mycket olika sätt. Det är en mycket komplicerad fråga, som jag inte har möjlighet att fördjupa mig i här. Eftersom *Urdeuteronomium* inte är ett klart avgränsat begrepp kommer jag i uppsatsen i de flesta fall hänvisa enbart till Deuteronomium. I de fall jag använder mig av *Urdeuteronomium* ska detta förstås som den ursprungliga kärnan till Femte Mosebok, utan att jag närmare preciserar vad som utgör denna kärna.

Andra texter som handlar om förbundsslutet på Sinai är Ex. 34, som utgör en uppföljning till händelsen med guldkalven i Ex. 32, och som i det sammanhanget kan ses som en förbundsförnyelse. Även Jos. 24 verkar vid första anblicken utgöra en förbundsförnyelse, där Josua sluter ett förbund i Shekem. Det råder delade meningar om dessa texters datering och betydelse för förbundets ursprung, då vissa forskare ser dem som mycket gamla (eller åtminstone anser dem vila på gamla traditioner), medan andra ser de avgörande textavsnitten som senare redaktionella tillägg. Det är alltså tydligt att dessa texter är viktiga i frågan om Sinaiförbundets ursprung.

Två kortare texter utanför Pentateuken har också visat sig viktiga i forskningen kring förbundstankens historia, nämligen Hos. 6:7 och Hos. 8:1. Dessa texter nämner båda ordet förbundet, ברית, och i Hos. 8:1 råder det knappast någon tvekan om att det är förbundet mellan JHWH och Israel som avses. Däremot finns det forskare som argumenterar för att den här bibelversen inte är äkta, utan är ett senare tillägg. Vad gäller Hos. 6:7 är inte alla överens om att det verkligen är förbundet mellan JHWH och Israel som avses. Att granska de tongivande forskarnas resonemang om dessa båda bibelverser blir viktigt då det gäller att försöka fastställa om tanken på ett förbund mellan JHWH och Israel faktiskt existerade vid tiden för Hosea.

Det finns en otrolig mängd sekundärlitteratur med forskning som har bedrivits kring förbundstanken, Sinaiförbundet och mera specifikt, dess historia och ursprung. Min uppsats fokuserar på de större och väletablerade forskningspositionerna inom ämnet, framför allt Mendenhall, McCarthy och Perlitt, samt Weinfeld och Nicholson. Även andra forskare tas upp i undersökningen, men att täcka in allt, eller ens en större del, av det material som finns tillgängligt är inte

möjligt inom ramen för den här undersökningen. I detta första steg skapas en ingång in i ett stort och fascinerande forskningsområde, genom en kritisk utvärdering och granskning av de större forskningspositionerna. Trots att detta är långt ifrån allomfattande anser jag att det material jag arbetar med har lämnat sitt avtryck i forskningen och är i allra högsta grad relevant för att besvara min frågeställning och uppnå mitt syfte.

## 1.5 Begreppsdefinitioner

Undersökningen grundas i de stora forskningspositionerna som behandlar frågan om förbundets ursprung och en stor del av deras arbete innebär att jämföra utombibliska och bibliska texter. Generellt sett kommer jag att benämna de utombibliska texterna *fördragstexter*, då de utgörs av politiska fördrag. De gammaltestamentliga texterna kommer att kallas *förbundstexter*. Det hebreiska ordet för förbund, ברית, förekommer i texterna och detta är ett vanligt sätt att referera till de texter ur Gamla testamentet som tar upp i min uppsats. Att göra en distinkt skillnad mellan fördrag och förbund är ibland inte möjligt, då det som kan klassificeras som ett politiskt fördrag faktiskt kan utgöra en förbundsrelation mellan två parter, och ibland kan begreppen anses vara synonyma.

I studiet av utombibliska fördragstexter och jämförelser med bibeltexter använder forskare olika begrepp och benämningar, vilket ibland gör det svårt att sammanfatta deras resonemang. Min uppsats behandlar två typer av utombibliska fördrag, dels hettitiska fördragstexter från det andra millenniet f.v.t. och dels assyriska fördragstexter från det första millenniet f.v.t. Dessa texter uppvisar både likheter och skillnader sinsemellan. En likhet som många forskare är överens om är att flera fördragstexter utgör s.k. ”suzerainty treaties”, som ofta handlar om en härskare som tecknar ett fördrag med en underordnad part, där den underordnade svär trohet, lojalitet och lydnad till vissa bud som tecknats upp inom fördraget. Det ligger nära till hands att benämna detta ”vasallfördrag”, då man kan se fördraget som ett förhållande mellan en länsherre och dennes vasall. Vissa forskare väljer att skilja mellan ”suzerainty treaty” och ”vassal treaty”, vilket kan tyda på att det finns en nyansskillnad mellan dessa två begrepp. Detta i sin tur kan innebära svårigheter vad gäller en översättning av en begreppen, men då en sådan eventuell skillnad inte verkar ha avgörande betydelse i min undersökning kommer jag genomgående att använda mig av ”vasallfördrag”, oavsett vilken av dessa båda engelska termer som använts i de källor jag hänvisar till.

Ett begrepp som framför allt används vad gäller de utombibliska fördragen har jag valt att i samtliga fall översätta med ”ingress”. Det är ett fördragsmoment som introducerar själva fördraget, men olika forskare använder olika terminologi. Mendenhall använder ”preamble”, medan McCarthy använder ”titulary” och Meyes väljer ”titulature”. McCarthys och Meyers ordval verkar syfta till att betona att inledningen fokuserar på ”titelinnehavaren”, härskaren som ska sluta fördraget (härskaren presenteras ofta tillsammans med sina titlar).

## 1.6 Disposition

I inledningen finner man först och främst uppsatsens syfte och problemformulering, men också val av metod och material, de avgränsningar som gjorts samt ett kortare avsnitt om begreppsdefinitioner. Inledningen avslutas med en inledande forskningsöversikt, som är tänkt att ge en översiktlig bakgrund till min undersökning och introducera läsaren till uppsatsens huvuddel. Syftet med min uppsats är att utvärdera, granska och syntetisera de dominerande forskningspositionerna, vilket innebär att även uppsatsens analysdel kommer att innehålla en forskningsöversikt. Den inledande forskningsöversikt som ges i uppsatsens inledningskapitel är därför medvetet kortfattad och är tänkt att ge en översiktlig bild av de stora forskningspositionerna. Detaljerade resonemang och specifika hänvisningar till sekundärlitteraturen kommer i undersökningens analyserande del.

Den inledande forskningsöversikten utgör en naturlig övergång till analysen, som inleds med en genomgång av utombibliska fördragstexter. Dessa delas in i två större grupper och behandlar hettitiska fördrag från 1450-1200-talet f.v.t. och assyriska fördragstexter från 800–600-talet f.v.t. – dessa avsnitt utgör en nödvändig bakgrund som förenklar genomgången av bibeltexterna. Till stor del behandlar kapitlen om utombibliskt material litterär struktur, då de dominerande forskarna använder litterär struktur för att fastställa en översiktlig struktur för de olika fördragstexterna. Denna struktur kan sedan jämföras med de relevanta bibeltexterna.

Efter en genomgång av det utombibliska materialet följer uppsatsens tyngdpunkt, som fokuserar på Sinaiförbundet i Gamla testamentet. Här behandlas fem gammaltestamentliga texter, vilka inleds med Deuteronomium. De flesta forskare menar att det finns stora likheter vad gäller form och struktur mellan Deuteronomium och utombibliska fördragstexter. Deuteronomium, och det därpå följande avsnittet om Ex. 19-24, kommer att fokusera på en jämförelse av just litterär struktur, där de dominerande forskarna arbetar mycket med formkritik. Efter dessa två kapitlen kommer Ex. 34 samt Jos. 24 – två texter som om man tittar till *historia i texten*, hänger samman. Båda dessa behandlar förbundsförnyelser. Ex. 34 är en text som inte alltid tas upp vad gäller frågan om Sinaiförbundets ursprung, vilket gör att jag i detta avsnitt till viss del kommer att lämna de större forskningspositioner jag i övrigt följer i undersökningen. Slutligen kommer ett kapitel om två viktiga bibelverser i Hosea, som får avsluta avsnittet de gammaltestamentliga förbundstexterna. Det textkritiska arbetet dominerar i avsnittet om Hosea.

Varje bibeltextkapitel inleds med ett avsnitt *Om texten*. I längre avsnitt delas detta upp i mindre delkapitel. Här görs den stora granskningen och utvärderingen av de dominerande forskningspositionerna, i samspråk med bibeltexterna som de arbetar med. Denna del är avsedd att skapa de förutsättningar som är nödvändiga för den därpå följande *Diskussionen*. De ståndpunkter som kommit fram i tidigare kapitel diskuteras här och jag drar också i högre grad egna slutsatser. Avslutningsvis kommer en *Sammanfattning*.

Efter kapitlen om bibeltexterna kommer en kort ”Historisk kontext”, som fokuserar på de tidsperioder i Israels historia som är viktiga då man behandlar frågan om Sinaiförbundets ursprung,

för att se om ett historiskt, politiskt, kulturellt och/eller religiöst inflytande kan ha haft betydelse för Sinaiförbundets historia.

Min undersökning avslutas med en fördjupad diskussion som för samman de delresultat som tidigare kommit upp i analysen, framför allt i *Diskussionsavsnitten*, och därpå följer undersökningens slutsatser, sammanfattning och en utblick för vidare forskning.

## 1.7 Inledande forskningsöversikt

Denna inledande forskningsöversikt är tänkt att introducera läsaren till det stora och fascinerande forskningsområde som min uppsats befinner sig i. Eftersom jag genomgående i undersökningen kommer att studera, granska, utvärdera och syntetisera de stora forskningspositionerna är detta endast en kortfattad inledande forskningsöversikt som ska bana väg för mera detaljerade genomgångar av forskningen, som kommer senare i uppsatsens analysdel.

En tämligen omvälvande uppfattning om Sinaiförbundets ursprung kom i och med J. Wellhausens *Prolegomena zur Geschichte Israels* samt artikeln ”Israel”<sup>20</sup>, där han drar slutsatsen att förhållandet mellan JHWH och Israel uttryckt som ett förbund var en relativt sent utvecklad tanke och kom som ett resultat av profeternas förkunnelser. Han menar att det tidigare förhållandet mellan JHWH och Israel inte uttrycktes i de mera formella förbundstermerna, som en pakt eller en överenskommelse, utan att det snarare handlade om ett mera naturligt band, som Wellhausen liknar det som finns mellan far och son. Det kom förstås många reaktioner på en sådan uppfattning och mycket forskning har ägnats just åt hur och när förbundstanken kan ha uppkommit.<sup>21</sup>

1954 kom en ny, även denna ganska omvälvande, uppfattning om förbundstankens ursprung, när Mendenhall publicerade sin artikel ”Covenant Forms in Israelite Tradition”<sup>22</sup>. Efter en genomgång av hettitiska fördragstexter av V. Korošec<sup>23</sup> 1931 ser Mendenhall en koppling till gammaltestamentliga texter, framför allt förbundstexterna i Exodus och Josua. Genom att jämföra dessa texter med den struktur som Korošec hade sammanställt från de hettitiska fördragen tycker Mendenhall sig se så många likheter att han drar slutsatsen att Sinaiförbundets tidiga texter måste ha haft hettitiska fördragstexter som förlagor. Argument som stöder detta menar han är att det enda typ av förhållande som vid tiden för Exodus skulle kunna hålla samman Israels stammar, både med varandra om med JHWH, var just förbundsförhållandet, uttryckt som ett fördrag. Vidare menar han att den struktur som återfinns i hettitiska fördragstexter inte

---

<sup>20</sup> Boken översattes till engelska som *Prolegomena to the History of Ancient Israel* 1885, där artikeln ”Israel”, som ursprungligen publicerades i *Encyclopaedia Britannica*, medföljde som ett appendix.

<sup>21</sup> För en noggrann genomgång av Wellhausens synpunkter samt forskningsläget från Wellhausen fram till omkring 1950, se Nicholson, *God and His People*, 3-55

<sup>22</sup> G. E. Mendenhall, ”Covenant Forms in Israelite Tradition” *BA* Vol. 17, No. 3 (1954), 49-74

<sup>23</sup> Korošec, ”Hethitische Staatsverträge”, Leipzig, 1931, ej sedd. Känd från Mendenhall, ”Covenant Forms in Israelite Tradition”, 53. Utförligare hänvisning i Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, 377: Korošec, V., *Hethitische Staatsverträge* (Leipziger rechtswissenschaftliche Studien, Hft. 60), Leipzig: T. Weicher, 1931



förekommer efter det hettitiska rikets fall, utan de fördragstexter som finns från senare tid skiljer sig åt både vad gäller form och innehåll. Han drar därför slutsatsen att förbundstexterna i Exodus och Josua baserar sig på just de hettitiska fördragstexterna.

En reaktion på detta kom 1963 från D. J. McCarthy, som i *Treaty and Covenant*,<sup>24</sup> gör en noggrann genomgång av såväl utombibliska fördragstexter som relevanta texter ur Gamla testamentet. McCarthy kritiserar Mendenhalls koppling mellan Exodus och hettitiska fördragstexter och påvisar hur det som vid första anblicken i Exodus kan se ut som en fördragsstruktur, vid närmare studier faktiskt visar sig vara något annat. Ex. 19-24, menar McCarthy, handlar snarare om teofani och en äldre rest av ett gammalt rituellt förbundsslut än om ett förbud som baseras på fördragsstrukturen. Istället menar McCarthy, inte minst efter upptäckte av vissa fördragstexter från Assyrien, från 800–600-talet f.v.t., att det är förbundstanken i Deuteronomium som är baserad på dessa assyriska fördrag. McCarthy ser inte samma stora skillnad mellan de tidiga hettitiska fördragen och de snarare assyriska, utan menar att även om vissa skillnader finns, finns också vissa likheter, vilket tyder på en väl etablerad fördragstradition som sedan avviker på vissa punkter, vid olika tidpunkter och på olika platser.

McCarthy drar slutsatsen att det är först i och med Deuteronomium (eller det som han anser vara *Urdeuteronomium*, Deut. 4:44–28) som förbundet är fullt utvecklat och därmed uttryckt i fördragsformen. Han daterar texten till tiden mellan Samarias fall (721 f.v.t.) och Josias styre (ca 640-609 f.v.t.). Man kan se en utveckling av tanken på förhållandet mellan JHWH och Israel uttryckt som ett förbund även i tidigare texter, och där nämner McCarthy bl.a. Ex. 19:3b-8 och Jos. 24:2-28. Dessa texter uttrycker en övergång från en äldre förbundstradition, vars fokus ligger på ritual, till en förbundsform där ordet är det viktigaste, d.v.s. förbundet uttryckt som ett fördrag.

M. Weinfeld följer i sin bok *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*<sup>25</sup> McCarthys åsikter och kopplar samman Deuteronomium med de assyriska fördragen från det första årtusendet f.v.t., där han noterar många likheter. Men Weinfeld fäster också uppmärksamhet vid vissa olikheter, som gör kopplingen mellan Deuteronomium och de assyriska texterna lite mindre tydlig. Han påpekar att Deuteronomium har ett historiskt avsnitt, vilket var något som generellt sett förekom i de hettitiska fördragen men inte i de assyriska. Weinfeld menar att det skulle kunna bero på att vi saknar tillräcklig information, de allra flesta assyriska fördragstexter som finns bevarade är skadade och fragmentariska, och att det är möjligt att de i sin ursprungliga form även innehöll ett historiskt material. En annan skillnad mellan Deuteronomium och fördragskulturen, som är svårare att förklara, är Deuteronomiums fokus på lag, såväl civil och kultisk lag som straffrätt. Dess funktion skulle kunna liknas vid fördragens stipulationer, där de krav som ställs i fördraget specificeras, men funktionen i Deuteronomium och i fördragstexterna skiljer sig åt, menar Weinfeld. Deuteronomiums syfte är att implementera ett fungerande lagsystem, medan syftet med ett fördrag var att försäkra sig om en vasalls lojalitet mot sin

---

<sup>24</sup> D. J. McCarthy, *Treaty and Covenant. A Study in Form in the Ancient Oriental Documents and in the Old Testament* (2:a uppl.; Rom: Biblical Institute Press, 1981). Boken kom 1963, men i denna undersökning används den andra upplagan från 1981.

<sup>25</sup> M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1992)

härskare. Weinfeld kan se en blandning mellan lag och förbund i Deuteronomium, men konstaterar att texten i Deuteronomium trots allt är baserad på formen för ett fördrag, där innehållet presenteras med stor frihet.

L. Perlitt gör i sin bok *Bundestheologie im Alten Testament*<sup>26</sup> ett återtåg tillbaka till Wellhausen och placerar in förbundstanken relativt sent i Israels historia. Han menar att tanken förankrades i en deuteronomisk/deuteronomistisk kontext på 600-talet f.v.t., när man behövde hitta ett sätt att bearbeta det faktum att Israel hade fallit till Assyrien och att Juda var en assyrisk vasall. Perlitt ser förbundstanken i Deuteronomium, men menar att tidigare indikationer på denna tanke inte håller för en närmare granskning. Den enda av 700-talsprofeterna som skulle kunna ta upp förbundstanken är Hosea, men Perlitt argumenterar emot detta. Han ser senare tillägg i de Exodustexter som talar om förbundet, men ser Jos. 24 som en av de äldsta förbundstexterna och daterar den till tiden för Manasses styre, d.v.s. under 600-talet f.v.t.

Ovan nämnda forskare är självklart inte allenarådande inom forskningen kring Sinaiförbundets ursprung, men deras forskning har fått oerhört stor genomslagskraft. Ett exempel på en annan ståndpunkt i frågan finns hos C. Levin, som i sin artikel ”The Origins of Biblical Covenant Theology”<sup>27</sup> tar en lite annorlunda utgångspunkt. Han talar där om en ”religio-historical change”, som han, om jag förstår honom rätt, menar utgörs av den vändpunkt från vilken man i Israels historia började projicera samtiden tillbaka i tiden. Vi ser exempel på detta på många ställen i Gamla testamentet, och Levin menar att detta att förflytta samtiden till en tidigare tid, för att ge en tanke eller en teologisk riktning mera auktoritet, förutsätter att monarkin i Juda har upphört. I så fall får den religionshistoriska vändpunkten Levin talar om en datering till sent 500-tal f.v.t. och eftersom tanken på ett förbund mellan JHWH och Israel också faller under denna religionshistoriska vändpunkt, blir Levins datering av förbundets ursprung en sen sådan, under slutet av 500-talet eller t.o.m. under 400-talet f.v.t. Värt att notera är att Levins artikel här behandlar förbundsteologins ursprung, vilket gör att han arbetar på ett helt annat sätt än övriga forskare jag tar upp i min uppsats. Att se till förbundsteologins ursprung blir betydligt mera övergripande än att se till varifrån den etablerade förbundstanken kan ha kommit och när den har blivit förankrad i bibeltexterna. Levins ståndpunkt är mycket intressant, inte minst eftersom han förlägger förbundsteologins ursprung betydligt senare än övriga forskare i uppsatsen, men eftersom hans utgångspunkt här skiljer sig så pass mycket ifrån de andra forskarnas, kommer hans synpunkter endast tas upp i relevanta diskussioner i uppsatsen.

---

<sup>26</sup> L. Perlitt, *Bundestheologie im Alten Testament* (WMANT 36; Neukirchener Verlag: Neukirchener-Vluyn, 1969)

<sup>27</sup> C. Levin, ”The Origins of Biblical Covenant Theology” Sidorna 245-259 i *Re-Reading the Scriptures. Essays on the Literary History of the Old Testament* (FAT 87; Mohr Siebeck:Tübingen, 2013)

## 2 ANALYS

### 2.1 Allmän introduktion

C. Meyers gör en kortare introduktion till förbundet och tar upp hur man sedan mitten av förra århundradet har gjort kopplingar mellan Sinaiförbundet och fördragsdokument kända från andra kulturer i det antika Främre Orienten. Mycket forskning har bedrivits för att jämföra de bibliska förbundstexterna med de fördrag som fanns i Israels närområde, och försök har gjorts att fastställa om Sinaiförbundet var en faktisk verklighet för Israels folk eller om det var en symbolisk konstruktion som representerade deras trossystem. Man har försökt att placera förbundets ursprung inom olika perioder i Israels historia och har bl.a. undersökt hettitiska fördrag från det andra millenniet f.v.t. och assyriska fördrag från det första millenniet f.v.t., och funnit olika typer av fördrag. Vissa är s.k. ”paritetsfördrag” (”likställdhetsfördrag, eng. ”parity treaties”), där jämställda parter ingick en överenskommelse under ed, men viktigare vad gäller en koppling till Sinaiförbundet är vasallfördragen, där en svagare härskare underkastar sig en starkare i ett vasallförhållande.<sup>28</sup>

Meyers kopplar samman Sinaiförbundet med de hettitiska fördragstexterna<sup>29</sup> och hon påpekar att uttrycket ”att hålla mitt förbund”, som inte bara förekommer i Ex. 19:5 utan även i många andra bibeltexter, också återfinns i dokument från Främre Orienten, där härskare befäller sina undersåtar att hålla fördragsstipulationerna. Meyers menar att det råder allmän konsensus om att förbundsspråkets ursprung ligger i dessa politiska överenskommelser, men att det råder delade meningar om när förbundstanken blev en del av den bibliska traditionen och om ett faktiskt förbundsdokument någonsin har funnits och fungerat som ett rättesnöre under Israels historia. Det är viktigt att inte bara framhålla likheter utan även skillnader mellan bibeltexterna och det utombibliska materialet. De utombibliska fördragen slöts mellan individer, mellan en stark härskare och en eller flera svagare, som ingick i ett beroendeförhållande med överherren. Det folk som vasallen härskar över finns visserligen omnämnt i fördragsdokumentet, men folket självt är inte en part i fördraget. Vid Sinai är det just folket, hela folket, som sluter förbundet. Detta unika drag i Sinaiförbundet utgör en viktig och komplicerad aspekt av förhållandet mellan Gud och Israel. Hela folket måste lyda och följa förbundet, och olydnad från några få kan drabba hela folket, även de som håller förbundet. Det är dock, som Meyers påpekar, i princip omöjligt att ett helt folk skulle kunna följa alla de detaljerade bud som finns i Sinaiförbundet. Men detta behöver inte innebära slutet för hela Israels folk, eftersom deras förbundspartner faktiskt är en gud. Inget känt dokument från det antika Främre Orienten har en gud som den överlägsne förbundspartner. Det är möjligt att andra antika folk såg förhållandet med sin gud i förbundstermer, för vi vet att vissa folk såg sig som en viss guds folk, men det finns inget dokumenterat bevis för att dessa förhållanden fastställdes i förbundsformen. Dessa folk hade också mer än en gud,

---

<sup>28</sup> Meyers, *Exodus*, 148-149

<sup>29</sup> Se kap. 2.3.2 Exodus 19-24 för Meyers resonemang.

vilket förmodligen gjorde det svårt att skapa en förbundstradition. Det bibliska förbundet slutas enbart med JHWH och han placeras utanför alla politiska system. Förbundets etik grundades i det transcendentala.

W. H. C. Propp gör en viktig notering då han påpekar att bibeltexterna inte innehåller själva förbundstexten i sig. Bibeltexterna talar istället som om de citerar från, eller hänvisar till, ett sådant dokument, vars existens enbart är implicit. Vi kan se att samtliga fördragsmoment förekommer i bibeltexterna, men de står inte uppräknade i samma ordning som i ett fördragsdokument. De finns snarare utspridda i hela Pentateuken och förstärker på det sättet det tematiska sammanhanget, även om själva förbundsformen fördunklas något. Propp menar att en *ingress*, med ett fastställande av dokumentet som ett fördrag samt identifikation av de två parterna, finns i den återkommande försäkran att ett förbund verkligen existerar mellan JHWH och Israel. En återgivning av det *tidigare förhållandet* mellan parterna, framför allt överherrens goda vilja mot vasallen, är enligt Propp egentligen hela Pentateukens berättelse, som talar om JHWH:s goda gärningar mot Israel. *Stipulationerna*, som påtalar vad överherren förväntar sig av vasallen (framför allt lojalitet enbart mot honom och en regelbunden tribut), är alla lagar som finns i Pentateuken: rituella, civila och etiska. Föreskrifter för *förvaring av dokumentet* och dess *offentliga uppläsning* finns i Ex. 25:10-21 och i Deut. 10:3-5, som talar om förvaringen av stentavlorna, och i Deut. 31:10-31, som omtalar hur lagen ska läsas upp vart sjunde år. En lista med *gudomliga vittnen* utgörs av olika uttalanden att himlen, jorden, Israel och Mose litterära skrivelser ska fungera som förbundsvittnen – det viktigaste vittnet är dock JHWH själv (t.ex. Deut. 4:26; 30:19; 31:26, Jos. 24:22). *Välsignelser och förbannelser*, för lydnad respektive olydnad, finns enligt Propp kortfattat i Ex. 15:25-26; 23:22-33 och mera utförligt i Lev. 26 och Deut. 27-28. Om det faktiska förbundsdokumentet som beskriver JHWH:s och Israels ömsesidiga förpliktelser någonsin har funnits, är det för alltid förlorat. Men förbundsformen har överlevt som, enligt ett tjugigt bildspråk hos Propp, ett kärl. I kärlet tömdes allt som Pentateukens författare hade: stamkrönikor, genealogier, kronologiska tabeller, topografiska beskrivningar, antika poem, kungliga edikt, civila lagar, prästerliga förordningar, föräldravisdom o.s.v. Till slut brast kärlet och lämnade sina skärvor utspridda genom hela Pentateuken. Ända sedan dess har de fem Moseböckerna fungerat som Israels funktionella förbundsdokument.<sup>30</sup>

Även D.J. McCarthy diskuterar de gammaltestamentliga förbundstexternas eventuella koppling till utombibliska fördragstexter och följande citat från honom är aktuellt och relevant, trots att det nu faktiskt är drygt 40 år gammalt:

Despite many difficulties in detail, the evidence that Israel uses the treaty-form in some, at least, of its religious literature, and uses it to describe its special relationship with Yahweh, is irrefragable. There is not another literary form among those of the ancient Near East which is more certainly evident in the Old Testament. The question is, just where and at what stage of tradition it is to be found.<sup>31</sup>

<sup>30</sup> Propp, *Exodus 19-40*, 34-35

<sup>31</sup> McCarthy, *Old Testament Covenant*, 14

## 2.2 Utombibliska fördrag

Fördragen hade en betydande inverkan på det antika Främre Orienten, från det tredje årtusendet till det första årtusendet f.v.t. De avslöjar mycket om historia och om internationella förhållanden i området. Ett fördrag i Främre Orienten var en politisk överenskommelse mellan två parter, där åtminstone den ena parten var en nation eller en kung. Dess kärna bestod av en ed, som svors inför antingen den enda partens, eller båda parternas, gudar. Det var på samma sätt en slags förbannelse, som åkallade den gudomliga vreden över dem som bröt mot eden. Fördrag och ed var så nära förknippade med varandra att man i Mesopotamien under det andra årtusendet f.v.t. använde sig av standarduttrycket *riksu/rikiltu u mamītu*, alltså ”fördrag och ed”. Detta kan jämföras med Deut. 29:11, 13, som använder אלה, vilket Holladay översätter med stipulation (eng. ”stipulation”)<sup>32</sup>, något som återkommer i de utombibliska fördragstexternas struktur (se nedan). I Bibel 2000 motsvaras dessa verser av Deut. 29:12, 14, och där används uttrycken ”edsförbund” (vers 12) och ”edsvillkor” (vers 14). Gudarna som närvarade då eden svors ansågs vara fördragets garantier, som straffade de som bröt mot det. Generellt sett skiljer man mellan internationella och nationella fördrag, där de internationella var vanligast och oftast delades in i paritetsfördrag, mellan två jämställda parter, och vasallfördrag, mellan en stormakt och en mindre nation.<sup>33</sup>

### 2.2.1 Hettitiska fördrag

#### *Om det hettitiska riket*

För att kunna tillgodogöra sig avsnittet om de hettitiska fördragstexternas struktur behövs en mycket kort redogörelse för det hettitiska riket.

Hettiterna var ett folk av indoeuropeiskt ursprung som trängde in i Mindre Asien förmodligen före eller omkring 2000 f.v.t., och kom sedan att bli en av stormakterna i Främre Orienten, tillsammans med bl.a. Egypten och Assyrien.<sup>34</sup> Under andra halvan av det andra millenniet f.v.t. dominerade Egypten och det hettitiska riket i området, och maktförhållandet mellan dem växlande fram och tillbaka. Fullskaligt krig utbröt mellan dem under Egyptens Ramses II (ca 1290-1224 f.v.t.) och den hettitiska kungen Muwattalis (ca 1306-1282 f.v.t.), och kriget drog ut på tiden då ingen sida fick ett uppenbart övertag. Fred kom till slut när Muwattalis bror Hattusilis III (ca 1275-1250 f.v.t.) tog över den hettitiska tronen, och freden beseglades med ett fördrag. Det hettitiska riket föll samman allt mer och mot slutet av 1200-talet f.v.t. var det i princip helt utplånat.<sup>35</sup>

<sup>32</sup> Holladay, *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon*, 16. Notera att Holladay ger översättningen ”stipulation” för just Deut. 29:11, 13. I övrigt översätts det som ”förbannelse” (eng. ”curse”).

<sup>33</sup> Barré, ”Treaties in the ANE”, 653-654

<sup>34</sup> Houwink Ten Cate, ”Hittite History”, 219

<sup>35</sup> Bright, *A History of Israel*, 113-115

Vi har vissa fördragstexter bevarade från det hettitiska riket som verkar följa en schematisk struktur. Denna struktur kommer att undersökas närmare i nästa avsnitt. En översikt över ett eventuellt kulturellt utbyte mellan det hettitiska riket och det som kom att bli Israel följer nedan i avsnittet ”Historisk kontext”, och kopplingar mellan de hettitiska fördragstexterna och bibeltexterna kommer att göras i de kapitel som behandlar de individuella bibeltexterna.

## Struktur

V. Korošec gjorde 1931 en analys av hettitiska fördragstexter som dateras till omkring 1450-1200 f.v.t. Utifrån denna analys av texterna, som han identifierade som vasallfördrag, kan man skönja en gemensam fördragsstruktur, som kan sammanfattas i följande sex punkter:

- 1) *Ingress*, som utgör en inledning till fördragstexten.
- 2) *Historisk prolog*, som fokuserar på förhållandet mellan härskaren och vasallen som sluter fördraget.
- 3) *Stipulationer*, d.v.s. de bud eller förpliktelser som definieras i fördraget.
- 4) *Föreskrifter för förvaring i templet och återkommande offentlig läsning*.
- 5) *Lista med gudar som vittnen till fördraget*.
- 6) *Välsignelser och förbannelser*, som utgör konsekvenser utav lydnad respektive olydnad mot fördraget.<sup>36</sup>

De flesta forskare utgår ifrån denna grundläggande struktur även om de i sina respektive arbeten sedan inte alltid håller med om att den är allmänt rådande. Eftersom de flesta forskare på något sätt förhåller sig till denna struktur har jag valt att låta den utgöra underlaget för kommande diskussioner.<sup>37</sup>

Fördragstexternas *ingress* är tämligen okomplicerad. Den utgör en introduktion till själva fördraget och anger namnet på den hettitiska härskaren samt hans genealogi och titlar.<sup>38</sup> Ingressens syfte är att identifiera härskaren och betona hans makt.<sup>39</sup>

I den *historiska prologen* tydliggörs förhållandet mellan den hettitiska härskaren och vasallen han ämnar sluta fördrag med. Tyngdpunkten ligger på de goda gärningar som härskaren har utfört mot vasallen. Tanken verkar ha varit att då storkonungen i detalj redogjorde för alla sina goda gärningar skulle vasallen känna tacksamhet och utifrån denna svära lydnad mot härskaren och följa de fastställda buden. Vasallen utbyter framtida lydnad till specifika bud mot dåtida tjänster som han har mottagit.<sup>40</sup> Mendenhall noterar att den historiska prologen aldrig saknas i

---

<sup>36</sup> Korošec, ”Hethitische Staatsvertraege”, Leipzig, 1931, ej sedd. Känd från Mendenhall, ”Covenant Forms in Israelite Tradition”, 53. Utförligare hänvisning i Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomist School*, 377: Korošec, V., *Hethitische Staatsverträge* (Leipziger rechtswissenschaftliche Studien, Hft. 60), Leipzig: T. Weicher, 1931

<sup>37</sup> Exempel på forskare som tar denna struktur som utgångspunkt och sedan omformulerar vissa aspekter av den är A. Mayes, D. McCarthy, G. Mendenhall, E. Nicholson och M. Weinfeld.

<sup>38</sup> Mendenhall och Herion, ”Covenant”, 1180

<sup>39</sup> McCarthy, *Treaty and Covenant*, 52

<sup>40</sup> Mendenhall och Herion, ”Covenant”, 1180-1181

någon av de fördragstexter som finns fullständigt bevarade,<sup>41</sup> men McCarthy påpekar att det finns ställen där det historiska materialet faktiskt har utelämnats. Det finns exempel som saknar den historiska prologen, där texten är skadad, men McCarthy menar att den kan gå att rekonstruera och att den historiska prologen ändå skulle saknas. I andra fall kan det finnas en historisk del, men inte på den plats i fördragsstrukturen som den historiska prologen normalt sett finns. McCarthy drar slutsatsen att det historiska materialet var viktigt i de hettitiska fördragen, men att det inte var outhärligt.<sup>42</sup>

Fördragsstrukturen fortsätter med *stipulationer* eller bud, som specificerar de förpliktelser som vasallen åläggs att följa. Mendenhall listar ett antal olika villkor som används i de hettitiska fördragen och menar att de vanligtvis innehåller a) förbud mot relationer till folk och härskare utanför det hettitiska riket, b) förbud mot fientlighet mot något under härskarens styre, c) vasallen måste svara på upprustningsanrop från härskaren, d) vasallen måste ha evig och inskränkt tilltro till härskaren, e) vasallen får inte ge asyl till flyktingar, f) vasallen måste träda inför kungen årligen, förmodligen i samband med en årlig tribut, och g) kontroverser mellan vasaller ska avgöras av härskaren.<sup>43</sup> McCarthy ser snarare en utveckling av stipulationerna och menar att de inleds med generella uttalanden som uttrycker en sänja mellan kungen och hans vasall, vilket utgör en naturlig övergång från den historiska prologen. McCarthy benämner dessa ”relationsuttalanden” (eng. ”statements of relationship”). Försättningsvis blir stipulationerna alltmer specifika och deras syfte är att i praktiken omsätta fördraget, alltså att försäkra sig om vasallens stöd gentemot det hettitiska riket och hans underkastelse under den hettitiska härskaren. De vanligaste buden verkar enligt McCarthy vara befallningen att vasallen ska besöka det hettitiska hovet med jämna mellanrum, att han ska betala tribut, ge militärt stöd och utlämna flyktingar.<sup>44</sup>

Nästa sektion i fördragstexterna är *föreskrifter för förvaring och återkommande offentlig läsning* av texterna, vilket McCarthy kallar ”dokumentklausul” (eng. ”document clause”). Han påpekar att denna del av fördragen ofta saknas och han nämner att det endast i två fall uttryckligen sägs att texten skall förvaras på en helig plats och att den ska läsas upp offentligt. Det finns, enligt McCarthy, inte tillräckligt många exempel på detta för att vi verkligen ska kunna säga att det ingår som en beståndsdel i fördragen. Det finns också fördragstexter som innehåller en dokumentklausul, men där den står på en annan plats i dokumentet. Man bör inte sätta samman förvaringen och uppläsningen av texterna till en gemensam beståndsdel i fördragsstrukturen, enligt McCarthy, eftersom de har olika syften.<sup>45</sup> Att dokumentet förvarades i templet var inte något specifikt för just fördragstexterna. Även andra juridiska dokument förvarades i templet eftersom det var viktigt att dokumenten fanns tillgängliga. Detta kan alltså inte anses vara ett formellt fördragselement. Det är inte ens säkert att själva fördragstexten behövdes för att

---

<sup>41</sup> Mendenhall, ”Covenant Forms in Israelite Tradition”, 58

<sup>42</sup> McCarthy, *Treaty and Covenant*, 54-55

<sup>43</sup> Mendenhall, ”Covenant Forms in Israelite Tradition”, 59

<sup>44</sup> McCarthy, *Treaty and Covenant*, 55-57

<sup>45</sup> McCarthy, *Treaty and Covenant*, 63

fördraget skulle vara giltigt.<sup>46</sup> Mendenhall konstaterar endast att eftersom inte bara vasallkungen utan hela hans stat var bunden av fördraget uppfyllde den återkommande offentliga läsningen två syfte: dels att göra hela folket medvetet om förpliktelserna till den hettitiska härskaren och dels att öka respekten för vasallkungen som hade ett nära och bra förhållande till härskaren.<sup>47</sup>

En lista med *gudar som vittnen* verkar alltid finnas med i fördragstexterna, enligt McCarthy. Det var inte bara de hettitiska gudarna som åkallades som vittnen, utan även vasallens gudar. Om vasallen bröt mot fördraget skulle han alltså vanära inte bara främmande gudar utan även sina egna. Genom att åberopa båda parternas gudar befestades inte bara det att härskaren pålade sin vilja på vasallen, utan även att vasallen accepterade, under ed, härskarens vilja.<sup>48</sup> Mendenhall och Herion noterar att inte bara härskarens och vasallens gudar inkluderas i listan, utan även berg, floder, hav, himmel och jord som fått gudomlig status. Listan med gudar var ofta mycket lång, med intentionen att vara total; alla gudar som hade betydelse för båda parter kallades som vittnen, så det inte skulle finnas någon gud kvar som vasallen kunde be om skydd ifrån, i fall han bröt mot fördraget. Vittnena skulle bevaka den part som stod under ed, d.v.s. vasallen, och de var ansvariga för lämpliga belöningar och straff (välsignelser och förbannelser). Helst ville man undvika att använda politisk och militär makt, utan man hoppades att vasallens lydnad skulle bygga på en respekt för gudarna, snarare än en rädsla för militär övermakt.<sup>49</sup>

I den sista delen av fördragstexten, *välsignelser och förbannelser*, klargörs tydligt vad det i praktiken innebär att ha gudarna som vittnen till fördraget. Den som bryter mot fördraget råkar ut för gudarnas förbannelser och det kommer att gå honom illa, oftast kommer även hans ägodelar och hans familj att drabbas. Men för den som följer fördraget går det väl, han och hans familj och hans ägodelar kommer att hamna under gudarnas välsignelse och beskydd.<sup>50</sup> Mendenhall påpekar att de sanktioner som finns här är alla religiösa, vilket placerar fördraget inom religionens sfär. Det råder ingen tvekan om att hettitkungen skulle lansera militära angrepp vid ett fördragsbrott, men det står ingenting om detta i texterna. Härskaren agerar säkert här som en slags ställföreträdare genom vilken förbannelsen drabbar vasallen. Både välsignelser och förbannelser behandlas utifrån ett religiöst perspektiv, som om de vore handlingar utförda av gudarna.<sup>51</sup>

Mendenhall nämner även vissa andra punkter som finns med i fördragsstrukturen, som en ed genom vilken vasallen svor sin lydnad och en ceremoni som bekräftade förbundet.<sup>52</sup>

Liksom Mendenhall utgår även McCarthy i sin analys av de hettitiska fördragen ifrån Korošecs struktur, men han avslutar med att presentera en egen, något modifierad, struktur:

---

<sup>46</sup> McCarthy, *Treaty and Covenant*, 65-66

<sup>47</sup> Mendenhall, "Covenant Forms in Israelite Tradition", 60

<sup>48</sup> McCarthy, *Treaty and Covenant*, 66

<sup>49</sup> Mendenhall och Herion, "Covenant", 1181

<sup>50</sup> McCarthy, *Treaty and Covenant*, 66-67

<sup>51</sup> Mendenhall, "Covenant Forms in Israelite Tradition", 60

<sup>52</sup> Mendenhall, "Covenant Forms in Israelite Tradition", 60-61



- 1) *Ingress*
- 2) *Historia*
- 3) ”*Relationsuttalande*”
- 4) *Stipulationer*
- 5) *Lista med gudomliga vittnen*
- 6) *Förbannelser och välsignelser*<sup>53</sup>

McCarthy väljer alltså att lägga in ”relationsuttalande” som ett eget fördragselement. Detta verkar, som noterats ovan, utgöra en slags övergång mellan det historiska avsnittet och fördragsstipulationerna. Likaså har McCarthy uteslutit det som Korošec och Mendenhall benämner *föreskrifter för förvaring och återkommande offentlig läsning*, med McCarthys terminologi ”dokumentklausul”, då han menar att detta inte är tillräckligt förankrat för att utgöra ett fast element i fördragsstrukturen. McCarthy anser att den struktur han presenterar verkar ha följts i princip helt, möjlighet med undantag för det historiska partiet som saknas i vissa fall.

Appendix I<sup>54</sup> och II<sup>55</sup> utgör exempel på hettitiska fördragstexter. Texten i Appendix I har i efterhand insatta rubriker som till stor del korresponderar mot de fördragselement som har listats ovan. Fördragstextens *Title* och *Preamble* utgör ingressen, och till den historiska prologen hör rubrikerna *Relations up to the Conclusion of the Treaty*, *The Present Treaty* och *Future Relations of the Two Countries*. Möjligen kan man se de två sista rubrikerna som det som McCarthy kallar ”relationsuttalande”, d.v.s. den övergång som kunde skönjas mellan den historiska prologen och stipulationerna. Stipulationerna utgör resten av texten, och som noteras efter själva fördragstexten är den mot slutet skadad och listan med gudar som vittnen till fördraget saknas. Fördragstexten i Appendix II är inte lika strukturerad men här återfinns man föreskrifter för uppläsning av dokumentet, gudar som vittnen till fördraget och förbannelser och välsignelser, som alla återfinns i fördragsstrukturen.

McCarthy sammanfattar sin undersökning av hettitiska vasallfördrag med att säga att de utgör en ”variety within a general conformity”.<sup>56</sup> Det finns alltså skillnader mellan olika fördrag, men man kan inte bortse ifrån en övergripande enhet vad gäller fördragsstrukturen. Fördraget utgjorde ett viktigt politiskt verktyg i det hettitiska riket. Man använde fördrag för att säkra gränser, för att bevara kontrollen över underordnade stater och inte minst för att bevara fred i området. Formen på fördragen var förhållandevis enhetliga, men viss flexibilitet förekom, då man använde sig av olika typer av fördrag. Det som verkar ha varit det allra viktigaste och som därför inte utesluts eller skrivs om är dels framställningen av de förpliktelser som skulle åläggas vasallen och des åkallandet av gudarna och den konsekvens som de gudomliga sanktionerna innebar.<sup>57</sup>

<sup>53</sup> McCarthy, *Treaty and Covenant*, 67-68

<sup>54</sup> Appendix I: Treaty between Hattusilis and Ramses II, 87

<sup>55</sup> Appendix II: God List, Blessings and Curses of the Treaty Between Suppiluliumas and Kurtiwaza, 90

<sup>56</sup> McCarthy, *Treaty and Covenant*, 81

<sup>57</sup> McCarthy, *Treaty and Covenant*, 81

## *Sammanfattning*

Det finns ingen tydligt fastställd struktur för de hettitiska fördragstexterna, som samtliga fördrag håller sig till. Trots vissa inbördes skillnader kan man ändå sammanställa några fördragselement som är gemensamma för de flesta fördragstexterna. Korošec strukturerar upp de hettitiska fördragen i följande delar: ingress, historisk prolog, stipulationer, föreskrifter för förvaring i templet och återkommande offentlig läsning, lista med gudar som vittnen till fördraget samt välsignelser och förbannelser. Mendenhall utgår från denna struktur, medan McCarthy har gjort vissa mindre förändringar. Han lägger till s.k. ”relationsuttalanden”, som utgör en övergång från den historiska prologen till stipulationerna, och han ser inte föreskrifter för förvaring och återkommande läsning, vilket han benämner ”dokumentklausul”, som ett eget fördragselement.

Mendenhall betonar vikten av den historiska prologen, som talar om förhållandet mellan härskaren och vasallen. Här betonas de goda gärningar som härskaren har gjort mot vasallen och syftet med detta är att vasallens tacksamhet ska utgöra grunden för hans lojalitet mot härskaren. Mendenhall menar att den historiska prologen aldrig saknas i de hettitiska fördragen, medan McCarthy ser denna del som viktig men inte oundgänglig, och han anser att det finns tillfällen då det historiska materialet saknas i fördragstexterna.

Förutom stipulationerna, som utgör själva tanken med fördraget, är både Mendenhall och McCarthy överens om att listor med vittnen till fördraget samt välsignelser och förbannelser är de delar i fördragstexterna som aldrig saknas. Vittnena skulle bevaka fördragsvillkoren och de var ansvariga för att utdela lämpliga straff och belöningar, för illojalitet respektive lojalitet. Vilka straff och belöningar det rörde sig om specificerades i avsnittet om välsignelser och förbannelser.

### **2.2.2 Assyriska fördrag**

#### *Om det assyriska riket*

Assyrien var en annan stormakt i det antika Främre Orienten som kom att spela stor roll i Israels historia. Liksom nämnt ovan i *Om det hettitiska riket* är dessa avsnitt endast avsedda som mycket korta introduktioner till kommande kapitel.

Assyriens maktbas låg i nuvarande Irak och assyrierna var fast beslutna att erövra hela den värld de kände till. Under långa tider fokuserade de på att dominera Syrien och Palestina, med hopp om att så småningom även ta över Egypten. Assyriens makt var mycket stor under 800–600-talet f.v.t., vilket kom att spela roll för Israel och Juda.<sup>58</sup> Att Assyrien slöt fördrag med andra folk, vilka ofta blev Assyriens vasaller och ålades att betala tribut, är vida känt, inte minst från

---

<sup>58</sup> Barton och Bowden, *The Original Story*, 23

de fördragsdokument som finns bevarade. Strukturen på dessa dokument kommer att undersökas i nästa avsnitt. Israel och Juda var också assyriska vasaller, vilket självfallet har påverkat historia, politik och religion i dessa områden, något som kan vara av vikt för min frågeställning. En mera utförlig genomgång av detta återfinns i avsnittet ”Historisk kontext”.

## *Struktur*

McCarthy inleder sitt avsnitt om den assyriska fördragsstrukturen med att konstatera att Assyrien har varit förtrogen med fördraget som uttrycksform under mycket lång tid. Han nämner t.ex. en sammanställning av fördrag mellan Assyrien och Babylonien som sträcker sig från det femtonde till det åttonde århundradet före vår tideräkning. Självklart sker en utveckling i terminologi under så pass lång tid, men trots det verkar dessa fördrag ha fungerat på liknande sätt genom seklerna.<sup>59</sup>

Många av de assyriska fördragstexter vi har bevarade är skadade och det är därför svårt att göra en tydlig struktur över hur dessa texter kan ha sett ut. McCarthy nämner ett flertal exempel och menar att vad man faktiskt kan se, trots skador på texterna, är en utveckling av förbannelserna. De tar större utrymme i texterna och blir alltmer förfärliga. Man kan också se sätt att använda sig av förbannelserna som inte har förekommit tidigare. Exempel på detta är att man skrivit samman listan med gudarna som vittnen och förbannelserna, så att man åberopar en gud för att sedan uttala en förbannelse (som guden kommer att utsätta den underordnade parten för om denne bryter mot fördraget), därefter följer åberopandet av nästa gud och dennes förbannelse o.s.v. Ett annat exempel innebär en koppling mellan fördragets stipulationer och förbannelserna, där man istället för att iscensätta en situation och visa på vad en fördragspartner bör göra i denna situation, framhåller den förbannelse som drabbar honom om han *inte* gör det han borde göra.<sup>60</sup>

Mendenhall och G. A. Herion anser att de assyriska fördragen skiljer sig från de hettitiska både strukturellt och ideologiskt. Den historiska prologen är borta och likaså andra sofistikerade fördragsselement som tacksamhet för tidigare goda gärningar som grund för lydnad mot fördraget, välsignelser samt föreskrifter för förvaring och offentlig läsning. De senare assyriska fördragen ger istället intryck av att motivationen till lydnad enbart framtvingades av en överlägsen militär makt.<sup>61</sup>

Strukturen på dessa fördrag verkar enligt Mendenhall och Herion vara mycket flexibel men de listar följande element som oftast förekommer i fördragstexterna:

- 1) *Ingress*, som anger namn och titlar på den assyriske kungen, och namn på vasallen som placeras under ed tillsammans med dennes efterkommande och invånarna i hans område.
- 2) *Utnämning* av den assyriske härskaren till vilken vasallen svär lojalitet.

---

<sup>59</sup> McCarthy, *Treaty and Covenant*, 106-107

<sup>60</sup> McCarthy, *Treaty and Covenant*, 109-110

<sup>61</sup> Mendenhall och Herion, ”Covenant”, 1182

- 3) *Åkallan av gudar* i vilkas närvaro vasallen svär.
- 4) Precisering av de *handlingar* som gör att vasallen utsätts för förbannelse.
- 5) *Förbannelser* som drabbar den illojale vasallen.<sup>62</sup>

De assyriska fördragen är enklare och mera brutala än de hettitiska, menar Mendenhall och Herion. Den tacksamhet som motiverar vasallen att svära trohet mot härskaren i de hettitiska fördragen har i de assyriska bytts ut mot en självbevarelsedrift att undvika det fruktansvärda öde som beskrivs i förbannelserna. Makten hos de övernaturliga krafterna, som betonades i de hettitiska fördragen, var här av underordnad betydelse, då den assyriske härskaren själv bestraffade de illojala.<sup>63</sup>

Det finns en fullständigt bevarad assyrisk fördragstext, som talar om en ed som Assarhaddon av Assyrien pålade vissa vasallprinsar<sup>64</sup>, och McCarthy gör en grundlig genomgång av denna text och använder den som en slags förlaga för de assyriska fördragen, trots att den uppvisar vissa svårigheter.<sup>65</sup> Texten innehåller flera av de beståndsdelar vi förknippar med fördragstexter, som en inledning eller en *ingress*, som innehåller titlar<sup>66</sup>, och en *lista med gudar*<sup>67</sup>. I texten förekommer en upprepning av denna lista, vilket är ovanligt. Den första listan påvisar de gudar som var med vid ceremonin som stadfäste fördraget och den andra listan gör dem delaktiga i den ed som svors.<sup>68</sup>

Därefter följer *stipulationerna*, som är längre än många andra fördragstexters stipulationsavsnitt. De fokuserar praktiskt taget enbart på att säkra Assurbanipals rätt till tronen. Att fördragen innehåller föreskrifter för att försäkra sig om tronföljden är inte ovanligt, det förekommer både i andra assyriska fördrag och i hettitiska fördrag, men vad som är ovanligt är att hela fördraget i princip handlar om just tronföljden. De flesta andra fördrag omfattar också andra stipulationer. Även stipulationernas formulering skiljer sig åt i Assarhaddons fördrag. De beskriver olika typer av handlingar som Assurbanipal skulle kunna utsättas för, följt av de förbannelser som i så fall skulle drabba den otrogne vasallen. Stipulationerna blir nästan en enda lång villkorad förbannelse. Det sista stycket i stipulationerna rör förvaring och beskydd av dokumentet i sig. Det finns inga föreskrifter om återkommande uppläsning av dokumentet, men eftersom den sista delen i stipulationerna fastslår att vasallen hela tiden ska håll fördraget färskt i minne, blir en separat dokumentklausul enligt McCarthy onödig.<sup>69</sup>

Avslutningsvis kommer förbannelserna, som liksom stipulationerna är ovanligt långa. McCarthy menar att inledningen till detta stycke snarare är en lista av gudar som sedan övergår i förbannelser. Detta har förekommit tidigare och McCarthy pekar på en viss formulering i

<sup>62</sup> Mendenhall och Herion, "Covenant", 1182

<sup>63</sup> Mendenhall och Herion, "Covenant", 1182-1183

<sup>64</sup> Appendix III: "The Vassal-Treaties of Esarhaddon", 92

<sup>65</sup> McCarthy, *Treaty and Covenant*, 114

<sup>66</sup> Appendix III: "The Vassal-Treaties of Esarhaddon" (punkt 1), 92

<sup>67</sup> Appendix III: "The Vassal-Treaties of Esarhaddon" (den första listan med gudar i punkt 2, den andra listan i punkt 3), 92

<sup>68</sup> McCarthy, *Treaty and Covenant*, 114-115

<sup>69</sup> McCarthy, *Treaty and Covenant*, 115-117

stycket som vanligtvis introducerar avsnittet med välsignelser och förbannelser i fördragstexterna. Han drar slutsatsen att den mera renodlade förbannelsetexten startar i och med denna formulering och texten därefter innehåller mycket riktigt fruktansvärda förbannelser.<sup>70</sup>

Efter sin genomgång av Assarhaddons fördrag strukturerar McCarthy upp texten på följande sätt:

- 1) *Ingress*
- 2) *Listor med gudar*
- 3) *Stipulationer*
- 4) *Dokumentklausul*
- 5) *Listor med gudar tillsammans med förbannelser*
- 6) *Förbannelser*<sup>71</sup>

Strukturen liknar ofrånkomligen den fördragsstruktur vi har sett tidigare, även om det, som McCarthy lyfter fram, också finns skillnader mellan denna text och andra fördragstexter. Assarhaddons fördrag handlar i princip bara om tronföljden, medan fördrag i vanliga fall fokuserade på en rad olika saker. Det generella syftet med vasallfördragen var att få kontroll över vasallstaten, vilket innebar att härskaren sökte kontroll utanför sitt eget rike, men i Assarhaddons text handlar det snarare om att bibehålla kontrollen inom riket genom att säkra tronföljden. Trots dessa skillnader är texten ett fördrag, enligt McCarthy, som vidare påpekar att fördragstexterna inte alltid såg likadana ut och att denna text trots allt representerar ett sätt på vilket Assyrien slöt förbund.<sup>72</sup>

Trots att många av de assyriska texterna är fragmentariska menar McCarthy att man även här, precis som i de hettitiska fördragen, kan se att vissa element i princip är ständigt förekommande. Stipulationer, åkallan av gudar och förbannelser finns alltid med, trots att de kan utformas på olika sätt och ibland komma i annorlunda inbördes ordning.<sup>73</sup>

Vad som verkligen karaktäriserar de assyriska fördragen är förbannelserna, som är längre, utförligare och betydligt mer färgstarka än de förbannelser man finner i de hettitiska fördragstexterna. Det är värt att notera att förbannelserna inte utgör ett nytt element i de assyriska fördragen, utan snarare är en utveckling av vad som redan funnits sedan tidigare.<sup>74</sup>

## *Sammanfattning*

Mendenhall och Herion menar att de assyriska fördragen skiljer sig både strukturellt och innehållsligt från de hettitiska. De noterar att den i de hettitiska fördragen mycket viktiga historiska prologen saknas i de assyriska dokumenten, vilket också innebär att tanken på tacksamhet som grund för lojalitet till förbundet är borta. Istället betonas militär makt och överlägsenhet.

---

<sup>70</sup> McCarthy, *Treaty and Covenant*, 117

<sup>71</sup> McCarthy, *Treaty and Covenant*, 118

<sup>72</sup> McCarthy, *Treaty and Covenant*, 118-119

<sup>73</sup> McCarthy, *Treaty and Covenant*, 119

<sup>74</sup> McCarthy, *Treaty and Covenant*, 120

McCarthy ser inte en lika stor skillnad mellan de assyriska och hettitiska fördragstexterna, men medger att vissa skillnader föreligger. Det är svårt att analysera de assyriska texterna då många av dem är skadade, men vad som framkommer är en klar utveckling av förbannelserna, som är utförligare i de senare assyriska texterna.

McCarthy menar att man, trots dessa skador på texterna, kan se vissa assyriska fördragselement som verkar vara fastställda och som är i princip ständigt förekommande. Hit hör stipulationer, åkallan av gudar och förbannelser, men framför allt förbannelserna kan utformas på olika sätt och placeras på olika ställen i dokumenten. Just förbannelserna är det som kännetecknar de assyriska fördragen, även om det är viktigt att påpeka att de inte utgör ett nytt fördragselement utan är en utveckling av vad som har funnits tidigare.

## 2.3 Sinaiförbundet i Gamla testamentet

### 2.3.1 Deuteronomium

#### *Om texten*

Mendenhall var en av de första som uppmärksammade likheten mellan formen på Israels förbund och antika fördrag från Främre Orienten, och han såg främst en koppling till hettitiska fördragstexter. Weinfeld menar att i och med upptäckten av fördrag från 800–600-talet f.v.t., kanske framför allt de fördrag som slöts mellan Assarhaddon och hans vasaller, kan man se att det finns en kontinuitet i traditionen kring statsfördrag i Mesopotamien och Mindre Asien, och att den traditionella formuleringen av dessa fördrag i princip kvarstod oförändrad från det hettitiska rikets tid till den assyriska tiden.<sup>75</sup>

#### **Litterär struktur – likheter och skillnader**

Det finns ingen anledning, menar Weinfeld, att se formen på de hettitiska fördragen som unik, och det finns inte heller någon anledning att förutsätta att endast de hettitiska fördragen utgjorde grunden för det bibliska förbundet. De hettitiska statsfördragens mönster speglar visserligen förbundsformen i de tidiga bibliska källorna (Ex. 19-24, Jos. 24), men det är sannolikt att Deuteronomiums förbund är baserat på de fördrag – som också följer det traditionella fördragsmönstret – som dateras ungefär samtida med Deuteronomium. Vidare, menar Weinfeld, är det faktiskt i Deuteronomium, snarare än i Exodus och Josua, som fördragsmönstret har bevarats. De viktiga delarna i fördragen – ingressen, den historiska prologen, stipulationerna, åkallan av

---

<sup>75</sup> Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomic School*, 59-60

vittnen och välsignelser och förbannelser – tillsammans med andra delar av de hettitiska fördragen, som att svära en ed, förvaring av fördraget och dess återkommande uppläsning, förekommer alla i Deuteronomium, medan de flesta saknas i Ex. 19-24 och Jos. 24.<sup>76</sup>

McCarthy noterar att det centrala Deuteronomium (Deut. 4:44–28:68) är den text i Gamla testamentet som visar på en organiserad fördragsstruktur. Det är en text som börjar med ett historiskt avsnitt för att introducera ett antal påbud eller befallningar. Dessa ska utgöra grunden för ett förhållande mellan en överordnad (Gud) och en underordnad (Israel), och dessa befallningar sanktioneras av välsignelse för lydning och förbannelse för olydning. Introduktionen ges i Deut. 5-11, som är ett tydligt historiskt avsnitt. Sedan kommer en utförlig uppsättning lagar, helt på rätt plats i fördragsstrukturen. Introduktionen syftar till att se till att dessa lagar iakttas, och lagen definierar relationen mellan den överordnade JHWH och Israel. Slutligen finns en mängd välsignelser och förbannelser, som syftar till att säkra förhållandet. Välsignelser kommer att ges Israel om man lyder, och förbannelse kommer att drabba Israel om man bryter förbundet. Deut. 5-28 innehåller alltså, enligt McCarthy, sekvensen historisk och övertalande introduktion, lagar, välsignelse och förbannelse, vilket utgör grunden i fördragsstrukturen.<sup>77</sup>

Liksom många andra utgår S. L. McKenzie från den schematiserade uppställningen av fördragselement som först gjordes av Korošec (se ovan) och som vidareutvecklades av Mendenhall. Han gör en tydlig uppställning över hur dessa sex fördragselement har sina motsvarigheter i den centrala delen av Deuteronomium:

- 1) *Ingress* – Deut. 4:44–49
- 2) *Historisk, övertalande, prolog* – Deut. 5-11
- 3) *Stipulationer* – Deut. 5-11
- 4) *Föreskrifter för förvaring och återkommande läsning* – Deut. 10:1-5; 31:9-13, 24-26
- 5) *Gudar som vittnen* – det är förstås omöjligt med andra gudar som vittnen till förbundet i Deuteronomium, men himlen och jorden åkallas istället som vittnen i Deut. 4:26; 30:19; 31:28, och eder svärs inför dem i Deut. 29:10-29; 26:16-19.
- 6) *Välsignelser och förbannelser* – Deut. 28:1-68<sup>78</sup>

Även Weinfeld gör en genomgång av de typiska fördragselementen och han noterar hur dessa återfinns i Deuteronomium, men att de i många fall saknas i Exodus och Josua. *Villkoren* (eller *stipulationerna*) för fördraget, som är en väsentlig och viktig del i alla kontrakt, behandlas utförligt i Deuteronomium (Deut. 12-26), men saknas helt i Jos. 24. Fördragstexter i Främre Orienten *förvarades oftast i helgedomarna*, vid gudarnas fötter. Weinfeld poängterar här att det inte är i Ex. 24 eller i Jos. 24 som detta fördragselement förekommer, utan just i Deuteronomium. Där ses arken som förvaringskärl för förbundstavlor och Förbunds boken ska placeras vid dess sida, som ett vittne mot Israels folk (Deut. 31:26). Förutom de förseglade originaldubbletterna av fördragstexten, som brukade förvaras i de två fördragsparternas respektive helgedom, var det vanligt att *göra kopior*, för statligt användande. Referenser till sådana kopior

<sup>76</sup> Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, 60-61

<sup>77</sup> McCarthy, *Treaty and Covenant*, 157-159

<sup>78</sup> McKenzie, *Covenant*, 32-33

finns också i Deuteronomium. ”När kungen har bestigit tronen skall han låta göra en avskrift av denna lag, den lag som de levitiska prästerna har hand om.” (Deut. 17:18) Kungen ska alltså se till att det finns en kopia av det ursprungliga förbundsdokumentet. Den återkommande uppläsningen av fördraget förekommer i de hettitiska texterna, men finns i Gamla testamentet endast i Deuteronomium (Deut. 31:9-13; 17:19). Liksom i de hettitiska fördragen omtalar den deuteronomiska lagen att Förbunds-boken ska läsas återkommande i kungens och hans underordnades närvaro, så att de ska känna till och iaktta den.<sup>79</sup>

I de hettitiska och assyriska fördragen åkallades *gudar* och andra mäktiga naturkrafter, som himlen och jorden, till vittnen. A. D. H. Mayes påpekar att båda fördragsparternas *gudar* åkallas, men även naturfenomen som berg, floder, hav, vind och moln.<sup>80</sup> Dessa ska fungera som garantier för att straff utdelas om fördraget skulle kränkas. I det bibliska förbundet kan inte Gud kallas som vittne eftersom han själv utgjorde en utav fördragsparterna, så där kallas naturkrafterna som vittnen till förbundet. ”Jag tar i dag himmel och jord till vittnen på att jag har ställt dig inför liv och död, välsignelse och förbannelse.” (Deut. 30:19, se även Deut. 4:26; 31:28) Weinfeld påpekar att vi inte finner den typen av kosmiska vittnen till förbundet i Exodus eller Josua. I Jos. 24 fungerar israeliterna som sina egna vittnen och ska vittna mot sig själva om de bryter förbundet och stenen som Josua reser vid Shekem (Jos. 24:26b) ska fungera som ett andra vittne.<sup>81</sup>

*Förbannelserna och välsignelserna* utgör den sanktionerande delen av alla fördrag från Främre Orienten. Det är genom dem, framför allt genom förbannelserna vars effektivitet garanteras av gudarna, som föreskrifterna i fördraget skulle säkerställas och garanteras. Denna typ av sanktioner inkluderas inte bara i fördragstexter utan i alla sorters officiella juridiska uppgörelser. I Deuteronomiums epilog finner vi en genomarbetad och detaljerad formulering av förbannelser och välsignelser (Deut. 28), men något sådant finns inte i förbundstexterna i Exodus och Jos. 24.<sup>82</sup> Likheten mellan Deuteronomium och antika fördrag från Främre Orienten har utpekats av många forskare och Weinfeld menar att den ibland är så påfallande att det är svårt att komma ifrån intrycket att Deuteronomium har lånat direkt ifrån utombibliska källor.<sup>83</sup> Nedanstående tabell (tabell 1) visar några exempel på de slående likheter som finns mellan Deut. 28 och Assarhaddons fördrag<sup>84</sup>:

<sup>79</sup> Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomical School*, 63-65

<sup>80</sup> Mayes, *Deuteronomy*, 32

<sup>81</sup> Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomical School*, 62

<sup>82</sup> Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomical School*, 61-62

<sup>83</sup> Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomical School*, 116

<sup>84</sup> Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomical School*, 117-118. Notera att Weinfeld använder en annan utgåva för Assarhaddons fördragstext. Motsvarigheten till Deut. 28:23 och Deut. 28:33 saknas i Appendix III, citaten i tabellen kommer från Weinfeld. Motsvarigheten till Deut. 28:26 finns i Appendix III (41.(425), s. 97), men med ett något annat ordval, varför just denna text inte är identisk med Weinfelds.



<p><b>Deut. 28:23-24</b> Himlen över ditt huvud skall bli koppar och marken under dig järn. Herren skall förvandla regnet över ditt land till damm och sand, som faller över dig från himlen tills du har utplånats.</p>	<p><b>The Vassal-Treaties of Esarhaddon</b> May they [the gods] make your ground like iron so that no one can plough [cut] it. Just as rain does not fall from a brazen heaven, so may rain and dew not come upon your fields and pastures.</p>
<p><b>Deut. 28:26</b> Dina fallna skall bli till föda åt alla himlens fåglar och åt markens djur, ty ingen finns som kan jaga bort dem.</p>	<p><b>The Vassal-Treaties of Esarhaddon</b> May Ninurta, leader of the gods, fell you with his fierce arrow, and fill the plain with your corpses, give your flesh to eagles and vultures to feed upon.</p>
<p><b>Deut. 28:33</b> Ett folk du inte känner skall äta din skörd och frukten av all din möda, och du skall ständigt bli förtryckt och misshandlad.</p>	<p><b>The Vassal-Treaties of Esarhaddon</b> May a foreign enemy divide all your goods.</p>

Tabell 1: En jämförelse mellan utvalda verser ur Deut. 28 och Assarhaddons vasallfördrag.

*Eden som svors* då förbundet slöts gav bindande giltighet. Eden innehöll en villkorad förbannelse: om den ena parten inte höll fördraget skulle förbannelserna drabba honom. Weinfeld poängterar återigen att det endast är i det deuteronomistiska förbundet som vi ser en ed sväras på detta sätt (Deut. 29:9-28). De uttalanden som folket gör i Ex. 19:8; 24:7 och Jos. 24:24 ("Allt vad Herren har sagt vill vi göra", eller liknande uttryck) utgör inte den typ av svuren ed som man skulle förvänta sig att finna tillsammans med förbannelser och välsignelser. Förbundet i Ex. 24:3-8 och i Jos. 24 får sin giltighet genom en rituell ceremoni (jfr Ps. 50:5 – "Samla inför mig mina trogna som sluter förbund med mig genom offer."), där man bygger altare, reser stenstoder och offerar och Mose stänker offerblodet på altaret och på folket. Det deuteronomistiska förbundet, liksom de hettitiska och assyriska fördragen, uppnår sin giltighet genom en svuren ed.<sup>85</sup>

Mayes noterar att det finns ett samband mellan Deuteronomium och den utombibliska fördragsstrukturen. Förhållandet är tydligt vad gäller den formella strukturen, med en historisk genomgång, lagar/stipulationer och välsignelse-förbannelse. Han påpekar dock att kopplingen gäller till fördragstraditionen som helhet, inte bara till någon enstaka del av den, och argumentet att det är den mesopotamiska eller assyriska versionen av fördragstraditionen som framför allt speglas i Deuteronomium underskattar den vikt som där läggs vid historiens roll. Den övertalande, didaktiska och varnande funktionen i Deuteronomium liknar det vi finner i de hettitiska fördragstexterna, snarare än de assyriska eller mesopotamiska. Å andra sidan innehåller de hettitiska texterna inte alls de utvecklade förbannelser som finns i Deut. 29, vilka snarare har sin parallell i den mesopotamiska kontexten.<sup>86</sup> Det är alltså inte alldeles enkelt att konstatera vilken utav de olika fördragstraditionerna som Deuteronomium vilar på.

<sup>85</sup> Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, 62-63

<sup>86</sup> Mayes, *Deuteronomy*, 31

De flesta forskare försöker ändå placera in Deuteronomium i en specifik fas i fördragshistorien, men Mayes menar att ett försök att göra detta underskattar vikten av själva fördragstraditionen. Här handlar det inte om individuella fördrag, eller grupper av fördrag, som sinsemellan uppvisar vissa gemensamma drag, utan samtliga fördrag hamnar inom en övergripande fördragstradition. Han påpekar att Deuteronomium och fördragstexterna i själva verket inte överensstämmer så exakt som många forskare velat göra gällande, och den viktiga punkt som Mayes för fram är att Deuteronomium *inte* är ett fördragsdokument i sig, utan är ett tal av Mose. Vissa delar av fördragsformen finns inte med i Deuteronomium (t.ex. ingressen) och det finns delar av Deuteronomium som inte skulle kunna vara med i en fördragstext. Hit hör framför allt de sista tre kapitlen i boken, som innehåller Moses sång, Moses välsignelse och Moses död. Man kan alltså inte, menar Mayes, säga att Deuteronomium exakt följer fördragsstrukturen, vilket i sin tur innebär att man inte kan se bibeltexten som endast en litterär imitation av fördragstexterna.<sup>87</sup> Viktigt att poängtera här är att Mayes hela tiden utgår ifrån Deuteronomium i dess slutliga form. Många forskare väljer att fokusera på någon form av *Urdeuteronomium*, en ursprunglig kärna av Deuteronomium, och även om åsikterna kring ramen för detta *Urdeuteronomium* går isär är det nog knappast någon som för fram åsikten att de sista tre kapitlen i Deuteronomium skulle höra till en ursprunglig kärna. Ser man till någon form av *Urdeuteronomium* blir likheterna med fördragstexterna betydligt mer påtagliga. Utgår man ifrån Deuteronomiums slutliga form blir man i princip tvungen att se till en övergripande likhet mellan bibeltexten och hela den allmänna fördragstraditionen, vilket är precis vad Mayes gör. Han väljer inte hettitiska *eller* assyriska fördrag som de som mest har påverkat Deuteronomium, utan påtalar bara ett inflytande från den större fördragstraditionen.<sup>88</sup>

Nicholson anser, till skillnad från många andra forskare, att de påstådda parallellerna mellan fördragstexter och Deuteronomium inte innehåller mycket substans. Deuteronomium är inte ett juridiskt dokument på det sätt som fördragen är, och framställs inte heller som ett fördrag, det är snarare ett avskedstal från Mose. Lagarna handskas med saker som inte direkt har med överherre-vasall-förhållandet att göra och inbegriper en lagsamling (dekalogen) som enligt Nicholson är placerad på en position som inte är karaktäristisk för fördragen: i Deuteronomium står lagen i början av en prolog, inte efter prologen. Det faktum att boken innehåller två prologer är också olikt något som kan hittas i fördragen. De skillnader som finns mellan Deuteronomium och fördragsformen indikerar, menar Nicholson, att Deuteronomiums författare inte ämnade producera – varken till form, still eller innehåll – en litterär och teologisk reproduktion av fördragen. Han ser de likheter mellan texterna som framhållits som ett resultat av ett sammanställande av olika material under olika redaktionella stadier, vilket gör att slutprodukten ger intrycket av en fördragsform, trots att det inte var avsikten från början.<sup>89</sup> Även Nicholson ser till Deuteronomiums slutliga form när han pratar om två prologer och redaktionella stadier. En fördjupning i detta leder till ett omfattande redaktionskritiskt arbete, vilket självfallet är viktigt, men då man studerar likheter och skillnader i litterär struktur i jämförelse med utombibliska

---

<sup>87</sup> Mayes, *Deuteronomy*, 33-34

<sup>88</sup> Mayes, *Deuteronomy*, 68-69

<sup>89</sup> Nicholson, *God and His People*, 70-72

fördragstexter bör man nog i högre grad fokusera på en tidigare version av Deuteronomium än den vi ser idag.

Trots de likheter som påpekats mellan Deuteronomium och assyriska fördragstexter av bl.a. Weinfeld, menar just han att det också är viktigt att notera olikheter mellan de båda texterna. Den största avvikelserna som Deuteronomium uppvisar i förhållande till fördragsformen är, menar han, att dess centrala del handlar om civil och kultisk lag, samt om straffrätt. Denna skillnad kommer ifrån det faktum att syftet med fördraget är att försäkra sig om förbundspartens lojalitet, inte, vilket är grunden i Deuteronomium, att införa ett system av lagar. Att fördrag och lag sammanfaller är ett av de stora problemen vad gäller att förstå den deuteronomistiska lagen och att förstå förbundet mellan Gud och Israel som det presenteras i Exodus. Det är därför nödvändigt, menar Weinfeld, att analysera förhållandet mellan lag och förbund i det antika Främre Orienten. I de gamla babyloniska lagsamlingarna<sup>90</sup> kan man se ett ramverk som till stor del påminner om fördragsformen, med en ingress, historisk prolog, lagar (som då motsvarar fördragstexternas stipulationer) samt välsignelser och förbannelser. Detta, säger Weinfeld, skulle kunna tyda på en analogi mellan Deuteronomium och de mesopotamiska lagsamlingarna snarare än de politiska fördragen. Han utvecklar frågan och menar att det verkar som att Israels förbund, framför allt den deuteronomiska versionen, kombinerade två mönster, vilka ursprungligen inte hade något med varandra att göra. Lagsamlingen kräver ett iakttagande av olika föreskrifter som behandlade alla möjliga aspekter av vardagslivet, medan fördraget endast kräver lojalitet mot den överordnade härskaren. Mose var laggivaren *par excellence*, han slöt ett förbund med Gud som betonade iakttagelse av lagar. Weinfeld noterar att betoningen på lagar i motsats till lojalitet är tydlig i de äldsta traditionerna från Sinai (Ex. 24:8ff.), där det inte nämns att förbundet etablerade ett speciellt förhållande mellan Gud och Israel, som det görs i Ex. 19:4-6. Det primära temat i Ex. 24 uttrycks med דברים och משפטים ("befallningar" och "stadgar" i Bibel 2000). Avsnittet lämnar ingen tvekan om att Mose etablerade ett nytt förhållande mellan JHWH och folket, men det är lika uppenbart att förbundet som sådant slöts med respekt till Guds lagar och bestämmelser. Guds överhöghet är redan känd. I kontrast till detta står Josuas förbund (Jos. 24), där det framför allt handlar om fastställandet av ett entydigt förhållande till JHWH, medan lagen som nämns där (הק ומשפט i Jos. 24:25, "lag och rätt" i Bibel 2000) har en underordnad betydelse.<sup>91</sup>

Weinfeld konstaterar att samtliga fördragselement i Deuteronomium finns i de hettitiska fördragstexterna, men att en hel del pekar på en likhet med assyriska fördragsmönster, snarare än med hettitiska. De hettitiska fördragen har en mycket kort och allmän förbannelsesformulering, medan Deuteronomium, liksom de assyriska fördragen, innehåller en serie av mycket utvecklade förbannelser. Men Deuteronomium innehåller också en historisk prolog, något som *inte* finns i de fördragstexterna från det första årtusendet f.v.t. Weinfeld ser inte detta som ett bevis för att Deuteronomium skulle vara baserat på ett mönster som skiljer sig från det vi finner i de assyriska fördragen. Avsaknaden av en historisk prolog i dessa senare fördragstexter kan helt enkelt bero på att denna råkar saknas i de texter vi har bevarade. Weinfeld påpekar att flera av

<sup>90</sup> Weinfeld nämner Ur-Nammu, Lipit Ištar och Hammurabi

<sup>91</sup> Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomic School*, 148-152

de fördragstexter vi har tillgång till från det första millenniet f.v.t. är skadade i inledningen, där den historiska prologen egentligen hör hemma. Assarhaddons fördrag handlar om tronföljden och en historisk prolog som går igenom det tidigare förhållandet mellan överherren och vasallen hör inte alls hemma där. Vidare föreslår Weinfeld, med hänvisning till A. Goetze, att den assyriska kungen kan ha ansett det både onödigt och förnedrande att rättfärdiga sitt krav på lojalitet genom att hänvisa till tidigare goda gärningar mot vasallen, som de hettitiska kungarna gjorde. Detta skulle också kunna förklara avsaknaden av välsignelser i det assyriska fördraget. Hettiterna tyckte det var nödvändigt, inte bara att rättfärdiga krav på lojalitet utan också att ge löften om hjälp i tid av nöd, och likaså att tilldela välsignelser för lojal tjänst. Assyrierna gav varken löften till vasallen eller tilldelade välsignelser, utan utökade istället listan med hot och förbannelser för att skrämja vasallen.<sup>92</sup>

Deuteronomium presenterar inte fördragselementen i den fixerade ordning som de utombibliska fördragen gör, påpekar Weinfeld. Den historiska prologen i Deuteronomium är inte enbart historia, utan väver samman historia med föreskrifter och uppmaningar, vilket har lett vissa forskare till att uppfatta olika cykler av fördragsmönster i boken. Förbundsvittnena (himmel och jord), som antingen kommer i början eller precis i slutet av ett fördrag, förekommer i Deuteronomium både i prologen och i epilogen. Vittnena kommer i olika sektioner i fördragstexterna, medan de i Deuteronomium är sammanvävda i ramverket till en förmanade förkunnelse (Deut. 4:1–40; 30:15-20; 31:27ff.). Sektionen med välsignelser och förbannelser skiljer sig också från motsvarande del i fördragen i det att den föregås av en serie förbannelseuttalanden i Deut. 27:15-26. Dessa ska förmodligen uttalas i en sakral ceremoni och enligt Weinfeld ser det ut att handla om bannlysning, snarare än om ett hot om en fysisk katastrof, vilket är vad som karakteriserar både fördragsförbannelserna och de förbannelser som finns i Deut. 28. Weinfeld menar ändå, trots de skillnader han pekar på, att Deuteronomium både till struktur och innehåll är besläktad med fördragstexter från Främre Orienten, framför allt de som tillkom under 800–600-talet f.v.t. En jämförelse av juridiska och stilistiska element, som t.ex. förekomsten av nästan identiska förbannelser i Assarhaddons fördrag och Deuteronomium, tyder på att Deuteronomium är direkt influerad av fördragslitteraturen.<sup>93</sup>

Liksom många andra anser McKenzie att Deuteronomium är starkt influerad av de assyriska fördragen, men han listar också några tydliga skillnader. Viktigt är att Deuteronomium aldrig presenteras som ett fördrag, utan snarare som ett avskedstal av Mose. Likaså hänvisar aldrig Deuteronomium till JHWH som kung eller härskare, vilket var vanligt i de assyriska fördragen. Ser man till strukturen finns de fördragselement som handlar om förvaring av texten, återkommande uppläsning och lista med vittnen utspridda i Deuteronomium och faller inte in i den fixerade ordningen. Viktigast, noterar McKenzie, är att Deuteronomium också innehåller delar som inte alls hör hemma i fördragsstrukturen. Det handlar des om de sista tre kapitlen i boken, men också om den långa historiska prologen i Deut. 1-4. Även de påtagliga parallellerna mellan Deut. 28 och de utombibliska förbannelselistorna innehåller vissa avvikelser.<sup>94</sup>

---

<sup>92</sup> Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomic School*, 67-68

<sup>93</sup> Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomic School*, 146-147

<sup>94</sup> McKenzie, *Covenant*, 34-35

McCarthy anser att den centrala delen av Deuteronomium (Deut. 4:44–28) är formad som ett fördrag i enlighet med dess struktur. Syftet med den är att definiera och bekräfta ett förhållande, ett åtagande, som är baserat på ed. McCarthy ser alltså även lagarna som en del i fördraget och dess struktur, och gör inte den åtskillnad som Weinfeld gör när man menar att förbundet i Deuteronomium kan vara baserat både på lagsamling och på fördrag. McCarthy noterar Deuteronomiums olika delar och deras överensstämmelse med fördragen struktur. De introducerade kapitlen syftar till att motivera mottagarna att vara trogna mot JHWH och hans lag, vilket överensstämmer med den historiska prologen i de hettitiska fördragen. McCarthy skriver, i sitt avsnitt om hettitiska fördrag, att det historiska materialet inte handlar om en objektiv redogörelse av vad som har hänt, utan lägger betoningen på uppmaning, men när han senare jämför det historiska materialet i Deuteronomium med det i de hettitiska fördragen säger han emot sig själv. Han skriver att Deuteronomium använder historiskt material men att det där, i motsats till i de hettitiska texterna, *inte* handlar om en objektiv presentation, utan att man ser en utveckling mot en uppmanande och övertalande tendens (jfr *Treaty and Covenant*, s. 53 och s. 185-186). Tidigare har ju McCarthy påpekat att det historiska materialet även i de hettitiska texterna syftade till att uppmana trohet och lojalitet, det har aldrig handlat om en objektiv historieskrivning. Lagen i Deuteronomium har den sedvanliga platsen i fördragsstrukturen, mellan den uppmanande introduktionen och välsignelserna och förbannelserna. Strukturen på Deuteronomium motsvarar alltså, enligt McCarthy, fördragsstrukturen, enligt följande uppställning:

- 1) *Mise en scène* – en bakgrundsteckning som McCarthy är en normal introduktion för fördrag som har omvandlats till tal (Deut. 4:44–49).
- 2) Historisk och uppmanande prolog (Deut. 5-11).
- 3) Stipulationer (Deut. 12:1-26:15)
- 4) Åkallan – bön (Deut. 26:16-19)
- 5) Välsignelser och förbannelser (Deut. 28:1-69<sup>95</sup>)

McCarthy's struktur är påfallande lik McKenzies (se ovan), med framför allt två skillnader. McCarthy har helt hoppat över avsnittet om förvaring och uppläsning, det han benämner ”dokumentklausul” medan McKenzie ser spridda texter i Deuteronomium som skulle kunna utgöras av detta fördragselement. Där McKenzie sätter in listan med vittnen till förbundet, vilken för det första inte utgörs av andra gudar utan här av himlen och jorden och för det andra inte är en sammanhängande textmassa på rätt plats i fördragsstrukturen, sätter istället McCarthy åkallan och bön. Det är också viktigt att notera, menar McCarthy, att förutom själva fördragsstrukturen visar den centrala delen av Deuteronomium också upp många andra detaljer från fördragstraditionen.<sup>96</sup>

Trots att Weinfeld i sin analys har påvisat vissa skillnader mellan Deuteronomium och utombibliska fördragstexter anser han ändå att strukturen på de statsfördrag som var vanliga i Främre Orienten finns bevarad, i sin ursprungliga form, i Deuteronomium, men däremot inte i de tidigare bibliska källorna. Det är endast i Deuteronomium som vi, enligt Weinfeld, finner alla element som är karaktäristiska för de hettitiska och assyriska fördragen, vilket han påvisar i en

<sup>95</sup> I Bibel 2000: Deut. 29:1

<sup>96</sup> McCarthy, *Treaty and Covenant*, 185-186

utförlig och tydlig tabell.<sup>97</sup> Här tydliggör han att det bara är Deuteronomium som har bevarat den klassiska strukturen på fördraget och han noterar att det är just de formella elementen – välsignelserna och förbannelserna, de återkommande uppläsningarna samt dubletter och kopior – som ger fördraget sin bindande validitet, och det är dessa som saknas i förbunden i Exodus och i Jos. 24.<sup>98</sup>

### Förbundsteologi i Deuteronomium

Perlitt noterar att ברית i Deuteronomium används dels för förbundet med patriarkerna (Deut. 7) och dels för förbundet vid Horeb, som centreras kring dekalogen (Deut. 5). Det förra hör till bokens tidigaste material, men förbundet vid Horeb, som är relevant för den här undersökningen, är antingen ett sent deuteronomiskt eller ett tidigt deuteronomistiskt tillägg. Perlitt menar i sitt avsnitt om Deut. 5 och förbundet vid Horeb att det ursprungliga Deuteronomium förmodligen började i och med Deut. 6:4. Kapitel 5 berättar om ett förbundsslut vid Horeb och fokuserar på dekalogen som därmed representerar Israels förpliktelse till JHWH. Detta kapitel infogades i texten någon gång mellan den ursprungliga bokens tillkomst och den deuteronomistiske historieskrivarens arbete. Här används ברית för att indikera JHWH:s befallningar, förstådda som ett förbund, vilket skiljer sig från det sätt som ברית beskriver löftet till patriarkerna. Det står klart för Perlitt att dekalogen knappast kan vara en egen skapelse av författaren till detta kapitel. Det faktum att dekalogen är formulerad i andra person singular, till skillnad från det omkringliggande materialet som använder andra person plural, tyder på att författaren har tagit upp en redan fristående formulerad uppsättning lagar. Dekalogens fristående existens stöds av det faktum att den kunde infogas i Sinaiperikopen i Ex. 19-24. Perlitt menar att dekalogen är en skapelse av den deuteronomistiska eller protodeuteronomistiska rörelsen. Strukturellt har två olika typer av material sekundärt kombinerats: dels ett öppnande tal av JHWH i första person singular (Deut. 5:6–10) och dels en rad befallningar eller påbud där JHWH refereras till i tredje person singular (Deut. 5:11–21). Dessa befallningar var ursprungligen en samhällelig instruktion, som utövades av föräldrar, äldste eller lärare och de kom att sammanfogas i en teologisk föreställning där de underordnades JHWH:s, och förbundets, auktoritet. Det absolut viktigaste budet är att JHWH ensam är Israels Gud, och detta bud, som i en förlängning är ett förbud mot dyrkan av andra gudar, är den främsta förbundsstipulationen i den deuteronomiska förbundsteologin. Perlitt menar alltså att dekalogen inte fanns i Deuteronomiums ursprungliga form. Den kom så småningom att få en mycket avgörande plats i ett senare stadium av bokens litterära framväxt, vilket tyder på att den blev alltmer betydelsefull. Slutligen presenterades den som innehållet i ett förbund mellan JHWH och Israel vid Horeb.<sup>99</sup>

Den s.k. ”förbundsformeln”, att JHWH är Israels Gud och Israel är JHWH:s folk (Deut. 26:17-19; 29:12) diskuteras också av Perlitt. I sin fullständiga reciproka form är förbundsformeln inte belagd före den deuteronomiska/deuteronomistiska perioden, förutom i Hos. 2:25.<sup>100</sup> I Hosea kommer den dock inte från en förbundstradition utan från Hoseas egen förkunnelse. Man kan

<sup>97</sup> Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomist School*, 66

<sup>98</sup> Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomist School*, 65-66

<sup>99</sup> Perlitt, *Bundestheologie im Alten Testament*, 77-102

<sup>100</sup> I Bibel 2000: Hos. 2:23

därför tänka sig att det var Hosea som skapade den teologiska förberedelsen för förbundsformeln, men det var inte förrän mycket senare som den erhöll en bredare spridning. Denna spridning började i den deuteronomiska/deuteronomistiska rörelsen (Perlitt menar att Deut. 26:17-19; 29:12 förmodligen kommer från den deuteronomistiske historieskrivaren) eftersom förbundsformeln summerar deuteronomisternas grundläggande teologi angående förhållandet mellan Israel och JHWH.<sup>101</sup>

Medan Weinfeld och McCarthy har påpekat att det finns en tydlig koppling mellan Deuteronomium och den utombibliska, framför allt den assyriska, fördragsstrukturen, ser Nicholson, efter sin genomgång av de centrala delarna av Deuteronomium (Deut. 5-28), svårigheter med en sådan koppling. Man kan här urskilja prologen (Deut. 5-11), lagarna (Deut. 12-26) och listan med välsignelser och förbannelser (Deut. 28), som vid första anblicken verkar erbjuda trovärdigt bevis för ett inflytande från fördragsformen. Men Nicholson är inte övertygad. Av största vikt för en jämförelse mellan Deuteronomium och fördragsformen är Deuteronomiums kapitel 28. Nicholson går igenom kapitlet<sup>102</sup> och kommer fram till att det förmodligen har växt fram successivt, i olika stadier. Han drar då slutsatsen att det knappast kan ha varit en enda författares avsnitt att komponera och efterlikna de långa förbannelselistor som återfinns i samtida fördrag. Slutresultatet kan mycket väl likna fördragstexterna, men varken i sitt ursprung eller under sin utveckling var texten avsiktligt avsedd att likna fördragen. Utvecklingen av förbannelserna kan enligt Nicholson förklaras av de historiska omständigheter som rådde då kapitlet tillkom, nämligen i Juda rikes sista år, då hotet om förbannelse verkade ligga över nationen och den drabbades år 597 och 586 f.v.t. Han menar vidare att de likheter som finns mellan vissa formuleringar i Deuteronomium och i Assarhaddons fördrag inte i sig själva kan ses som bevis för att kapitlet som helhet medvetet komponerades utifrån fördragets förbannelselistor.<sup>103</sup>

Nicholson anser alltså att den koppling som så många forskare har gjort mellan Deuteronomium och fördragstexterna från det första millenniet f.v.t. inte håller vid en närmare granskning. Han ser det knappast som troligt att deuteronomiska och deuteronomistiska författare strax före, och under, exilen skulle ha skapat en analogi mellan JHWH:s förhållande till sitt folk och det förhållande som rådde mellan de assyriska härskarna och deras vasaller. Om man försöker koppla samman det gammaltestamentliga förbundet med utombibliska vasallfördrag hamnar man enligt Nicholson ofrånkomligen i en återvändsgränd.

Levin gör en historisk genomgång av Israels historia för att argumentera för det som han benämner som ”the religio-historical change” i själva verket inträffade efter monarkins slut i Juda, till skillnad från under 700–600-talet f.v.t., som många forskare hävdar.<sup>104</sup> Denna religionshistoriska förändring är något tämligen övergripande och verkar vara den vändpunkt från vilken man i Israels historia började projicera samtiden tillbaka i tiden, och i denna förändring ligger även förbundstanken, eller förbundsteologin. Levin driver tanken att endast efter slutet av monarkin kunde folket själva bli en motpart till det gudomliga, och detta markerade en ny början,

---

<sup>101</sup> Perlitt, *Bundestheologie im Alten Testament*, 102-115

<sup>102</sup> Nicholson, *God and His People*, 76

<sup>103</sup> Nicholson, *God and His People*, 77

<sup>104</sup> Levin, ”Origins of Biblical Covenant Theology”, 245

vilket syns på ett dubbelt sätt i Deuteronomium. Deuteronomiums ursprungliga form tillkom enligt Levin någon gång under 600-talet f.v.t. men lagen då propagerade endast för en enhet kring platsen för dyrkan och en enhet i guden JHWH. I dess nuvarande form blir Deuteronomium till en normativ bas för Israels förhållande till Gud, och den kom att uttryckas som en s.k. ”lojalitetsed”, en genre som förekommer i assyriska vasallfördrag. Till den deuteronomistiska lagen lades en fördragsscen, som behandlar förhållandet mellan Israel och JHWH, där dessa står som omedelbara motparter i ett förbund (Deut. 26:17-18) och Levin betonar hur detta avsnitt är tydligt sekundärt då det jämförs med annat, äldre material i Deuteronomium. Det har föreslagits att fördragsscenen kan tas ur sin kontext och då kan förstås som en spegling av en faktisk händelse, vilket Levin protesterar emot. Tanken på att förhållandet mellan Israel och Gud existerade på en fördragsbasis avvisas å det starkaste av Levin, som menar att ingen utav de förbundsscener som återges i Gamla testamentet kan sägas spegla en verklig historisk händelse. Uppfattningen av förbundet med Gud, sett historiskt, kan endast vara en teologisk teori som tjänar till en förståelse av förhållandet med Gud, samt att ge detta förhållande en mycket viktig plats.<sup>105</sup>

### *Diskussion*

Det råder ingen fullständig konsensus om Deuteronomiums eventuella kopplingar till utombibliska fördragstexter. Olika åsikter har presenterats och medan vissa forskare hävdar en stark koppling mellan dessa båda texter menar andra forskare att man inte kan se inflytande från fördragstexterna i Deuteronomium. Framför allt McCarthy och Weinfeld gör kopplingen mellan Deuteronomium och assyriska fördragstexter från det första årtusendet f.v.t., där McCarthy ser en tydlig likhet i struktur mellan texterna och Weinfeld betonar det faktum att det är just i Deuteronomium som de allra flesta fördragselement finns bevarade, medan många av dem saknas i andra viktiga gammaltestamentliga förbundstexter, som Ex. 19-24 och Jos. 24.

Mayes menar att man inte bör skilja på olika typer av utombibliska fördragstexter utan anser istället att Deuteronomium har influerats av en övergripande fördragstradition. Han placerar inte in Deuteronomium kronologiskt, utifrån påverkan från olika typer av fördragstexter, utan noterar att vissa fördragselement förekommer nästan i samtliga fördrag, oavsett från vilken tid och från vilket område de kommer, och det dessa gemensamma fördragselement vi ser i Deuteronomium.

Nicholson avvisar en koppling mellan Deuteronomium och de assyriska fördragstexterna. Han följer Perlitt som anser att förbundet i Deuteronomium kommer ur den deuteronomiska/deuteronomistiska rörelsen och ser ut som den gör p.g.a. den tid den tillkom i. Nordriket Israel har fallit till Assyrien och Sydriket Juda har också problem och kommer så småningom att gå under. Det gäller att hitta en teologisk förklaring till detta och det är i den situationen som t.ex. dekalogen (enligt Perlitt) och den utförliga förbannelserna (enligt Nicholson) tillkommer. Perlitt menar att begreppet ברית, som tidigare har syftat på Guds löfte till patriarkerna, genom deuteronomisterna kopplades samman med dekalogens villkor och stipulationer, och därmed också

---

<sup>105</sup> Levin, “Origins of Biblical Covenant Theology, 252-254



med JHWH:s förbund med Israel. Nicholson går igenom Deut. 28, ett kapitel genomsyrat av förbannelser, där många ser en tydlig koppling till de utombibliska, framför allt de assyriska, fördragen. Han menar istället att detta kapitel inte har utgjort en ursprunglig enhet, utan att det har växt fram successivt, och att man därför inte kan se att det avsiktligt skulle ha baserats på de utombibliska fördragstexterna.

Vidare påpekar Nicholson att om Israel var förtroget med överherre-vasall-förhållandet – vilket de med största sannolikhet var – skulle de knappast vilja använda ett sådant förhållande som en analogi till förhållandet med sin Gud. De assyriska härskarna hade underkuvat sig landet och folket på ett tämligen brutalt sätt och trots att det i fördragen finns åsyftningar på att vasallen ”älskade” sin härskare och att förhållandet mellan den överordnade och underordnade parten var som ett far-son-förhållande, menar Nicholson att det knappast såg ut så i realiteten.<sup>106</sup>

Levin förlägger förbundstanken sent i Israels historia, och menar att den hänger samman med en stor religionshistorisk vändpunkt, som många daterar till 700–600-talet f.v.t., men som Levin menar måste ha skett senare, efter att monarkin hade upphört. Han landar alltså på en datering på 500–400-talet f.v.t., och påpekar att det är först när monarkin inte finns kvar som Israels folk kan gå in som förbundspartners i förbundet med JHWH.

Jag anser att Deuteronomium med största sannolikhet är influerad av de utombibliska fördragstexterna, inte minst om man som McCarthy främst tittar till en ursprunglig kärna i boken. Det finns alltför mycket i dessa centrala kapitel som liknar den struktur vi finner i framför allt de assyriska fördragen för att detta skulle kunna bortförklaras som t.ex. senare tillägg, vilket Nicholson gör. Den övergripande strukturen i det centrala Deuteronomium utgörs av en historisk prolog, stipulationer och välsignelser och förbannelser som konsekvenser av förbundet, vilket indikerar en påverkan från den assyriska fördragsstrukturen. Även på en mer detaljerad nivå syns tydliga likheter, som tidigare noterats i *Tabell 1* på s. 27. Weinfeld har påpekat likheter mellan Deuteronomium och mycket gamla lagsamlingar, och hans tanke att Deuteronomium skulle kunna kombinera lag- och fördragstexter är intressant och skulle kunna utvecklas vidare.

Att, som Mayes gör, endast se en koppling till en övergripande fördragstradition utan att precisera sig ytterligare tror jag är att göra det lite för enkelt. Det finns uppenbara kopplingar mellan olika typer av fördrag från olika platser och olika tider och självfallet finns det en sådan fördragstradition som Mayes hänvisar till, men det finns också fördragselement som är typiska för olika tidsepoker och platser. Jag anser att det är fullt möjligt att se en koppling mellan Deuteronomium och den assyriska fördragsstrukturen, även om vissa problem med en sådan koppling uppstår. Deuteronomium innehåller t.ex. en utförlig historisk sektion, som skulle stämma väl överens med den historiska prologen i de hettitiska fördragen, men denna del saknas i de assyriska texterna. Däremot har Deuteronomium ett betydande avsnitt om förbannelser, och mycket kortfattade välsignelser, något som utmärkte de assyriska, inte de hettitiska, fördragen. Mayes

---

<sup>106</sup> Nicholson, *God and His People*, 78-79

löser detta genom att, som nämnts, hävda att Deuteronomium är löst baserad på hela fördrags-traditionen, medan Weinfeld anser att det faktum att vi inte ser någon historisk prolog i de assyriska fördragen helt enkelt kan bero på att de fördragstexter därifrån som finns bevarade är fragmentariska och kanske ursprungligen hade en historisk del.

Personligen är jag inte nöjd med någon av dessa förklaringar. Utombibliska fördragselement förekommer inte bara i Deuteronomium, utan även i andra gammaltestamentliga förbundstexter och jag har tidigare nämnt att det har gjorts försök att koppla samman förbundstexterna i Exodus med de hettitiska fördragstexterna. Den ursprungliga kärnan i Deuteronomium är förmodligen till stor del baserad på de assyriska fördragstexterna, men det är inte omöjligt att man har påverkats av andra texter där det historiska materialet är mycket viktigt. McCarthy daterar det han anser vara *Urdeuteronomium* till tiden mellan Samarias fall (721 f.v.t.) och Josias styre (ca 640-609 f.v.t.), vilket jag finner rimligt. Vid den här tiden bör den egna historien ha varit mycket viktig för Israels folk. Man står under assyriskt styre och att bibehålla den egna JHWH-tron är av största vikt. Det kan ha gjort att man har valt att infoga historiskt material i Deuteronomium, trots att förlagan i de assyriska fördragen inte innehåller en historisk prolog.

Det råder ingen tvekan om att Deuteronomium, liksom många andra av Gamla testamentets texter, är en text som vuxit fram i många stadier, innan den nått sin slutliga form. Min uppfattning är att även tanken på JHWH:s relation till sitt folk uttryckt som ett förbund har växt fram successivt. Vi kan se spår av denna framväxt i olika gammaltestamentliga texter, men faktum är att JHWH:s förhållande till Israel i förbundsformen kommer till sitt klaraste uttryck i och med en analogi till fördraget som kommer i Deuteronomium. McCarthy noterar en sådan utveckling och han menar att det är just dessa centrala delar i Deuteronomium som slutligen utvecklar ett språkbruk och en struktur, utifrån de internationella vasallfördragen, som ger ett fullständigt uttryck för förbundstanken i fördragsformen. Fördragsanalogin till förhållandet mellan JHWH och Israel är slutprodukten av en utveckling, inte en rot från vilken förbunds-idéerna växte.<sup>107</sup>

Vad gäller Nicholsons tanke, att man knappast skulle uttrycka förhållandet mellan JHWH och Israel i analogi med förhållandet mellan en assyrisk härskare och dennes vasall, är jag inte helt övertygad. Jag förstår Nicholsons invändning, men jag tvivlar på att förhållandet mellan härskare och vasall alltid var så fruktansvärt som Nicholson verkar indikera. Jag kommer i avsnittet ”Historisk kontext” bl.a. ta upp hur både Israel och Juda var assyriska vasaller och man kan där se att även vasallernas riken kunde fungera och blomstra trots att man var underställd den assyriske härskaren. Men vad jag anser än mer troligt är att denna analogi mellan JHWH:s förhållande till sitt utvalda folk och förhållandet mellan överherre och vasall var avsedd som en teologisk poäng. Genom att skapa en sådan analogi vill man göra det gammaltestamentliga förbundet till ett motdokument mot de politiska fördrag som slöts. Istället för att tvingas ingå fördrag med en överlägsen politisk makt, som t.ex. Assyrien, ville Israel frivilligt ingå i ett förbund med JHWH. I detta förbund är den överlägsne parten inte en militär makt, utan en god Gud, som utvalt Israel till sitt egendomsfolk. Detta gör förbundet till en polemisk motskrift mot

---

<sup>107</sup> McCarthy, *Treaty and Covenant*, 293

de utombibliska fördragen. Polemiken blir än mer kraftfull då förbundet med JHWH i så hög grad bygger på och efterliknar de politiska fördragens struktur.

Deuteronomium uppvisar en tydlig fördragsstruktur, och både denna struktur samt den tid i vilken texten tillkom, visar på ett inflytande från de assyriska fördragen. Att tanken på ett förbund mellan JHWH och Israel, uttryckt i enlighet med fördragen, existerade vid tiden för Deuteronomiums tillkomst, alltså under första halvan av 600-talet f.v.t., råder det knappast någon tvekan om, och det är mycket troligt att detta etablerade förbund skulle ha tillkommit som ett polemiskt motdokument mot det härskande Assyrien.

### *Sammanfattning*

McCarthy gör en strukturell jämförelse mellan det han anser vara *Urdeuteronomium* (Deut. 4:44–28) och assyriska fördragstexter och menar att det finns ett klart samband dem emellan. Weinfeld följer upp McCartthys tanke och visar att det trots vissa olikheter mellan texterna ändå finns en koppling mellan dem. Han gör en poäng av att det är i Deuteronomium som de flesta fördragselementen har bevarats, medan många av dem saknas i andra förbundstexter, som de i Exodus och Josua. Även Mayes ser ett samband mellan Deuteronomium och utombibliska fördragstexter, men han vill inte precisera sig närmare utan menar att bibeltexterna uppvisar influenser från en övergripande fördragstradition. Ett sådant synsätt skulle kunna förklara varför Deuteronomium har ett omfattande historiskt avsnitt, vilket är typiskt för hettitiska fördrag men saknas i assyriska, och samtidigt har långa utförliga förbannelselistor, vilket kännetecknar de assyriska fördragstexterna men knappast de hettitiska.

Nicholson och Perlitt ser inte kopplingen till utombibliska fördrag, utan menar istället att Deuteronomiums förbundstexter är en deuteronomisk/deuteronomistisk produkt av sin tid.

Den slutsats jag drar är att förbundet mellan JHWH och Israel, uttryckt i fördragstermer, tydligt finns representerat i Deuteronomium. Det kan ha skett en utveckling av förbundstanken i tidigare texter och stadier av texter, och utvecklingen har i så fall nått sin fullbordan i Deuteronomium. Den för den deuteronomistiska skolan mycket viktiga tanken på ett förbund mellan JHWH och hans utvalda folk, uttryckt som ett fördrag med alla dess implikationer, är alltså känd och etablerad under perioden mellan Samarias fall och Josias styre, d.v.s. under första halvan av 600-talet f.v.t. och den har troligen uppkommit som ett motdokument mot Assyrien.

## **2.3.2 Exodus 19-24**

### *Om texten*

Som nämnts tidigare var Mendenhall en av de första forskare som argumenterade för en koppling mellan hettitiska vasallfördrag från tiden omkring 1450-1200 f.v.t. och Sinaiförbundet i

Gamla testamentet. Han påpekar att det är viktigt att studera förhållandet mellan de olika folkgrupper som kom att bli Israels folk och han menar vidare att om det endast handlade om Abrahams, Isaks och Jakobs efterkommande, d.v.s. en grupp som hölls samman av blodsband, var det knappast troligt att ett förbund behövdes för att åstadkomma en sammanhållning mellan grupperna. Ett sådant resonemang stöder Wellhausens tanke att det ursprungligen fanns ett mera ”naturligt” förhållande både mellan de olika grupperna men också mellan grupperna och JHWH. Det innebär i en förlängning att tanken på ett förbund mellan Israels folk och JHWH måste ha utvecklats senare. Mendenhall anser istället att det knappast är troligt att det fanns tillräckligt starka band – för det kunde knappast röra sig om blodsband i samtliga fall – mellan de grupper som kom att bli Israels folk för att skapa sammanhållning och solidaritet mellan grupperna. Det enda som skulle kunna skapa en sådan solidaritet är enligt Mendenhall ett förbundsförhållande. Svårigheten har varit, skriver han, att hitta formen för detta förbundsförhållande, men han anser att det finns tydliga indikationer på att det är de hettitiska vasallfördragen, där vasaller svor trohet och lydnad till sin härskare, som utgör grunden för förbundstanken mellan JHWH och Israel.<sup>108</sup>

Vad gäller den litterära strukturen har vi tidigare sett hur de hettitiska fördragstexterna vanligtvis anses innehålla sex punkter med fördragsselement: ingress, historisk prolog, stipulationer, föreskrifter för förvaring och offentlig uppläsning, lista med gudomliga vittnen samt välsignelser och förbannelser. Meyers följer Mendenhall och menar att de flesta av dessa element kan kopplas samman med Sinaiförbundet, och hon gör en kortfattad genomgång av strukturen. McCarthy gör en betydligt längre och mera detaljerad och formkritisk genomgång och han påpekar att även om man vid första anblicken kan se tecken på fördragsstrukturen – han nämner en introduktion med ett historiskt och uppmanande innehåll (Ex. 19:3ff.), ett tillkännagivande av den gudomliga viljan (Ex. 20:1-23:19), löften om välsignelser (Ex. 23:20-33) samt ceremonier för att bekräfta förbundet (Ex. 24:1-11) – så håller inte detta vid ett närmare studium av texten. McCarthy är alltså kritisk till Mendenhalls koppling mellan de hettitiska fördragen och förbundstexterna i Exodus, vilket inte bara kommer till uttryck i *Treaty and Covenant*<sup>109</sup> utan även i hans kortare forskningsöversikt kring förbundet, *Old Testament Covenant*.<sup>110</sup>

## Exodus 19

McCarthy anser att fördragsstrukturens historiska prolog inte finns representerad på ett adekvat sätt i Exodustexten. Ex. 19 utgör visserligen en introduktion, men kan knappast sägas innehålla något historiskt eller uppmanande innehåll. Kapitlet återger vissa händelser, men dessa är samtida och kan inte ses som historiska, med syfte att uppmana till lydnad. Den enda riktigt historiska referensen finns i Ex. 19:4 – ”Ni har sett vad jag gjorde med egypterna och hur jag har burit er på örvingar och för er hit till mig.” – men den versen ingår i en litterär enhet som utgörs av Ex. 19:3b-8, som står ut ifrån resten av texten. Denna enhet var förmodligen tidigare

<sup>108</sup> Mendenhall, ”Covenant Forms in Israelite Tradition”, 51-52

<sup>109</sup> McCarthy, *Treaty and Covenant*, se t.ex. s. 245-246

<sup>110</sup> McCarthy, *Old Testament Covenant*, 11-14

skild från den övriga texten och kan sägas utgöra en Sinaiberättelse i miniatyr. Den har inkorporerats i texten utan att egentligen sammanfogas med den. McCarthy ser Ex. 19 som en inledning till vad som sedan ska komma, men inte som en historisk prolog i enlighet med fördragsstrukturen. Kapitlet fokuserar helt och hållet, även om man inkluderar Ex. 19:3b-8, på JHWH:s närvaro. Hela texten understryker det storslagna och skrämmande i gudsuppenbarelse, vilket skapar folkets rädsla och respekt. Det är denna rädsla och respekt som ligger till grund för lydnad till Guds vilja, inte, som i den historiska prologen, tidigare goda gärningar som den överordnade parten har gjort mot den underordnade. McCarthy menar alltså att det i själva verket är JHWH:s närvaro som medför lydnad, vilket i sin tur kan utgöra en förklaring till varför vi inte ser några välsignelser eller förbannelser i textens tidiga stadium. Dessa är fullkomligt onödiga, eftersom det var närvaron som visade vad JHWH kunde göra och som inskräppte att hans vilja inte skulle kränkas. McCarthy drar slutsatsen att Ex. 19 är en teofani och inte en uppmanande historisk prolog. Efter JHWH:s fantastiska uppenbarelse kommer presentationen av hans bud – dekalogen – och det är själva uppenbarelse som har banat väg för folkets acceptering av buden. Det handlar alltså inte om en tacksamhet mot den överordnade parten för tidigare goda gärningar, vilket är typiskt för den historiska prologen i de hettitiska fördragstexterna.<sup>111</sup>

Ex. 19:3b-8 är en komplicerad text och Nicholson påpekar att man här både kan se ett deuteronomistiskt språkbruk men också flera icke-deuteronomistiska drag. Tanken på Israel som כהנים ממלכת, ett rike av präster, och därmed den implicita tanken på Israel som en prästerlig nation som vittnade om JHWH:s helighet för andra nationer, har ingen bakgrund i den deuteronomistiska teologin. Nicholson menar att avsnittet speglar framväxten av den här tanken inom profetismen, från den exiliska perioden och framåt. Kombinationen av deuteronomistiska och profetiska element och terminologi som förekommer i avsnittet leder till, enligt Nicholson, en författare i sen exilisk eller t.o.m. tidig postexilisk tid.<sup>112</sup>

Perlitt ser, liksom många andra, Ex. 19:3b-8 som ett deuteronomistiskt tillägg som han daterar till den exiliska perioden, d.v.s. efter 587 f.v.t. Stöd för detta finner han i ett antal uttryck som återfinns i Ex. 19:3b-8, som t.ex. ראיתם (Ex. 19:4a), då det handlar om vad Gud har gjort å Israels vägnar, som också återfinns hos deuteronomisterna (jfr Deut. 4:3, 9; 10:21f.; 11:7; Jos. 23:3). Bildspråket som följer i Ex. 19:4b, ואשא אתכם על-כנפי נשרים, liknar det i Deut. 32:11, vilket är ett senare tillägg till den ursprungliga Deuteronomium, och beskrivningen av Israel som JHWH:s סגלה i Ex. 19:5a finns också i Deut. 7:6; 14:2; 26:18. Uttrycket כִּי־לִי כָל־הָאָרֶץ i Ex. 19:5b passar en exilisk bakgrund och har en koppling till Deuterocesaja (jfr t.ex. Jes. 42:5) och beskrivningen av Israel som ממלכת כהנים kan också ses i Tritojesaja (Jes. 61:6). Perlitt menar att man alltså kan se sena deuteronomistiska, prästerliga och profetiska strömningar genomsyra detta avsnitt i Exodus, vilket stöder tanken på en sen datering.<sup>113</sup>

<sup>111</sup> McCarthy, *Treaty and Covenant*, 247-248

<sup>112</sup> Nicholson, *God and His People*, 174-175

<sup>113</sup> Perlitt, *Bundestheologie im Alten Testament*, 167-181

Som vi har sett ovan är det flera forskare, t.ex. Perlitt och i viss mån Nicholson, som kopplar samman språkbruket i Ex. 19:3b-8 med Deuteronomium och den deuteronomistiska traditionen. D. Patrick menar i sin artikel "The Covenant Source", där han identifierar Ex. 19:3b-8 tillsammans med Ex. 20:22 och Ex. 24:3-8 som ett narrativt ramverk kring Förbundsbooken, att de argument som används för att koppla ihop Ex. 19:3b-8 med Deuteronomium också kan användas på Ex. 20:22 (och 20:23). Patrick noterar fyra punkter som extra viktiga för att göra denna koppling. För det första förekommer סגלה och עמ/גוי קדוש endast i Ex. 19:5-6 och i Deuteronomium, och Perlitt menar att Ex. 19:5-6 har hämtat detta från Deuteronomium. Frasen "ni har sett" återkommer ofta i den deuteronomiska/deuteronomistiska litteraturen (se t.ex. Deut. 4:3, 9; 11:7; 29:1<sup>114</sup>; Jos. 23:3), som vi har sett att Perlitt ser som en indikation på ett deuteronomistiskt ursprung. Folkets utsaga, "Allt vad Herren har sagt vill vi göra" (Ex. 19:8; 24:3, 7) anses av både Perlitt och Nicholson vara deuteronomiskt/deuteronomistiskt. Slutligen nämner Patrick frasen att "hålla mitt förbund", som inte finns i tidigare litteratur som handlar om förbundet mellan JHWH och Israel. Det har inte en deuteronomisk förlaga, men Patrick påpekar att det trots allt säger något om dess datering. Det finns alltså en koppling mellan Ex. 19:3b-8 (och Ex. 20:22; 24:3-8) och den deuteronomiska/deuteronomistiska litteraturen, men det finns egentligen ingenting som direkt talar för att dessa Exodusavsnitt skulle vara skrivna av deuteronomiska/deuteronomistiska författare.<sup>115</sup>

## Exodus 20

I Ex. 20:1 finner Meyers, som fokuserar på den litterära strukturen, både fördragsstrukturens ingress, där härskaren identifieras, och den historiska prologen, där de tidigare goda gärningarna som härskaren har gjort mot vasallen presenteras. Fördragsstipulationerna, menar Meyers, handlar först och främst om att vasallen svär trohet och lojalitet till härskaren, precis som Israel svär att inte dyrka andra gudar än JHWH i Ex. 20:3. Vidare krävs här att den underordnade parten uppfyller de krav som ställs upp. Hela innehållet i Sinaiförbundet – buden och lagarna – kan enligt Meyers ses som stipulationer.<sup>116</sup>

McCarthy undersöker om dekalogen i sig kan utgöra ett exempel på fördragsformen, vilket Meyers i viss mån har tangerat när hon förlägger ingressen och den historiska prologen i inledningen till Ex. 20. McCarthy konstaterar att de i fördragsstrukturen mycket viktiga välsignelserna och förbannelserna saknas här. Den apodiktiska formuleringen i dekalogen förekommer visserligen i fördragstexterna och det finns ställen där flera sådana befallningar följer på varandra, men de liknar inte dekalogen till innehållet. Dekalogen täcker in så många olika områden att den kan ses som en representant för hela den etiska lagen, medan de apodiktiska befallningarna i fördragstexterna snarare handlar om specifika klausuler. Dekalogen består förutom av själva budorden också av uttalandet "Jag är Herren, din Gud, som förde dig ut ur Egypten, ut ur slavlägret." (Ex. 20:2) Enligt McCarthy är det denna vers som skulle kunna utgöra den historiska prologen, vilket i så fall tyder på att dekalogen skulle kunna följa fördragsformen.

<sup>114</sup> I Bibel 2000: Deut. 29:2

<sup>115</sup> Patrick, "The Covenant Code Source", 154-155

<sup>116</sup> Meyers, *Exodus*, 149

Det finns de som menar att Ex. 20:2 är ett senare tillägg till texten, vilket i så fall innebär att vi inte har någonting i den tidiga formen av dekalogen som indikerar en fördragsstruktur. Även om Ex. 20:2 var en del av texten från början påpekar McCarthy att den inte är en historisk prolog i enlighet med de hettitiska fördragstexterna. I dessa texter består den historiska prologen av en utförlig återgivning av det förflutna, för att uppmana och motivera till lydnad och acceptans av de stipulationer som följer. Den historiska redogörelsen fokuserar inte på vem härskaren är, utan syftet är helt enkelt övertalning. I dekalogen ser det annorlunda ut, menar McCarthy. JHWH presenterar sig själv och Ex. 20:2 handlar inte om *vad* som hände, utan om *vem* som fick det att hända. Syftet är att identifiera JHWH och versen utgör en fortsättning på teofanin i Ex. 19. McCarthy ser alltså inte dekalogen som ett formellt förbundsdokument som speglar den struktur vi finner i fördragstexterna. Den utgör ofrånkomligen förbundsvillkoren men reflekterar inte hela fördragsstrukturen.<sup>117</sup>

Nicholson diskuterar i artikeln ”The Decalogue as the Direct Address of God” det faktum att dekalogen kommer som ett direkt tilltal från Gud till Israel, medan de andra lagarna blir förmedlade till folket av Mose. Han ser, liksom de flesta andra, att dekalogen bryter av den uppenbara kopplingen mellan Ex. 19:19 och Ex. 20:18-21 och det verkar tydligt att Ex. 20:18-21 hänvisar tillbaka till teofanin i Ex. 19, inte till Guds tillkännagivande av budorden. Att dekalogen inte ursprungligen fanns på den plats den finns nu är därför något de allra flesta är överens om och den generellt sett accepterade förklaringen till detta är att dekalogen ursprungligen följde efter Ex. 20:18-21 men flyttades för att inrymma Förbundsoken (Ex. 20:22ff.) i Sinaibe-rättelsen.<sup>118</sup>

Ex. 20:22-23 är enligt Nicholson mycket viktiga verser, och de förstås ofta som en del av ramverket till Förbundsoken.<sup>119</sup> Anmärkningsvärt i Ex. 20:22 är att Gud talar till Israel ”från himlen”, vilket står i kontrast till den teofanitradition som kommer fram i Ex. 19. Nicholson anser att Ex. 20:22-23 kommer från en deuteronomistisk redaktör (till skillnad från Patrick, som ser dem som påverkade, men inte författade, av deuteronomisterna), vilket blir tydligt i och med att Guds tal från himlen inte stämmer överens med teofanin i Ex. 19. Dessa verser ska dock inte förstås i anslutning till teofanitraditionen, påpekar Nicholson, utan de kommer ifrån, och är en hänvisning till, dekalogen som JHWH:s direkta tal till Israel i Ex. 20:1-17.<sup>120</sup>

I ”A Fresh Look at the Sinai Pericope: Part 1” utgår A. Philips ifrån Nicholsons artikel ”The Decalogue as the Direct Address of God”. Philips sammanfattar denna första del i artikeln ”A Fresh Look at the Sinai Pericope: Part 2”<sup>121</sup> och eftersom jag främst kommer att använda den andra delen av hans artikel kommer jag att snabbt summera hans sammanfattning av del ett. Philips fokuserar, liksom Nicholson, på Ex. 20:22-23, men Philips ser inte dessa verser som en deuteronomistisk redaktion utan menar att de, tillsammans med Ex. 20:24-26, utgjorde ett predeuteronomistiskt försök att rena Israels helgedomar. Tidsmässigt identifierar Philips detta med

---

<sup>117</sup> McCarthy, *Treaty and Covenant*, 249-252

<sup>118</sup> Nicholson, ”The Decalogue as the Direct Address of God”, 422-423

<sup>119</sup> Se t.ex. Patrick, D., ”The Covenant Code Source” *VT* 27, Fasc. 2 (1977), 145-157

<sup>120</sup> Nicholson, ”The Decalogue as the Direct Address of God”, 428-429

<sup>121</sup> Philips, ”A Fresh Look at the Sinai Pericope: Part 2”, 282

Hiskias (ca 715-696 f.v.t.) reform, som han också ser speglas i lagarna i Ex. 34:11ff. Deuteronomisterna utgick ifrån denna predeuteronomistiska version av Sinaiberättelsen men gjorde sedan medvetna förändringar, så Philips menar att man inte längre kan säga att de deuteronomistiska redaktörerna redigerade Sinaiberättelsen utan snarare att de ersatte den med en egen version.<sup>122</sup>

Tidigare har konstaterats att Ex. 20:22-23 kommer från samma författare som Ex. 19:3-8 och Ex. 24:3-8. Detta innebär att om Ex. 20:22-23 ska kopplas ihop med Hiskias reform (se ovan), måste också det narrativa ramverket i Ex. 19-24, som beskriver befästandet av ett förbund vid Sinai på basis av lydnad mot lagen, också tillskrivas pre- eller protodeuteronomister.<sup>123</sup>

En del i den stora religionshistoriska vändpunkt som Levin menar kommer i och med monarkins slut under slutet av 500-talet f.v.t. utgörs av det som brukar benämnas det första budordet; ”Du skall inte ha andra gudar vid sidan om mig” (Ex. 20:3; Deut. 5:7). Fram till denna vändpunkt var det enligt Levin ingen skada att dyrka andra gudar, men i och med förändringen som inträffade blev det uttryckligen och strikt förbjudet. Tidigare var JHWH-dyrkan ett givet faktum, men i och med detta blev det ett medvetet och personligt beslut. Levin har tidigare i sin artikel nämnt kopplingar mellan vasallskap och utombibliska fördrag och även formen som denna förpliktelse har påminner om ett vasallskap. Modellen utgörs av det exklusiva förhållandet mellan den gudomliga härskaren och hans kungliga tjänare, som inte fick ha några andra tjänare utan skulle vara trogen och lojal. Detta kom att användas för att uttrycka förhållandet mellan folket och Gud, d.v.s. folket finns inte ha några andra gudar. Förpliktelsen gällde varje medlem i församlingen, vilket kom att förändra religionen. Beslutet om lojalitet mot JHWH kom till som ett svar på JHWH:s räddning, då han förde Israel ut ur Egypten. Där fick tanken att Israels folk stod i ett förbundsförhållande med guden JHWH grepp om traditionen, och förbundet kom att flyttas tillbaka till Sinai (Ex. 24:3-8; 34:10) och till Shekem (Jos. 24:25). De rådande omständigheterna i den postexiliska judendomen överfördes alltså i en anakronism till den tidiga historien, enligt Levin. Förbundet gavs sina bindande normer vid Sinai, genom Torah. Dekalogen har en framträdande plats och den ses som den mest essentiella lagen. Levin menar att dekalogen i sin ursprungliga form hämtade sitt innehåll från de etiska krav som ställdes av profeterna, som vi känner till från Hos. 4:2 och Jer. 7:9, där stöld, mord, äktenskapsbrott, att vittna falskt m.m. nämns.<sup>124</sup>

### **Förvaring, uppläsning, vittnen och konsekvenser**

Även Mendenhall, som argumenterar för en koppling till fördragsstrukturen, noterar skillnader mellan det bibliska och det utombibliska materialet. De tre sista fördragssegmenten, föreskrifter för förvaring/uppläsning av dokumentet, lista med vittnen samt välsignelser och förbannelser, finns inte i dekalogen. Mendenhall uppmärksammar också att det inte finns någon referens till

<sup>122</sup> Philips, ”A Fresh Look at the Sinai Pericope: Part 2”, 282

<sup>123</sup> Philips, ”A Fresh Look at the Sinai Pericope: Part 2”, 282-283

<sup>124</sup> Levin, ”Origins of Biblical Covenant Theology”, 255-256



en ed, som skulle utgöra grunden för förbundsförhållandet. Vad gäller listan med vittnen konstaterar han att det skulle vara omöjligt att se en tredje part som garant för förbundet mellan JHWH och Israel, men medger att himmel och jord, berg och höjder förekommer antingen som vittnen eller som domare när Israel anklagas för förbundsbrott. Det finns inte någon välsignelse-förbannelse-formulering i dekalogen själv, men Mendenhall påpekar att en sådan formulering i sig är starkt kopplad till förbund, och vidare att traditionen i Deuteronomium tyder på att välsignelser och förbannelser inte ansågs vara element i själva förbundstexten, utan en *handling* som följde på bekräftelsen av förbundet. Inte heller föreskrifter för en återkommande läsning finner vi i dekalogen, men Mendenhall påpekar att det ändå är en viktig del i den israelitiska traditionen. Han skiljer på två möjligheter där den ena är att förbunden skulle läsas upp offentligt med jämna mellanrum, vilket har en förlaga i de hettitiska texterna, och den andra pekar på en förbundsförnyelse, vilket också förekom i de hettitiska fördragen. När en vasall dog var det möjligt att hans efterträdare inte ansåg sig bunden av fördraget eftersom han inte själv hade svurit eden, och det var därför brukligt att, när vasallkungen dog, sluta ett nytt förbund med hans arvinge, vilket också innebar en uppdatering av den historiska prologen. Förbundsförnyelseceremonierna i Deuteronomium kan utgöra något liknande, menar Mendenhall, där nya generationer sluts till förbundet.<sup>125</sup>

Mayers tar också upp fördrags-elementet som talar om förvaring och uppläsning av fördragsdokumentet, och hon påpekar att fördraget skulle förvaras på en helig plats, oftast i helgedomen. Förbundsarken ska vara förbundets förvaringsrum enligt t.ex. Ex. 24:21. Fördraget ska också läsas offentligt med jämna mellanrum, vilket innebär att det gäller för hela folket som vasallen regerar över. Det är svårt, menar Meyers, att hitta bibliska paralleller till detta, men tanken på att ”alla män hos dig [skall] träda inför Härskaren Herren” (Ex. 23:17) skulle kunna relateras till en regelbunden uppläsning vid högtider. Meyers noterar också att Mose läser upp förbundsakten för folket i Ex. 24:7.<sup>126</sup> Kanske p.g.a. de svårigheter Meyers har nämnt med den här delen av fördragsstrukturen väljer McCarthy att inte ta upp den alls.

Vad gäller listan med vittnen till fördragen gör McCarthy inte någon ingående analys och Meyers konstaterar endast att vittnena i fördragen uteslutande är olika gudar, vilket man knappast kan vänta sig i det bibliska förbundet, där Israels Gud är överherren och större än alla andra gudar. Hon menar att de stenstoder som Mose reser i Ex. 24:4 (מצבה) kan ses som motsvarigheter till de gudomliga vittnena och hon jämför även med Jos. 24:26-27, där en stor sten (גדולה אבן) som reses vittnar till förbundet.<sup>127</sup> I MT används alltså olika hebreiska uttryck, där מצבה snarare är en stenstod och אבן en vanlig sten, men värt att nämna är att i notapparaten i BHS till Ex. 24:4 anges att Samaritanus och Septuaginta där skriver אבנים, d.v.s. pluralformen av אבן.

Avsnittet om välsignelser och förbannelser utgör konsekvenser av lydriad respektive olydriad mot fördraget och de framställs som belöningar och bestraffningar. Meyers noterar att Exodus verkar sakna en sådan del, men att både Leviticus (kap. 30) och Deuteronomium (kap. 28) har

<sup>125</sup> Mendenhall, “Covenant Forms in Israelite Tradition”, 65-67

<sup>126</sup> Meyers, *Exodus*, 149

<sup>127</sup> Meyers, *Exodus*, 149

utförliga välsignelser och förbannelser.<sup>128</sup> McCarthy anser att vad som skulle kunna motsvara välsignelserna är de löften som följer efter Förbunds-boken (Ex. 23:20-33), men han menar vidare att Förbunds-boken och löfena har infogats i Exodustexten senare, och att de därför inte är till någon hjälp för att indikera en äldre fördragsform. Istället för att uppmuntra till lydnad av den lag som tagits emot syftar löfena snarare till att inge folket mod och förtröstan inför kommande svårigheter. McCarthy menar att texten utan Förbunds-boken inte innehåller något som skulle kunna ses som en välsignelse-förbannelse-formulering, och en sådan var oundgänglig i fördragsstrukturen.<sup>129</sup>

Meyers konstaterar kortfattat att när de formella elementen väl hade fastställts skulle fördraget bekräftas och accepteras i ritualer som innehöll djuroffer. Folkets uttalanden i Ex. 19:8; 24:3; 24:7 kan ha utgjort en sådan bekräftelse och själva ritualen beskrivs i Ex. 24:4-6.<sup>130</sup> Såväl Nicholson som McCarthy gör en utförlig genomgång av Ex. 24:1-11. Denna text anses generellt tillhöra ett tidigt stadium av Sinaiberättelsen och de flesta är överens om att Ex. 24:1-2, 9-11 och Ex. 24:3-8 från början utgjorde separata enheter.

### **Exodus 24:1-2, 9-11**

I Ex. 24:1-2, 9-11 är huvudpunkten den ceremoniella måltid som Mose och representanterna för folket deltar i. McCarthy poängterar att måltiden kommer efter JHWH:s skrämmande uppenbarelse och står som en symbol för gemenskapen mellan JHWH och folket. Folket behövde en försäkran att denne mäktige Gud var vänlig och måltiden var inte bara ett tecken på att folket accepterade JHWH utan utgjorde också en garanti för att han inte kommit för att förgöra dem. Tanken på en måltid för att befästa ett förbund verkar ha kommit från beduinkulturen. Den är inte ett tecken på att den svagare upptas i den starkares familj eller ett åtagande från den underlägsne parten, utan bör snarare ses som en försäkran från den överlägsne.<sup>131</sup>

Perlitt anser att Ex. 24:1-2, 9-11 inte handlar om att sluta ett förbund. Verserna fokuserar på den fantastiska gudsuppenbarelse som förunnas Israels representanter på berget. Gemenskapen, eller förhållandet, mellan JHWH och folket etableras här genom Guds närvaro, men det handlar inte om ett förbunds-förhållande. Måltiden som de avslutande verserna talar om är inte en måltid tillsammans med Gud, som i en förbundsmåltid, utan en måltid i hans närvaro, inför honom. Avsnittet kan enligt Perlitt sammanfattas med uttrycket ”de såg Gud och gladdes”.<sup>132</sup>

Måltiden i Ex. 24:11 vidareutvecklas av Nicholson, som konstaterar att det finns belägg i Gamla testamentet för att förbund kunde bekräftas med en gemensam måltid (t.ex. Gen. 26:26-30 och Gen. 31:43-50). Att Mose och de andra åt och drack i Ex. 24:11 ses därför ofta som en för-

---

<sup>128</sup> Meyers, *Exodus*, 150

<sup>129</sup> McCarthy, *Treaty and Covenant*, 246

<sup>130</sup> Meyers, *Exodus*, 150

<sup>131</sup> McCarthy, *Treaty and Covenant*, 253-254

<sup>132</sup> Perlitt, *Bundestheologie im Alten Testament*, 181-190

bundsmåltid. Nicholson menar att man bör påpeka att en måltid i Guds närvaro inte nödvändigtvis behöver förstås som att man därmed har slutit förbund, och han ger Ex. 18:1-12 som exempel på detta. Måltider inför Gud finns beskrivna på en rad olika ställen i Gamla testamentet utan att man bör förutsätta att det handlar om ett förbundsslut. Man kan argumentera för att Ex. 24:9-11 beskriver de slutliga stegen i en förbundsceremoni vid Sinai och man skulle därför kunna tänka sig att det här handlar om en förbundsritual. Men en sådan har ju redan beskrivits i Ex. 24:3-8 och Nicholson påpekar att man knappast förväntar sig att den ska följas av ytterligare en beskrivning av en sådan ritual. Det är inte omöjligt att en redaktör har velat bevara två gamla förbundstraditioner, men Nicholson pekar på att detta öppnar upp för möjligheten att Ex. 24:9-11 faktiskt inte handlar om en sådan ritual, utan om något annat, och att uttrycket וישתו ויאכלו refererar till något annat än en förbundsmåltid.<sup>133</sup>

Nicholson ser alltså inte måltiden som det viktigaste i Ex. 24:9-11, utan betonar istället det faktum att Mose och de andra faktiskt såg Gud och levde. I och med det ifrågasätter han att måltiden skulle handla om just förbundsslutet. Om det här textavsnittet verkligen handlar om förbundet skulle vi förvänta oss mera konkreta kopplingar till det, förutom att de åt och drack. Måltiden överskuggas så tydligt av teofanin som föregår den och Nicholson menar att det inte finns tillräcklig substans i stycket för att man ska kunna dra slutsatsen att det handlar om förbundet. Han argumenterar för att uttrycket ”de åt och drack” snarare ska betyda ”de levde” och pekar på tillfällena i Gamla testamentet där fraser som handlar om att äta har innebörden att leva, att njuta av livet o.s.v. Detta skulle då kopplas ihop med själva gudsuppenbarelsen; de såg Gud och de levde.<sup>134</sup>

### Exodus 24:3-8

I Ex. 24:3-8 kungör Mose de ord han har mottagit och folket ger sitt bifall. Det, påpekar McCarthy, är något som återfinns i fördragstraditionen. Större delen av vasallfördragen är en kungörelse som kommer från en förmedlare, snarare än från överherren själv, och den underordnade parten svarar på kungörelsen genom att samtycka, under ed. Visserligen förekommer inte någon uttalad ed i Sinaitraditionen, men det finns i Gamla testamentet flera exempel på förbund som slutits genom ed (t.ex. Gen. 21; 26). McCarthy menar att det troligen är självklart att en offentlig förpliktelse att följa JHWH är detsamma som en svuren ed. Förutom att kungöra orden som han själv har mottagit, skriver Mose ner orden i förbundsakten; ספר הברית (Ex. 24:7). Även fördraget fokuserar ibland på själva dokumentet och det finns paralleller till användningen av ספר på detta sätt.<sup>135</sup>

McCarthy påpekar att de riter som beskrivs i Ex. 24:3-8 är mera varierade än de som finns i Ex. 24:1-2, 9-11. Förutom en kungörelse av lagen och ett bifall till den råder stor aktivitet i texten. Mose bygger ett altare och han reser stenstoder (Ex. 24:4). Altaret används för förbundsoffer

<sup>133</sup> Nicholson, *God and His People*, 125-127

<sup>134</sup> Nicholson, *God and His People*, 130-132

<sup>135</sup> McCarthy, *Treaty and Covenant*, 253

som utförs av de unga männen. Dessa gemenskapsoffer, זבחים שלמים, uttrycker just en gemenskap och en relation mellan Gud och folket som betonas i ceremonin där offerblodet stänks på altaret och på folket. Blod var tecken på liv och därför reserverat för Gud, men här delar JHWH och folket samma blod och därför samma liv – de blir medlemmar i samma familj. Det finns en koppling till fördragstraditionen i detta, menar McCarthy. Fördragen skapade också ett broderskap och en fredlig gemenskap och orden för detta är den akkadiska motsvarigheten till hebreiskans שלמים. Fördragens och gemenskapsoffrens objekt uttrycks med ord som har samma rot, men i de hettitiska fördragen är det ordet som åstadkommer det önskade resultatet, på Sinai är offret det centrala.<sup>136</sup>

Även Nicholson tar upp riterna i Ex. 24:3-8, framför allt Ex. 24:6, där det beskrivs hur Mose tog hälften av blodet och hällde i skålar, och stänkte hälften på altaret. Inga andra texter som beskriver liknande offer (t.ex. Lev. 1:5, 11; 7:14) innehåller detta moment, att en del av blodet stänks på altaret och resten hålls i skålar. Beskrivningen i Ex. 24:6 tyder enligt Nicholson på att denna offerrit trots allt inte liknade de andra. En genomgående tanke är att blodet är heligt, det är t.ex. därför blodet från offer är till för Gud. Blodet överför helighet till det som det kommer i kontakt med, det används bl.a. som en del i den rit där Aron och hans söner helgas och vigs till präster (Ex. 29:20; Lev. 8:22–39). Nicholson menar, mot bakgrund av detta, att en förklaring till riten i Ex. 24:3-8 skulle vara att hälften av blodet stänks på altaret, det ges till Gud, medan den andra hälften av blodet, som har satts åt sidan i skålar, sedan stänks på folket, som i och med det välsignas och blir JHWH:s heliga folk. De som har bestänkts av blodet från JHWH hör nu uttryckligen till honom.<sup>137</sup>

Perlitt anser att Ex. 24:3-8 är baserad på en gammal tradition som handlar om offer vid Sinai, men att den senare har omarbetats av en deuteronomistisk redaktör för att tolkas som en förbundsritual. Han finner likheter i struktur och språkbruk mellan Ex. 24:3, 7 och Ex. 19:3b-8. I båda dessa kommer Mose till folket (ויבא משה, Ex. 19:7a, Ex. 24:3a) och talar om allt vad Herren har sagt (Ex. 19:7a, Ex. 24:3a, även Ex. 24:7a). Folket svarar enhälligt att de vill göra allt som Herren har sagt (כל אשר־דבר יהוה נעשה) i Ex. 19:8a, Ex. 24:7b, se även Ex. 24:3b). Detta innebär att Ex. 24:3 (och Ex. 24:4aα, som Perlitt menar hör samman med Ex. 24:3) och Ex. 24:7 samt Ex. 19:3b-8 kommer från en deuteronomistisk redaktör. Vad gäller resten av textavsnittet, Ex. 24:4aβ-6, 8, menar Perlitt att avsnittet i Ex. 24:4aβ-6 är mycket gammalt. Ex. 24:8 är ett sekundärt tillägg, då versen nämner ”blodet”. Detta måste förstås som allt blod, inte hälften, som det står i vers 6, vilket enligt Perlitt gör att vers 8 skapar intrycket av en förbundsritual. De avslutande orden i vers 8 – על כל־הדברים האלה – avslöjar att versen är beroende av terminologin i Ex. 24:3 och Ex. 24:7, vilket gör att även Ex. 24:8 enligt Perlitt kommer från en deuteronomistisk redaktör, som har omtolkat en ursprunglig offertradition till en förbundsritual.<sup>138</sup>

<sup>136</sup> McCarthy, *Treaty and Covenant*, 254-256

<sup>137</sup> Nicholson, *God and His People*, 166-172

<sup>138</sup> Perlitt, *Bundestheologie im Alten Testament*, 190-203

Inte bara Perlitt ser paralleller mellan Ex. 19:3b-8 och Ex. 24:3-8, utan även Nicholson gör en koppling mellan dessa textavsnitt. Han menar att om Ex. 19:3b-8 ses som en förberedande sammanfattning och en tolkning av förbundets grunder och karaktär, kan man tänka sig att syftet med uttalandet i Ex. 19:6a (”och ni skall vara ett rike av präster och ett heligt folk som tillhör mig.”) var att det skulle utgöra en tolkningsmodell för Ex. 24:3-8. Vad som framställs systematiskt i Ex. 19:3b-8 fullbordas i Ex. 24:3-8, och författaren till Ex. 19:3b-8 ser att när Israel i Ex. 24:3-8 ger sitt löfte om lydnad och trohet har de blivit JHWH:s rike av präster och ett heligt folk.<sup>139</sup>

Kopplingen mellan Ex. 19:3b-8 och Ex. 24:3-8 innebär inga problem för Perlitt, som inte anser att någon av dessa texter bevarar en gammal förbundstradition. Nicholson menar dock att det inte finns någon anledning att tvivla på att inte bara Ex. 24:3-8 utan även den besläktade texten i Ex. 20:22-23:33 är av predeuteronomiskt ursprung. Likheterna mellan Ex. 19:3b-8, som Nicholson daterar till en sen exilisk eller tidig postexilisk tid, och Ex. 24:3-8 innebär inte att man måste förutsätta samma författare. Ex. 19:3b-8:s sena datering kan förklaras som resultatet av ett intresse hos en senare författare för betydelsen av den ritual som beskrivs i Ex. 24:3-8. Nicholson menar alltså att Ex. 24:3-8 förmodligen tillkom före den deuteronomistiska perioden, men han kan inte säga hur långt före, och att Ex. 19:3b-8 har plockat upp denna tradition långt senare.<sup>140</sup>

Philips noterar att McCarthy i en artikel har uppmärksammat uttrycket דם־הברית, förbundsblodet, i Ex. 24:8, och påpekat att det är ett mycket ”odeuteronomiskt” uttryck. Detta tyder på, i motsats till Perlitts tanke att versen kommer från en deuteronomistisk redaktör, att ברית redan utgjorde en del av offerritualen i Ex. 24:4-6, innan protodeuteronomisterna byggde på detta för att sammanställa sitt narrativa ramverk. Även hänvisningen till de unga israeliterna i Ex. 24:5 tyder på en tidig datering, en tid innan fastställandet av det levitiska prästerskapet hade kommit, och Philips drar slutsatsen att Ex. 24:4-6 är en tidig förbundsritual som torde ha föregått monarkin.<sup>141</sup>

Texten i Ex. 24:1-11 har visserligen kopplingar till fördragstraditionen, men McCarthy påpekar att det centrala i texten är altaret, offren, blodet och måltiden inför Gud. Riternas koppling till nomadlivet förstärker intrycket av texten som mycket gammal, men han menar att den troligen inte hör hemma i fördragstraditionen. Att bekräfta ett förbund genom ritual snarare än genom ed, och initiativet från den överordnade mot den underordnade var inte något som var typiskt för fördragstraditionen. Detta innebär att tyngdpunkten i texten ligger på rituella handlingar och att det är detta som utgör grunden för förbundet mellan JHWH och Israel.<sup>142</sup>

<sup>139</sup> Nicholson, *God and His People*, 172-173

<sup>140</sup> Nicholson, *God and His People*, 175-175

<sup>141</sup> Philips, ”A Fresh Look at the Sinai Pericope: Part 2”, 285

<sup>142</sup> McCarthy, *Treaty and Covenant*, 253-254

## Ett narrativt ramverk

Patrick identifierar ett ramverk till Förbundsoken (Ex. 20:22-23:19) som han menar utgörs av Ex. 19:3b-8; 20:22-23; 24:3-8, där han ser ett gemensamt författarskap. Dessa tre textavsnitt utgör en komplett redogörelse för händelserna vid Sinai och de delar tankar, språk och form. Patrick gör en tydlig uppställning av nio ord och/eller fraser som han menar förekommer i två eller tre av dessa textstycken, vilket han ser som en tydlig indikation på att de har samma författare. Bland dessa punkter kan förutom förekomsten av ברית, som Patrick tar upp som en punkt, också nämnas några exempel, som אתם ראיתם אשׁר/כי, som förekommer i Ex. 19:4a och Ex. 20:22, samt בני־ישראל som vi ser i Ex. 19:3b, 6, Ex. 20:22 och Ex. 24:5.<sup>143</sup> Patrick konstaterar att vokabulär, stil och ordval länkar Ex. 19:3b-8, Ex. 20:22 och Ex. 24:3-8 till varandra i ett narrativt ramverk som omsluter Förbundsoken. De följer en inbördes ordning som börjar med en initial förhandlingen, fortsätter med en uppenbarelse av gudomlig lag och avslutar med en bekräftelse av förbundet. Texterna utmålar förhållandet mellan JHWH och Israel som ett mellan härskare och undersåtar och Patrick ser en trolig tillkomsttid för dem i Nordriket före år 721 f.v.t., där de skulle skapa en kontext för Förbundsoken.<sup>144</sup>

Även Philips menar att Ex. 19:3-8; 20:22-23; 24:3-8 utgör ett narrativt ramverk, som i sin nuvarande form sattes samman av protodeuteronomisterna i ljuset av Nordrikets fall. Detta ramverk satte in Förbundsoken i Ex. 19-24 och efter det tillkom Ex. 32-34. Judas osäkerhet efter Assyriens expansion utgör en lämplig bakgrund för utvecklandet av en teologi som sökte garantera innehav av landet genom lydnad mot förbundslagen. Det var denna försäkran som protodeuteronomisterna försökte ge till Juda, som förstas var mycket skakade av Samarias fall. Därav kom det narrativa ramverket i Ex. 19:3-8; 20:22-23; 24:3-8 i sin nuvarande form, och sedan också berättelsen om guldkalven och en förbundsförnyelse i Ex. 32-34.<sup>145</sup>

T. D. Alexander fokuserar inte på det narrativa ramverket i samma höga utsträckning som bl.a. Patrick gör, utan argumenterar för en enhet i hela Sinaiberättelsen, Ex. 19-24. Bl.a. ser han Ex. 24:1-11 som en enhet, vilket är ganska ovanligt. Han noterar, som vi sett tidigare, att de flesta forskare generellt sett är överens om att Ex. 24:1-2, 9-11 och Ex. 24:3-8 har olika ursprung, men påpekar att stöd för en enhet i Ex. 24:1-11 finns i Deut. 27:1-8. Här finns instruktioner för en förbundsförnyelse vid Evalberget (jfr Jos. 8:30–35) och här beskrivs aktiviteter som känns igen från Ex. 24: nedskrivandet av förbundsförpliktelse, det ska byggas ett altare som inte bearbetats av järn, man ska frambära brännoffer och offra gemenskapsoffer och äta i Guds närvaro. Ur ett formkritiskt perspektiv utgör dessa delar en förbundsbekräftelseceremoni, och Alexander påpekar att samma saker framkommer i Ex. 24:1-11 om den läses som en helhet.<sup>146</sup>

Flera forskare har påtalat vikten av Ex. 20:22 vad gäller tillkomsten av Sinaiberättelsen, vilket Alexander noterar. Han diskuterar ingående vad Patrick, Nicholson och Philips säger om denna,

<sup>143</sup> Patrick, "The Covenant Code Source", 145-146

<sup>144</sup> Patrick, "The Covenant Code Source", 157

<sup>145</sup> Philips, "A Fresh Look at the Sinai Pericope: Part 2", 283-284

<sup>146</sup> Alexander, "The Composition of the Sinai Narrative", 8

och omkringliggande verser<sup>147</sup> men fokuserar i sin artikel sedan mest på Ex. 19, som han går igenom mycket utförligt. Mot slutet av artikeln har han noterat slående likheter mellan de narrativa delar som ramar in gudstalen i Ex. 19:3-6 och Ex. 20:22-24:2 och tillsammans med de paralleller han noterar mellan JHWH:s tal i Ex. 20:22-24:2 och den följande berättelsen i Ex. 24:3-11, drar han slutsatsen att hela avsnittet Ex. 20:22-24:11 sammanställdes av en författare. Han ser vidare att Ex. 20:22 förutsätter JHWH:s direkta tillkännagivande av dekalogen till folket i Ex. 20:1-17 och den därpå följande korta episoden i Ex. 20:18-21. Alexander har också undersökt Ex. 19:2b-8 men inte funnit tecken på redigering där, utan konstaterar att hela Ex. 19 verkar ha satts samman som en enhetlig text. Slutsatsen blir att det narrativa ramverket som omsluter gudstalen i Ex. 19:3-6 och Ex. 20:22-24:2 kommer från den författare som formade hela Sinaiberättelsen i Ex. 19:1-24:11. Vad gäller dekalogen och Förbundsbooken säger Alexander att författaren här kan ha tagit över och infogat redan existerande material, men att han i så fall fullständigt har inkorporerat dessa i Sinaiberättelsen. Vad gäller dateringen för hela denna, enligt Alexander enhetliga, text i Ex. 19:1-24:11 bör den ha funnits före Deuteronomiums tillkomst och Alexander menar att den kan ställts samman så tidigt som under den premonarkiska perioden.<sup>148</sup>

## *Diskussion*

Det råder delade meningar om hur förbundstexterna i Exodus ska förstås och om det finns någon koppling mellan dem och utombibliska fördrag. Mendenhall gjorde den första ordentliga kopplingen mellan texterna och även om han visar på vissa olikheter vad gäller strukturen på texterna är han ändå övertygad om att Sinaiförbundet är baserat på de hettitiska fördragstexterna. Meyers följer Mendenhall och parar ihop de olika fördragsdelarna med vad hon anser vara deras motsvarighet i Exodustexterna. Man stöter ofrånkomligen på vissa problem i ett sådant arbete, och Meyers tvingas titta till t.ex. Leviticus och Deuteronomium för att hitta välsignelser och förbannelser.

McCarthy gör en mycket noggrann genomgång av Ex. 19-24 för att försöka se kopplingar till fördragsdelarna från de utombibliska texterna. Resultatet av hans undersökning blir att man trots allt inte kan se en koppling till fördragsstrukturen, utan att texterna i Ex. 19-24 har en annan bakgrund. Att de behandlar förbundet mellan JHWH och Israel råder det ingen tvekan om, men McCarthy menar att man i de olika avsnitten snarare ser tecken på en äldre förbundsidé där fokus ligger på ritualer och offer, snarare än på en svuren ed, vilket är mycket viktigt inom fördragsstrukturen.

Jag finner McCarthys tanke på en utveckling av förbundstanken intressant. Det är möjligt att man redan tidigt i Israels historia såg relationen mellan folket och JHWH som ett förbund, men då som ett förbund som hade sin grund i nomadlivet, snarare än i den politiska sfären där de

---

<sup>147</sup> Kortare genomgångar av dessa forskare återfinns i uppsatsen, för utförligare resonemang, se följande artiklar: Nicholson, Ernest W., "The Decalogue as the Direct Address of God" *VT* 27, Fasc. 4 (1977), 422-433

Patrick, Dale, "The Covenant Code Source" *VT* 27, Fasc. 2 (1977), 145-157

Philips, Anthony, "A Fresh Look at the Sinai Pericope: Part 2" *VT* 34 Fasc. 3 (1984), 282-294

<sup>148</sup> Alexander, "The Composition of the Sinai Narrative", 19-20

internationella fördragen hörde hemma. Att man sedan successivt kan se en utveckling mot en mera etablerad fördragsstruktur är fullt rimligt, och McCarthy menar, som vi har sett i avsnittet om Deuteronomium, att det är där som förbundet, uttryckt i formen av ett fördrag, når sin fullbordan.

Varken Nicholson eller Perlitt fokuserar på den litterära strukturen på samma sätt som Mendenhall, McCarthy och Meyers gör. De försöker istället spåra gamla förbundstraditioner i Exodustexterna. Perlitt ser sena deuteronomistiska, eller t.o.m. prästerliga och profetiska, drag i mycket av materialet i Ex. 19-24, och vi har tidigare sett att han anser förbundstanken komma först i och med den deuteronomiska/deuteronomistiska rörelsen på 600-talet f.v.t. Nicholson anser också att många av de viktiga texterna är redigerade av senare författare, men menar att den text som har en gammal kärna är Ex. 24:3-8.

Det finns forskare som i Ex. 19-24 ser ett narrativt ramverk, som utgörs av Ex. 19:3-8, Ex. 20:22(-23) och Ex. 24:3-8. Att det är just dessa texter det handlar om verkar man vara överens om, och likaså att dessa texter kommer från samma författare, men dateringen av texterna skiljer sig åt. Patrick ser en påverkan från deuteronomiskt/deuteronomistiskt håll, men menar inte att texterna behöver vara skrivna av dem, medan Nicholson ser Ex. 20:22-23 (och därmed också de andra verserna) som deuteronomistiska<sup>149</sup>. Philips gör istället en tidigare datering, och ser tillkomsttiden för det narrativa ramverket till tiden för Hiskias reform.

Levin daterar, som vi sett tidigare, förbundstanken – som en del i den religionshistoriska vändpunkten – ännu tidigare och förlägger den till 500–400-talet f.v.t. Han ser en koppling till vassallfördragen, men ser inte bibeltexterna som direkt kopplade till fördragstexterna, utan ser snarare det andra templets tids förhållande mellan JHWH och Israel projicerat tillbaka i historien.

Det finns i Ex. 19-24 en blandning av mycket gammalt material och senare tillägg. Att dra slutsatsen att tanken på förbundet har genomgått en utveckling, som speglas i texterna, känns därför rimlig. Det skulle kunna förklara de rester av äldre förbundstankar, som framhåller offer och ritual, som syns i texterna, men också de influenser från hettitiska fördragstexter som det trots allt är svårt att bortse ifrån. Den övergripande strukturen i Exodustexterna har uppenbara likheter med fördragsstrukturen, då man i Ex. 19-24 kan se historiskt material, en lista med fördragsstipulationer samt riter som ska bekräfta förbundet. Jag kan inte, som Mendenhall och Meyers gör, se att Ex. 19-24, eller dekalogen, i detalj skulle vara formade efter en hettitisk förlaga, då alltför många detaljer skiljer sig åt och vissa mycket viktiga fördragsselement – som en lista med vittnen och välsignelser och förbannelser – saknas. Ex. 19-24 skiljer sig alltså från de hettitiska fördragstexterna på en detaljnivå, men uppvisar en liknande struktur. Detta bör bäst förklaras med en successiv utveckling av förbundstanken. Ursprungligen fanns ett premonarkiskt förbund, influerat av nomadkulturen, men allteftersom Israel som folk och som nation

---

<sup>149</sup> Värt att notera är att Nicholson sedan ändrar sig. Ställningstagandet att Ex. 20:22-23, samt Ex. 19:3-8 och Ex. 24:3-8 kommer från artikeln ”The Decalogue as the Direct Address of God” från 1977, men i boken *God and His People* från 1986 anser Nicholson att Ex. 24:3-8 har predeuteronomiskt ursprung, medan han daterar Ex. 19:3-8 som sent exiliskt eller tidigt postexiliskt.



etablerades allt mer, i och med bosättningen och monarkins inträde, kom man alltmer allt påverkas av den internationella fördragskultur som rådde i området, vilket så småningom också kom att speglas i texterna. Det känns då också rimligt att, som McCarthy, se en fullbordan av denna utveckling i Deuteronomium.

### *Sammanfattning*

Meyers följer Mendenhall och kopplar samman förbundstexten i Ex. 19-24 med de hettitiska fördragstexterna från det andra millenniet f.v.t. med hjälp av en genomgång av den litterära strukturen. McCarthy erkänner att man vid första anblicken kan se en del utav fördragsstrukturen speglas i Ex. 19-24, men efter sin genomgång av texten konstaterar han att dessa likheter inte räcker hela vägen. Ex. 19 utgör inte en renodlad historisk prolog med syfte att låta tacksamhet för tidigare goda gärningar utgöra grunden för lydnad och lojalitet. Kapitlet är istället en teofani som betonar JHWH:s makt och närvaro. Dekalogen utgör förbundsvillkoren, men man kan inte heller där se tydlig spegling av fördragsstrukturen. Välsignelser och förbannelser, som praktiskt taget alltid förekommer i fördragsstrukturen, finns inte tydligt representerade i Exodustexterna, och riterna i Ex. 24:1-11 talar visserligen för att texten är mycket gammal, men de är inte typiska för fördragsstrukturen. Texten i Ex. 19-24 visar istället, enligt McCarthy, en förbundsidé som skiljer sig från den som förekommer i fördragen. I Exodus är det snarare JHWH:s makt och härlighet, och de ceremonier som skapar en gemenskap mellan JHWH och folket, som ligger till grund för, och bekräftar, förbundet – inte historia, ed, hot och löfte, vilket var vanligt i fördragstraditionen. I Sinaiförbundet är ritualen viktigare än ordet.

Varken Perlitt eller Nicholson gör en jämförelse med fördragsstrukturen utan de försöker se spår av gamla förbundstraditioner i Exodustexterna. Perlitt ser i princip bara senare deuteronomiska/deuteronomistiska tillägg, och även Nicholson konstaterar att mycket kommer från den här perioden. Han anser att endast Ex. 24:3-8 bevarar en äldre förbundstradition.

Man kan i Ex. 19:3-8; 20:22-23; 24:3-8 se ett narrativt ramverk som omsluter Förbunds-boken, vilket flera forskare har noterat. Dateringen av detta ramverk skiljer sig dock mycket åt, alltifrån en senare datering med tydlig deuteronomistisk påverkan, från Nicholson, till en predeuteronomisk datering under kung Hiskia från Philips.

McCarthy ser i Exodustexten en tidigare förbundsidé som fokuserar på ritual och offer, snarare än på en svuren ed, och här kan man se en utveckling av förbundet, från ett tidigt nomadiskt förbund till ett förbund som kom att bli alltmer influerat av de utombibliska fördragen med deras säregna struktur – ett förbund som så småningom, i Deuteronomium, kom att ses i analogi till de internationella fördragen.

### 2.3.3 Exodus 34

#### *Om texten*

Meyers noterar att de tre kapitel i Exodus som handlar om guldkalven (Ex. 32-34) verkar bryta en pågående berättelse, som handlar om tabernaklet. Forskare har länge försökt förstå detta avbrott i tabernakeltextens flöde och en möjlighet skulle vara att det övergripande budskapet att ett folk kan synda men att Gud ändå kan förnya förbundet med den var särskilt viktigt för det exiliska eller postexiliska samhället, där texterna kan ha sammanställts. Enligt den hypotesen skulle redaktörerna inkludera guldkalvsberättelsen – kanske baserad på polemiken mot Jerobeam I och guldkalvarna som det berättas om i 1 Kung. 12:25-33 – för att försäkra folket om Guds bestående pakt med dem, trots deras orättfärdighet. Det är också viktigt att notera, menar Meyers, att den genre som består av redogörelser för tempelbyggen i det antika Främre Orienten, som tabernakeltexten är ett exempel på, ibland uppvisar ett mönster, där gudens befallning att bygga följs av ett uppror. Trots att dessa kapitel utgör en ganska så sammanhängande berättelse, finns det ändå vissa saker som inte riktigt hänger ihop. Kanske mest iögonfallande är redogörelsen för förbundet i Ex. 34, som verkar berätta om dess innovation, snarare än ett återupprättande av ett tidigare förbund. Det finns också upprepningar och andra olikheter, och det verkar otvivelaktigt som att flera källor, som inte längre kan isoleras från varandra, har inkorporerats i berättelsen som vi nu har den, förmodligen av prästerliga redaktörer.<sup>150</sup>

I en kortare redogörelse för Ex. 34:s *historia i texten* noterar Meyers att Moses förflyttningar upp och ner för berget i Ex. 19, som föregrep teofanin och förbundet i Ex. 20-24, återupptas igen i Ex. 34. Mose gör en sista resa uppför berget, så att förbundsorden kan skrivas in på en andra uppsättning stentavlor. I Ex. 34:6-7 listas Guds moraliska attribut som kärlek, barmhärtighet och trofasthet, men också hans insisterande på att människorna tar sitt ansvar om de gör fel. Dessa verser upprepas eller citeras 14 gånger i den hebreiska bibeln, enligt Meyers, och de förekommer också i utvidgningen till stipulationen mot att dyrka avgudar i dekalogen (Ex. 20:4-6). Det är alltså troligt, menar Meyers, att dessa verser även före exilen fungerade som en slags trosbekännelse. I förbundsslutet (Ex. 34:10) använder JHWH ordet ”under” (נפלאות<sup>151</sup>) som ger ett eko av undren från uttåget ur Egypten och som verkar föregripa vad som komma skall. Hur framtiden ska bli, när Israel intar det område som nu tillhör andra, beskrivs i Ex. 34:11-16. Dessa verser är en kortare version av de gudomliga löftena och förmaningarna som representerar förbundsvälsignelserna och som förekommer i Ex. 23:20-33 som en kort epilög till lagarna i Exodus. I Ex. 34 ligger tyngdpunkten på förmaningar och folket varnas för att interagera med de lokala invånarna. Även om JHWH hävdar att de alla ska drivas ut kan detta vara en överdrift, annars skulle de skarpa förmaningarna mot kontakt med dem vara meningslösa. Att sluta förbundet med dem är förbjudet, men det är inte förbundet i sig som är problemet. Problemet ligger snarare i den typen av interaktioner som ett förbundsförhållande medför. De andra folken har sina egna gudar, och JHWH vill inte ta chansen att Israel ska komma att infogas i deras religiösa

<sup>150</sup> Meyers, *Exodus*, 258

<sup>151</sup> Av נפלא, som נפלאות överätts det ”under” (eng. “wonders”), se Holladay, *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon*, 291

liv, vilket skulle kunna hända om de var allierade genom ett förbund. En sådan allians skulle också skapa möjligheter för äktenskap mellan israeliter och andra folk. Vikten av det religiösa livet i Ex. 34 uttrycks i instruktioner om vad som ska och inte ska göras. Det sista förbudet (Ex. 34:17) förbjuder avgudabilder och kopplar samman detta avsnitt med guldkalven. Sedan följer en rad direktiv (Ex. 34:18-26) som talar om firandet av sabbaten och de tre stora högtiderna, samt instruktioner om offer av de förstfödda. Alla dessa instruktioner har redan förekommit i Exodus, men det är enligt Meyers möjligt att detta är den äldsta traditionen.<sup>152</sup>

Även Nicholson gör en genomgång av Ex. 34:s *historia i texten*. Han påpekar att efter Sinaipe rikopen i Ex. 19:1-24:11 följer en berättelse som mot slutet också handlar om förbundet mellan JHWH och Israel (Ex. 24:12-34:28). Huvudtemat i dessa kapitel, som innehåller material från olika källor, är det hot som Israels avfall, genom skapandet av guldkalven, utgjorde för dess fortsatta existens som JHWH:s folk (Ex. 32) och överlevnaden av förhållandet med JHWH trots avfallet (Ex. 34). På grund av detta brukar forskare ofta beskriva detta som en förbundsförnyelse. Viktigt i berättelsen är de två stentavlorna, som JHWH ger till Israel genom Mose, vilka utgör ett litterärt ramverk. Mose kallas att gå upp för berget och ta emot dessa tavlor som JHWH har skrivit på (Ex. 24:12) och när han tar emot dem (Ex. 31:8) får han veta att under hans frånvaro har folket gjort en guldkalv som de tillber och dyrkar med utropet ”Detta är Israel, din Gud, som har fört dig ut ur Egypten” (Ex. 32:1-8). När Mose kommer tillbaka till folket vid bergets fot förstör han tavlorna (Ex. 32:19) och sedan befalls han av JHWH att göra nya tavlor, på vilka samma ord som stod på de första tavlorna ska skrivas av JHWH (Ex. 34:1). Hela berättelsen slutar med en redogörelse om att på tavlorna skrevs דברי הברית עשרת הדברים (Ex. 34:28). Det är först här, i slutet på berättelsen, som det uttryckligen sägs vad som var skrivet på dessa två tavlor, men många forskare ställer sig ändå frågan vad som faktiskt avsågs med ”de tio orden”. I Deuteronomiums version av berättelsen är dessa tio ord de budord som Gud har talat till Israels folk på Horeb (Deut. 9:7–10:5; jfr 4:13; 5:22). De skrevs på förbundstavlor (Deut. 9:9, 11, 15) och dessa förvaras av Mose i förbundsarken (Deut. 10:1-5). Nicholson menar att detta gör det naturligt att anta att frasen ”de tio orden” i Ex. 34:28 också syftar till de tio budorden som hade uttalats av JHWH till Israel i Ex. 20. Vad som komplicerar ett sådant synsätt är att det i Ex. 34:11-27 ges en rad lagar som slutar med JHWH:s befallning till Mose: ”Herren sade till Mose: ’Skriv ner dessa befallningar, ty i enlighet med dem har jag slutit ett förbund med dig och med Israel.’” (Ex. 34:27) Här åsyftas uppenbarligen de befallningar som givits i de tidigare verserna och det blir svårt att få detta att överensstämma med att Mose i Ex. 34:28 skrev ner förbundsvillkoren, de tio budorden, om tavlorna, om dessa budord skulle vara de som mottagits i Ex. 20.<sup>153</sup>

I dess nuvarande form verkar den första delen av Ex. 34 (Ex. 34:1-28) enligt J. P. Hyatt vara en återgivning av en förnyelse av förbundet, som hade brutits i och med händelsen med guldkalven. Han menar vidare att det dock inte finns mycket bevis för att det skulle vara en *förnyelse*, förutom uttalandet i Ex. 34:1 och uttrycket ”likadana som de första” i Ex. 34:4. När dessa har

<sup>152</sup> Meyers, *Exodus*, 264-266

<sup>153</sup> Nicholson, *God and His People*, 134-135

tagits bort verkar vi ha en redogörelse för förbundsslutet som till stor del är parallell med delar av Ex. 20-24, och dess ursprungliga plats kan enligt Hyatt ha varit direkt efter Ex. 19.<sup>154</sup>

Vissa forskare menar att det finns en ursprunglig rituell dekalog i Ex. 34, men många argumenterar mot detta. Hyatt påpekar att budorden i Ex. 34 är heterogena både vad gäller form och innehåll och arrangemanget är mycket osystematiskt, så varje försök att finna en enhet i tio budord är endast godtyckligt. De flesta buden speglar kulturen hos ett agrart folk som hade bosatt sig i landet, alltså inte ett nomadiskt eller seminomadiskt folk. Frasen עֲשֶׂתָּהּ הַדְּבָרִים i Ex. 34:28 är förmodligen inte en deuteronomistisk glossa, eftersom deuteronomisterna ansåg den etiska dekalogen, som finns i Deut. 5:6–21, vara de ursprungliga förbundsvillkoren (se Deut. 4:13; 10:4; 5:22). Det mesta naturliga antagandet blir då att en tidig version av den etiska dekalogen stod i Ex. 34, före vers 27-28, på platsen för Ex. 34:17-26 eller Ex. 34:10-36. I ett senare tradition stadium byttes den etiska dekalogen ut mot det material som nu utgör Ex. 34, vilket aldrig har varit en dekalog. Motivet och dateringen för utbytet är dock svåra att fastställa.<sup>155</sup>

Perlitt noterar i sitt avsnitt om Ex. 32 och 34 att det finns en enhet i Ex. 34:1-28, och att denna text är komponerad samtida med Ex. 32. Han menar att både Ex. 32 och Ex. 34 kommer från en deuteronomisk författare under 600-talet f.v.t., under Josias styre. Det är vid den här tiden som helgedomen vid Betel förstördes (2 Kung. 23:15f.) och det var då som berättelserna om Jerobeams avfall tillkom, vilka Perlitt anser att Ex. 32 förutsätter. Detta har projicerats tillbaka på Sinai, eftersom varning och förbud måste föregå själva handlingen. Därför beskriver Ex. 32 det öde som ovillkorligen kom att drabba Israel p.g.a. hennes avfall sedan Jerobeams tid. Ex. 34 beskriver den framtid som återstoden av Israels folk fortfarande kunde uppleva, om de löd förbundsvillkoren. Det förflutna får här visa vad Israels folk kan lita på inför framtiden.<sup>156</sup>

Gamla testamentet beskriver vid flera tillfällen skapandet av ett förbund mellan JHWH och Israel, vilket Nicholson påpekar. Deut. 28:69<sup>157</sup> redogör för ett förbundsslut mellan dessa två utöver det förbund som JHWH slöt med Israel vid Horeb. Efter bosättningen i landet slöt Josua ett förbund som förpliktigade Israel till lojalitet till JHWH endast (Jos. 24:25f.), och senare slöt Josia ett förbund med JHWH (2 Kung. 23:3). Detta visar, enligt Nicholson, att förbundet mellan JHWH och Israel inte förstods som gudomligt garanterat och grundat i tingens ordning, utan detta förhållande kom snarare genom JHWH:s beslut och val. Israel konfronterades med detta genom hela sin historia, eftersom själva karaktären på förbundet mellan dessa två parter bar på möjligheten att förhållandet mellan dem kunde avslutas. Nicholson menar att förbundet i Ex. 34:10-27 därför ska ses som det faktiskt framställs: ett andra förbund som på nytt klargör JHWH:s engagemang i Israel, och vad detta förbund kräver av Israel efter avfallet som har hotat hela deras existens som JHWH:s utvalda folk.<sup>158</sup>

---

<sup>154</sup> Hyatt, *Exodus*, 318-319

<sup>155</sup> Hyatt, *Exodus*, 320-321

<sup>156</sup> Perlitt, *Bundestheologie im Alten Testament*, 203-232

<sup>157</sup> I Bibel 2000: Deut. 29:1

<sup>158</sup> Nicholson, *God and His People*, 147-148

Nicholson menar alltså att vi ska förstå Ex. 34:10-27 som en förnyelse eller en återförsäkran av JHWH:s förbund med Israel. Det finns ingen anledning att tro att dekalogen i Ex. 20 en gång upptog detta utrymme, vilket vissa forskare menar. Nicholson håller med Perlitt om att texten troligen kommer från en deuteronomistisk författare och är en tämligen sen komposition.<sup>159</sup> Den deuteronomiska stilen och teologin syns i Ex. 34:11-26 och vers 24 verkar känna till tanken på en centraliserad kult, vilket var viktigt i den deuteronomistiska teologin. Även definitionen av påsk som en pilgrimshögtid (Ex. 34:25) tyder enligt Nicholson på en sen datering. Avsnittet har placerats inom ramen för händelserna på Sinai, vid början av Israels historia, och den speglar Israels kontinuerliga uppror och de konsekvenser som detta får – vilket vid berättelsens tillkomsttid redan har drabbat Nordriken. Samtidigt beskriver texten JHWH:s fortsatta nåd och villighet att förlåta Israel, men också de krav som JHWH ställer på sitt folk. Nicholson ser inga skäl att försöka ge en mera exakt datering för Ex. 34 utan konstaterar enbart att texten kommer från en relativt sen period i Israels historia och att den därför inte ger några egentliga bevis för en äldre förbundstradition.<sup>160</sup>

## Diskussion

Vissa forskare väljer att hoppa över Ex. 34 då de undersöker Sinaiförbundets ursprung och även om min genomgång är tämligen kortfattad vill jag åtminstone behandla kapitlet, om än något översiktligt. Det råder inte någon konsensus om hur detta kapitel ska förstås, då vissa forskare daterar det tidigt, och ser detta förbundsslut som det ursprungliga, som alltså föregår förbundsslutet i Ex. 19-24, medan andra ser texten som betydligt senare, och då som en förbundsförnyelse.

Texten är, som Hyatt har påpekat, osystematisk och heterogen, vilket jag anser tyder på att den har sammanställts ganska sent, och att vi kan se olika redaktionella lager i texten. Perlitt menar att Ex. 34 och Ex. 32, som förutsätts av Ex. 34, tillkom under Josias tid på 600-talet f.v.t., och motiverar detta bl.a. med guldkalvsmotivet. Den teologi som var viktig på 600-talet f.v.t. – att det fanns tillfällen då Israel gjorde uppror mot JHWH men att det ändå fanns hopp för hans folk – har här återförts till Sinai. Även Nicholson daterar texten sent. Han menar att eftersom texter förbundet mellan JHWH och Israel finns på flera ställen i Gamla testamentet finns det ingen anledning att inte ta texten i Ex. 34 för vad den ser ut att vara: en förnyelse av förbundet som slöts vid Sinai. Här påvisas såväl JHWH:s engagemang för sitt folk som de krav han ställer. Nicholson ser ett deuteronomistiskt inflytande i stil och teologi i Ex. 34:11-26, och Ex. 34:24 verkar känna till en centraliserad kult, vilket också tyder på en deuteronomistisk författare.

Nicholson konstaterar att eftersom texten dateras så sent kan den inte ge några ledtrådar för en tidigare förbundstradition och jag är böjd att hålla med honom. Jag finner Nicholson's och Perlitt's argument för en sen datering övertygande, och Ex. 34 ger alltså ytterligare en indikation på att förhållandet mellan JHWH och Israel uttryckt som ett förbund var förankrad på 600-talet f.v.t.

---

<sup>159</sup> Se även McKenzie, *Covenant*, 21

<sup>160</sup> Nicholson, *God and His People*, 148-150

## *Sammanfattning*

Trots en kortfattad genomgång av Ex. 34 verkar mycket tyda på en sen datering av texten. Såväl Nicholson som Perlitt argumenterar övertygande för att texten kommer från den deuteronomistiska skolan under 600-talet f.v.t., vilket bl.a. stöds av motivet med guldkalven och att texten verkar känna till den centraliserade kulten, något mycket viktigt i den deuteronomistiska teologin.

Med en sen datering av texten utgör den ett stöd för vad som tidigare konstaterats i kapitlet om Deuteronomium. Tanken på ett förbund mellan JHWH och Israel var väl känt och förankrat hos Israels folk under den andra halvan av 600-talet f.v.t., även om det i Ex. 34 är svårt att se ett direkt inflytande från utombibliska fördragstexter.

### **2.3.4 Josua 24**

#### *Om texten*

Jos. 24:s betydelse för diskussionen kring ursprunget och karaktären hos förbundet mellan JHWH och Israel noteras av Nicholson. I texten beskrivs ett förbundsslut av Josua vid Shekem efter erövringen och bosättningen i landet. Shekem var betydelsefullt i Israels tidiga historia och det finns anspelningar som associerar en gud vid namn בעל ברית eller אל ברית med den kanaaneiska helgedomen där (Dom. 8:33; 9:4, 46). Detta gjorde att man under en tid såg bevis för att ett förbund mellan Israel och JHWH härstammade just från Shekem, och att den tradition kring förbundsslutet vid Shekem som vi nu ser i texterna var en sekundär utveckling från en äldre Shekemtradition. Denna tanke kom så småningom att överges, inte minst då man såg att det fanns åtminstone en kärna av historicitet bakom traditionen om ett förbundsslut vid Sinai under tiden före bosättningen. Man har också menat att texten inte speglar en enstaka händelse, utan en återkommande högtid som centrerades kring en förnyelse av förbundet mellan stammarna och JHWH.<sup>161</sup>

Mendenhall, som tidigare har noterat likheten mellan förbundstexten i Exodus och de hettitiska fördragen gör en liknande jämförelse med texten i Josua 24. Han ser en ingress som identifierar initiativtagaren i Jos. 24:2b och därefter följer den historiska prologen som ser tillbaka på Israels tidiga historia. Stipulationerna, som enligt fördragsstrukturen ska följa på den historiska prologen, saknas i Jos. 24. Den enda stipulation vi kan se finns i Jos. 24:16 – ”Folket svarade: ’Aldrig någonsin skall vi överge Herren och tjäna andra gudar.’” – vilket är de viktigaste stipulationerna av dem alla. I Jos. 24:22 är det folket själva som blir vittnen till förbundet och i vers 25 ser vi nedtecknandet och förvarandet av förbundet i helgedomen. Här kommer ytterligare ett vittne till förbundet (stenen). Välsignelser och förbannelser saknas dock helt i Jos. 24. Mendenhall anser att denna text troligen vilar på traditioner som går tillbaka till en tid då fördragsformen

<sup>161</sup> Nicholson, *God and His People*, 151

var levande, men att en senare författare har använt och anpassat det material som fanns tillgängligt i sin samtid. Mendenhall ser inte förbundet i Shekem som en förlängning av Sinaiförbundet, utan som ett nytt förbund som kom att utgöra grunden för stammarna i det nya landet.<sup>162</sup>

J. M. Miller och G. M. Tucker anser att Jos. 24 beskriver en gammal israelitisk förbundsceremoni. Det är möjligt att texten beskriver en specifik ceremoni – som ett enande av israelitiska stammar, eller en initiation av invånare i Shekemområdet till Israel – men mera troligt, enligt Miller och Tucker, är att avsnittet utgör en redogörelse för en återkommande förbundsförnyelse mellan Israels stammar och JHWH under domartiden. Vid sådana tillfällen samlades stammarna för att bekräfta sin trohet till JHWH och därmed också deras förhållande till varandra. Det är inte känt hur ofta sådana ceremonier hölls. Josuas uppmaning och folkets svar (Jos. 24:14-28) är av största vikt, menar Miller och Tucker. Den grundläggande frågan är om Israel vill tjäna JHWH eller tjäna andra gudar, en fråga som är central i Deuteronomium och som också var en viktig del i förbundet, där Israel blev JHWH:s folk och JHWH blev Israels Gud. Lagarna, som nämns kortfattat i Jos. 24:26 (בספר תורה אלהים), förtydligade vad det innebar att vara trogen JHWH. Det är möjligt att det bakom denna bekräftelse av lojalitet till JHWH låg en ceremoni där andra gudar formellt förnekades. Gen. 35:2-4 verkar tala om en sådan ceremoni vid Shekem.<sup>163</sup>

Frågan om förbundstraditionen har existerat i en predeuteronomisk tid diskuteras av Mayes som finner stöd för det, bl.a. i den starka associationen mellan förbundstanken och Shekem. Utanför Deuteronomium finns den i Jos. 8:30ff. samt i Jos.24 (man finner den också i Deut. 1129; 27:1ff.). I samtliga fall står dessa texter i en deuteronomisk kontext, vilket gör det riskfyllt att försöka spåra predeuteronomiskt material, menar Mayes. Men det är trots allt svårt att se varför Deut. 11:29; 27:1ff. skulle insistera på att förbundsceremonin skulle ske på Evalberget och Gerisimberget, de två bergen vid Shekem, om det inte vore p.g.a. att en stark predeuteronomisk förbundstradition redan fanns där. Mayes konstaterar att även om deuteronomisterna förmodligen inte var de som ursprungligen började använda förbundsbegreppet och terminologin, fick idéerna en mäktig förstärkning genom deras arbete. Det är genom deuteronomisterna som förbundet blir i princip det enda sätt på vilket Israels förhållande till Gud kan beskrivas.<sup>164</sup>

Jos. 24:1-28 verkar vara den av förbundstexterna som Perlitt anser vara äldst. Han menar att ברית här inte betecknar ett förbund (ty. ”Bund”) med JHWH, utan är det formella uttrycket för Israels löfte, eller ed, om lojalitet till JHWH. ברית handlar alltså här om att dyrka JHWH endast, inte om att organisera vardagslivet för Israel eller att tydliggöra det sätt på vilket de ska tjäna JHWH. Därför drar Perlitt slutsatsen att Jos. 24:25b-26a – ”... och gav dem lag och rätt i Shekem. Allt skrev han ner i Guds lagbok.” – förmodligen kommer från en senare deuteronomistisk författare. Dessa verser tyder på en tid då ברית inte längre kunde ses utan ett lagstad-

<sup>162</sup> Mendenhall, ”Covenant Forms in Israelite Tradition”, 67-68

<sup>163</sup> Miller och Tucker, *The Book of Joshua*, 180-181

<sup>164</sup> Mayes, *Deuteronomy*, 68

gande innehåll, d.v.s. när den deuteronomistiska förkunnelsen hade skrivits ner. I sin ursprungliga, predeuteronomistiska, form slutade avsnittet förmodligen med vers 25a, 26b, 27.<sup>165</sup> Vers 28 avslutar nu händelsen men Perlitt ifrågasätter om den verkligen hörde till den predeuteronomistiska texten. Sättet på vilket versen tas upp och utvidgas i Dom. 2:6 tyder på att den var ett tillägg från den deuteronomistiske redaktör som placerade in avsnittet i sin nuvarande kontext.<sup>166</sup>

Perlitt noterar att Jos. 24 knappast kan komma från en deuteronomistisk författare från den exiliska perioden. Valet som Israel ställs inför i texten är ett verkligt val, här hörs enligt Perlitt en röst från deuteronomisterna som ännu inte kände till den dom som kom att drabba Israels folk för de felaktiga val som hon skulle göra. Han menar att 600-talet f.v.t. är den mest troliga tidpunkten för Jos. 24:s tillkomst, då textens form och stil stämmer väl överens med den historiska bakgrunden, där Assyrien dominerade över Israel och Juda.<sup>167</sup>

För att nå en mer precis datering tar Perlitt upp tre möjligheter. En möjlighet är en tillkomst i Nordriket i den nyligen tillkomna provinsen Samaria (d.v.s. efter Nordrikets fall 721 f.v.t.). Assyriens styre gjorde det nödvändigt att använda sig av den obskyra hänvisningen till gudarna på andra sidan floden för att beteckna Assyriens gudar och texten skulle så småningom leta sig ner till Juda, kanske i händerna på flyktingar från Nordriket. En andra möjlighet är att Jos. 24 tillkom i Juda. Juda blev en assyrisk vasall redan under Ahas och förblev så under det kommande århundradet. Ahas underkastade sig assyrierna fullständigt (2 Kung. 16:10-18) och Hiskias försök att bryta med dem misslyckades. Juda var fortfarande en vasall under Manasse och den religiösa situationen under just Manasses styre passar som bakgrund till Jos. 24. Texten skulle förmodligen inte ha setts som en uppmaning till motstånd – vilket knappast hade varit möjligt – utan istället som en uppmaning till ett bevarande av den egna JHWH-tron ("Aldrig någonsin ska vi överge Herren", Jos. 24:16a). En sådan situation skulle också förklara varför den assyriska kulten nämns endast implicit, som gudarna från andra sidan floden. En tredje möjlighet är att Jos. 24 tillkom under den period då Assyriens makt dalade och Josias handlingar inte bara upphävde de eftergifter som skett under Ahas och Manasse utan också avskaffade Judas vasallskap till Assyrien. Innan Josias död hade hoppet tänts för Israels folk och Jos. 24 kan ha tillkommit här, med invånarna i Nordriket som tänkta läsare. Perlitt anser att den andra möjligheten, en tillkomst under Manasses styre, är den mest troliga. Emot en tidigare datering i Nordriket menar han att det deuteronomistiska språket och teologin i Jos. 24 är alltför utvecklat, och om texten hade tillkommit under Josias tid hade man inte behövt uttrycka sig så implicit om Assyrien. Detta sätt att uttrycka sig, samt det oundvikliga valet som Israels folk ska göra mellan JHWH och andra gudar förstås enligt Perlitt bäst mot bakgrund av Manasses styre, då man inte ännu såg tecken på att Assyriens makt skulle vackla.<sup>168</sup>

<sup>165</sup> Texten skulle då avslutas så här: "Den dagen slöt Josua ett förbund för folkets räknning. Sedan tog han en stor sten och reste den där, under terebinten i Herrens helgedom och sade till hela folket: 'Denna sten är ett vittne mot oss, ty den har hört allt som Herren har sagt oss. Den är ett vittne, så att ni inte förnekar er Gud.'" (Jos. 24:25a, 26b, 27)

<sup>166</sup> Perlitt, *Bundestheologie im Alten Testament*, 260-270

<sup>167</sup> Perlitt, *Bundestheologie im Alten Testament*, 273-279

<sup>168</sup> Perlitt, *Bundestheologie im Alten Testament*, 271-284



Nicholson ser inte Jos. 24 som en gammal text, utan daterar den sent. Han argumenterar för att den är ett sekundärt tillägg till den deuteronomistiska historien, kanske t.o.m. ett mycket sent tillägg, och han ger Perlitt rätt när denne förkastar åsikten att texten är baserad på en mycket gammal kärna. Berättelsen ger inte något bevis för att vad som beskrivs verkligen var en initiation av israelitiska grupper till en JHWH-dyrkan som tidigare varit okänd för dem, och ingen talar heller för att det var en initiation av grupper av den inhemska kanaaneiska befolkning. Det verkar snarare, som även Perlitt har noterat, att berättelsen visar tecken på att adresserat ett Israel som sedan länge känt till dyrkan av JHWH, men som också sedan länge hade dyrkat andra gudar.<sup>169</sup>

Tyngdpunkten i Jos. 24 ligger ofrånkomligen på Israels dyrkan av JHWH endast och detta tillsammans med vissa specifika drag i berättelsen kan, menar Nicholson, ge en ledtråd till textens bakgrund. Det är möjligt att det är en deuteronomistisk komposition under tiden strax före exilen, men det är också möjligt att texten har ett exiliskt ursprung. Referenserna till gudarna bortom floden kan åsyfta till de gudar som Assyrien pålade Israel och Juda, vilket skulle tyda på en tillkomst under den preexiliska perioden, men en sådan koppling skulle likaväl kunna göras mot en exilisk bakgrund. Vid den tiden fanns det många israeliter just ”bortom floden”, där traditionen placerade deras förfäders ursprungliga hem, och det är troligt att vissa av landsflyktingarna började dyrka inhemska mesopotamiska gudar. Associationen med Shekem talar inte emot ett exiliskt ursprung, eftersom denna stad tydligen fortfarande var känd som en plats för fromma JHWH-grupper under exilen (jfr Jer. 41:5). En möjlighet som ligger i linje med ett framträdande tema i den deuteronomistiska historien är att berättelsen handlar om den dom som rättvist drabbat Israel p.g.a. av hennes otro mot förbundet. I berättelsen adresseras det Israel som fanns på Josuas tid som ett folk som kan välja för eller emot JHWH, och de väljer honom. Men den läsare som författaren vänder sig till då berättelsen komponerades vet att Israel genom seklerna i själva verket hade valt annorlunda, med svåra konsekvenser som följd. Det otroliga uttalandet i Jos. 24:19 att folket inte förmår tjäna Herren (לא תוכלו לעבד את־יהוה) är i denna senare period känd som sanningen och den heliga och svartsjuka Gud som inte kan förlåta brott och synder vänder sig ifrån folket, låter det gå dem illa och förgör dem, han som förut har låtit det gå dem väl (Jos. 24:20). Jos. 24 kan alltså, enligt Nicholson, ses som en deuteronomistisk komposition under den exiliska perioden.<sup>170</sup>

McCarthy gör en noggrann genomgång av Jos. 24<sup>171</sup> och noterar vissa svårigheter. Han drar slutsatsen att materialet är gammalt och tar bl.a. upp följande: den plats och de tankar som beskrivs i Jos. 24:25-27 är mycket gamla och inledningen och avslutningen (vers 1 och 28) utgörs av traditionellt material typiskt för olika typer av sammankomster. Josuas inledande tal använder både profetiskt språk och fördragsuttryck. McCarthy påpekar dock att inte allting i texten är så gammalt. Det finns deuteronomistiska element, som t.ex. listan på nationer i Jos. 24:11a och sekvensen av belöning och straff i vers 20a. Mängden möjligt deuteronomistiskt material är inte stort och McCarthy anser att man knappast kan bortse ifrån att vissa delar av

---

<sup>169</sup> Nicholson, *God and His People*, 158-159

<sup>170</sup> Nicholson, *God and His People*, 160-163

<sup>171</sup> McCarthy, *Treaty and Covenant*, 221-231

perikopen står i direkt konflikt med deuteronomistiska tankar. Josuas tal avslutas med en uppmaning (Jos. 24:14-15), där folket egentligen får välja fritt bland gudarna, vilket är helt gå emot den grundläggande tanken att JHWH och Israel hör ihop, en tanke som är central och som dominerar i Deuteronomium och det deuteronomistiska historieverket. I Jos. 24:19 kommer ett uttalande att folket omöjligt kan tjäna JHWH, vilket också är en motsättning mot den deuteronomistiska teologin.<sup>172</sup>

Det är alltså inte möjligt att tillskriva Jos. 24 till en deuteronomistisk författare, enligt McCarthy. Kapitlets enhet är ytterligare en indikation på detta, där det både på en formell och retorisk nivå utgör en konstruerad helhet. De deuteronomistiska dragen i denna enhet är mycket få, medan de aspekter som antingen är inkompatibla med, eller avviker drastiskt ifrån, de deuteronomistiska tankarna är mycket viktiga. Det går inte, enligt McCarthy, att hitta en deuteronomistisk och en icke-deuteronomistisk nivå i redaktionen, den deuteronomistiska nivån skulle i så fall bara bli en samling udda fraser utan något sammanhängande innehåll. Perikopen kan inte heller tillskrivas en deuteronomistisk redaktör som har omarbetat ett i grund och botten gammalt material – det skulle i så fall vara en redaktör som inte använde sitt vanliga språkbruk och som gick emot hela sin grundläggande teologi.<sup>173</sup>

Levin ser Jos. 24 som en nyckelscen och poängterar att Perlitt redan har klargjort att berättelsen har en tydligt fiktiv karaktär och att den alltså inte kommer ur en faktisk historisk händelse. Här handlar det, enligt Levin, snarare om Israels medvetenhet om sitt förhållande till Gud. Berättelsens handling har flyttats till tiden för erövringen av landet, men Levin påpekar att den har som mål att forma förhållandet mellan Israel och JHWH i den postexiliska tiden, då texten tillkom. I Shekem väljer israeliterna JHWH som sin Gud, av fri vilja, och detta kan inte spegla den historiska verkligheten, menar Levin. Han pekar vidare på i hur pass hög grad som valet av Gud här påminner om att välja en kung, och noterar att det finns likheter mellan Jos. 24 och 1 Sam. 10. Efter folkets beslut förmedlar Josua ett förbund där man kan känna igen mönstret från fördraget med kungen. Levin menar att den politiska funktionen av ברית försvann i och med att monarkin upphörde, och först då blev det möjligt att föra ברית tillbaka till religionen. Det andra templets samhälle övervann en önskan om att återinföra monarkin med tanken på att JHWH själv var kung över Israel – tanken på ett gudomligt kungadöme var spridd i Främre Orienten och alltså ingen främmande tanke. Tanken på JHWH som kung kom att övergå till det direkta förhållandet mellan folket och guden, utan den tidigare nödvändiga kungliga förmedlaren.<sup>174</sup>

## Diskussion

Mendenhall gör en intressant koppling mellan texten i Jos. 24 och den hettitiska fördragsstrukturen, som han tidigare har kopplat samman med förbundstexterna i Exodus. Han finner vissa

---

<sup>172</sup> McCarthy, *Treaty and Covenant*, 231-232

<sup>173</sup> McCarthy, *Treaty and Covenant*, 232-233

<sup>174</sup> Levin, "Origins of Biblical Covenant Theology, 254-255

utav fördrags-elementen, som en ingress, en historisk prolog, föreskrifter om förvaring och vittnen i Josuaten, däremot saknas här ett eget avsnitt med stipulationer och texten innehåller inga välsignelser eller förbannelser.

Att Jos. 24 fokuserar på att dyrka JHWH ensam är de allra flesta överens om, även om åsikter kring textens datering går vitt isär. Perlitt drar efter sin genomgång av texten slutsatsen att den troligen tillkom någon gång under Manasses styre i Juda. Han ser tecken i texten som tyder på tiden då Assyrien styrde över Israel och Juda, bl.a. att det talas om gudarna bortom floden. Dessa skulle vara de assyriska gudarna som pålades Israels folk då de stod under assyriskt styre. Vidare ser Perlitt att texten talar om ett verkligt val, domen hade ännu inte drabbat Israels folk, vilket tyder på en tillkomsttid under 600-talet f.v.t. Jos. 24 kan alltså dateras ungefär samtida med en ursprunglig form av Deuteronomium<sup>175</sup> och vid den här tiden är den egna historien mycket viktig för Israel, som ett hjälpmedel för att bevara JHWH-tron. Det skulle förklara det historiska materialet som finns inte bara i Jos. 24 utan även i Deuteronomium, trots att de assyriska texter som troligen har influerat bibeltexterna inte innehåller någon historisk prolog.

Nicholson ser texten som ett sent deuteronomistiskt tillägg som kan dateras till den exiliska perioden. Gudarna bortom floden behöver inte, menar han, vara just de assyriska gudarna, utan kan lika gärna tillämpas på den exiliska perioden, då en stor del av Israels folk befann sig bortom floden, och det var de mesopotamiska gudarna som utgjorde ett hot mot JHWH-tron. Uttalet att Israels folk inte kan tjäna Herren är en sanning i den tid då texten kom till, man vet nu att så är fallet, även om texten i sig uttrycker en tid då detta ännu inte hade inträffat.

McCarthy daterar texten tidigare och ser den som predeuteronomisk. Han noterar vissa deuteronomistiska element i texten den de är få och inte värst förankrade, och det finns mycket i texten som talar emot den deuteronomistiska teologin. Det finns förvisso en del icke-deuteronomistiska drag i Josuaten, men jag håller ändå inte med McCarthy om en tidig datering, utan anser istället Perlitts datering vara den mest troliga. Det finns, som Mendenhall har påpekat, vissa drag av fördragsstruktur i texten, som t.ex. en ingress, ett historiskt material och omnämnda vittnen, och även om Jos. 24 inte har det tydliga upplägg som finns i Deuteronomium bör man inte bortse helt ifrån dessa element. Förekomsten av fördrags-element skulle visserligen kunna tyda på en tidigare datering, om man ser de hettitiska texterna som förlaga, men det känns tämligen långsökt och det finns flera anledningar som talar för en datering under 600-talet f.v.t. Under tiden för Manasses styre, då Perlitt daterar texten, var Juda en assyrisk vasall, vilket ger en rimlig förklaring till förekomsten av fördrags-elementen. En förhållandevis stor del av Jos. 24 ägnas åt det som i fördragsstrukturen kallas för den historiska prologen, och som nämnts tidigare finns inga exempel på historiska prologer i de assyriska fördragstexterna, de återfinns främst i de hettitiska texterna. Detta skulle kunna utgöra ett problem, men faktum är att vi även i Deuteronomium ser en historisk prolog, trots att denna text av många anses vara baserad på den assyriska fördragsstrukturen. Förbundstexterna i Gamla testamentet är inte politiska fördragstexter, som de vi ser i det utombibliska materialet, utan de gammaltestamentliga texterna

---

<sup>175</sup> Som nämnts tidigare är en diskussion kring vad detta *Urdeuteronomium* omfattade alltför stor för att tas upp här.

har anpassats utifrån sina egna syften och tankeströmningar. Att då plocka upp ett historiskt material, som har förekommit i tidigare fördragstexter, är inte något som känns långsökt, varken i Deuteronomium eller i Jos. 24.

Levin fokuserar inte på att datera texterna som sådana, utan talar snarare övergripande om förbundsteologins uppkomst och den stora religionshistoriska förändring eller vändpunkt som han menar kom efter monarkin hade upphört i Juda. Vad gäller Jos. 24 noterar han att detta att Israel hade fritt val att välja sin Gud knappast kan ha någon verklighetsförankring och vidare pekar han på i hur pass hög grad som detta val av Gud påminner om valet av kung. Här ser vi alltså att när Israel inte längre har någon kung, väljer man istället JHWH till kung, och man får då ett direkt förbundsförhållande mellan Gud och folket, utan den förmedlande roll som kungen i vanliga fall hade. Ett sådant synsätt skulle ju förutsätta att man inte hade någon kung, vilket i så fall förlägger förbundstanken sent i Israels historia. Jag nämnde tidigare i min diskussion om Deuteronomium möjligheten att ett förbund mellan JHWH och Israel på 600-talet skulle kunna utgöra ett motdokument mot de fördrag Assyrien slöt mot Israel. Här skulle man kunna tänka inte bara ett motdokument mot Assyrien utan också ett motdokument mot kungen, mot Manasse. Under Manasses styre var Israels folk missnöjda med sin kung, som beskrivs som en dålig kung som gjorde vad som var ont i Herrens ögon (se t.ex. 2 Kung. 21:2-9). I bibeltexterna lyser självklart det deuteronomistiska historieverkets teologi igenom, men även andra källor indikerar att Manasse var en lojal assyrisk vasall, vilket gör att han kanske inte alltid värnade om den egna JHWH-tron i så hög grad. Skapar man då förbundet mellan *folket* och JHWH, utan kungen, blir det ofrånkomligen en slags polemik mot en dålig kung.

Placerar man Jos. 24 på 600-talet f.v.t. blir textens innehåll ännu skarpare än vad man ser vid första anblicken. Nordriket har fallit till Assyrien och Sydriket är en assyrisk vasall. Uppmaningen att välja att dyrka JHWH och ingen annan kommer vid ett avgörande tillfälle; väljer Israels folk rätt kommer man att fortsätta vara JHWH:s egendomsfolk och stanna inom förbundet, men väljer man fel kommer domen ofrånkomligen att drabba även Sydriket. Uttalandet att Israels folk inte kan tjäna Herren i Jos. 24:19 skulle kanske kunna ses som en pekpinne mot Nordriket – de förmådde inte tjäna JHWH och därför föll de för Assyriens makt. Att förbundet mellan JHWH och Israel skulle kunna vara tänkt som ett motdokument mot de fördrag som Assyrien slöt med Israel stämmer väl in med Perlitts datering av Jos. 24 till tiden för Manasses styre. Assyriens makt är i princip som allra starkast här, och behovet av ett bevarande av den egna JHWH-tron måste ha varit mycket stort, inte minst efter Nordrikets fall. Tanken på förhållandet mellan JHWH och Israel som inte bara ett förbund utan just ett fördrag, med allt vad det innebar, blev då ett ypperligt redskap för Israels folk för att bibehålla sin Gud och sin religion gentemot Assyriens inflytande.

Denna diskussion visar att förbundet och tanken på JHWH som Israels Gud och Israel som JHWH:s utvalda folk var förankrat vid mitten av 600-talet f.v.t. En sådan datering har konstaterats vid flera tillfällen i min undersökning, och frågan är om man kan hitta tecken på förbundet tidigare än 600-talet. För att få svar på detta behandlas i nästa kapitel två texter ur Hosea.

## *Sammanfattning*

Genom att belysa förekomsten av vissa fördragselement i Jos. 24 gör Mendenhall en koppling mellan den här texten och de hettitiska fördragen. Han daterar texten tidigt, men inte så tidigt som till tiden då dessa fördrag fortfarande slöts, eftersom han inte ser en direkt kontinuitet från Sinaiförbundet till förbundet i Shekem. Detta nya förbund kom att utgöra grunden för folkets liv efter bosättningen och författaren till texten har därför anpassat det tidigare fördragsmaterialet till sin egen samtid.

Perlitt ser tecken på att texten är av deuteronomistiskt ursprung och bör dateras till 600-talet f.v.t., förmodligen under Manasses styre i Juda. Han ser i Jos. 24 anspelningen på ett verkligt val, domen har ännu inte inträffat och Israels folk har fortfarande möjlighet att välja om de vill dyrka JHWH eller andra gudar. Perlitt finner vidare stöd för sin datering då han menar att gudarna bortom floden, som nämns i texten, är Assyriens gudar, som utgjorde ett tydligt hot mot JHWH när Juda var en assyrisk vasall.

En ännu senare datering, till den exiliska perioden, kommer från Nicholson, som menar att gudarna bortom floden istället är mesopotamiska gudar. Dessa utgjorde ett hot mot JHWH-dyrkan för folket som fördes bort i exil. Levin daterar inte texten i sig, men menar att Jos. 24:s skildring av hur Israel väljer JHWH påminner så mycket om hur man väljer kung, att Israel här inte kan ha någon kung, utan istället väljer JHWH till kung. Detta skulle i så fall förlägga förbundstanken till den efterexiliska perioden. McCarthy gör istället en tidig datering då han påpekar att mycket i texten går emot den deuteronomistiska teologin. Han ser därför Jos. 24 som en predeuteronomistisk konstruktion.

Jag anser att Jos. 24 förmodligen har tillkommit under 600-talet f.v.t. Perlitts argument är övertygande, och till dessa kan läggas det faktum att Mendenhall ser anspelningar på fördragsstrukturen i texten. Trots att Mendenhall gör kopplingen till de tidigare hettitiska fördragen har vi sett att gränserna inte är knivskarpa mellan de hettitiska och assyriska fördragen. Under Manasses styre var Juda en assyrisk vasall, vilket också stärker intrycket av texten som ett motdokument mot underkastelsen till Assyrien, här betonas istället förhållandet till JHWH och JHWH endast. Det var endast JHWH som var överherre över Israels folk. Levins påpekande att Israel inte kunde ha någon kung för att folket själva skulle kunna ingå förbund med JHWH kan bemötas med att man under Manasses styre var så missnöjd med sin kung att Israels folk gick i polemik även mot kungen, genom att ”ersätta” honom med JHWH. Förbundet blev då dels ett motdokument mot den egna kungen och dels mot det härskande Assyrien.

### 2.3.5 Hosea

#### *Om texten*

Nicholson går igenom Hos. 6:7 och Hos. 8:1, de verser där Hoseas användning av ordet ברית, förbund, skulle kunna avse förbundet mellan JHWH och Israel, och han noterar svårigheter med dem båda. Det råder viss osäkerhet om Hos. 6:7 handlar om just förbundet mellan JHWH och Israel, och även om det knappast råder några tvivel om att det är detta förbund som åsyftas i Hos. 8:1 har flera forskare tvivlat på versens äkthet.<sup>176</sup>

Närkontexten för Hos. 6:7 har varit omdiskuterad och Nicholson går igenom den. Han menar att Hos. 6:7 knappast kan inleda en enhet i texten, eftersom והמה i början av versen i så fall skulle stå utan det sammanbindande ך. Nicholson ser snarare Hos. 6:4 som inledningen på ett nytt stycke, där den retoriska frågan utgör en naturlig öppning.<sup>177</sup> Det hebreiska על-כן, ”därför”, som inleder vers 5, relaterar denna vers till vers 4. Det sker visserligen en ändring från andra person singular till tredje person plural i vers 5, men sådana ändringar förekommer även på andra ställen i Hosea (jfr Hos. 2:18f.; 4:15; 5:13), och det finns därför ingen anledning att se vers 5 som skild från vers 4. Ordet הסד i vers 6 kopplar samman denna vers till vad som sagts tidigare i Hos. 6:4, och därefter följer en uppräknings av synder (Hos. 6:7-9 – Nicholson menar att vers 10 kan vara en sammanfattning till hela enheten.), som kontrasterar Israels beteende mot det som JHWH önskar, vilket har konstaterats i vers 6. Om detta är den ursprungliga närkontexten för Hos. 6:7 skulle versen kunna tolkas som att handla om en överträdelse mot JHWH:s förbund med Israel. Även användningen av ordet הסד i Hos. 6:6, ett ord som hör samman med förbundstraditionen, tyder på en sådan tolkning.<sup>178</sup>

J. Day använder till viss del närkontexten som argument för att Hos. 6:7 verkligen handlar om förbundet mellan JHWH och Israel. Han menar, liksom Nicholson, att Hos. 6:7 inte är inledningen på ett nytt avsnitt, utan hänger samman med verserna innan. I Hos. 6:6 finns som nämnts, הסד och דעת אלהים, båda uttryck som förknippas med förbundet mellan JHWH och Israel, snarare än med ett specifikt politiskt fördrag.<sup>179</sup>

De flesta forskare är överens om att ordet כאדם i början av Hos. 6:7 är problematiskt. Bokstavligen betyder det ”såsom Adam”, vilket har gjort att det har tolkats som en referens till Adams uppror mot Gud i Genesisberättelsen. Men ingenstans i Gamla testamentet talas det om ett förbund mellan Gud och Adam, och därför verkar en sådan tolkning av Hos. 6:7 knappast troligt. ׁש (”där”) i versens andra halva verkar indikera en plats, och BHS föreslår i notapparaten en

<sup>176</sup> Nicholson, *God and His People*, 179-180

<sup>177</sup> Även Bibel 2000 gör denna indelning, där Hos. 6:4 inleder ett nytt stycke.

<sup>178</sup> Nicholson, *God and His People*, 180. Nicholson nämner här också uttrycket ”lära känna Herren” (ידע), som också i vissa fall kopplas samman med förbundet. För en genomgång av detta, se Huffmon, Herbert B., ”The Treaty Background of the Hebrew Yāda” *BASOR* No. 181 (1966), 31-37.

<sup>179</sup> Day, ”Pre-Dueteronomic Allusions”, 4

ändring av כַּאֲדָם till בְּאָדָם, ”i Adam”, vilket många kommentatorer följer.<sup>180</sup> Detta passar fint in i kontexten, eftersom specifika platser nämns även i vers 8 och 9. Nicholson menar att platsen bör identifieras med Adam vid Jordanfloden (se Jos. 3:16).<sup>181</sup>

Överträdelsen i Hos. 6:7 var enligt Perlitt ett brott mot ett fördrag mellan Israel och en annan grupp eller nation. Eftersom fördrag ingicks genom att man svor en ed i den egne gudens namn, innebar ett fördragsbrott också en överträdelse mot guden, i det här fallet mot JHWH (jfr Hes. 17:19-20). Perlitt ser därför överträdelsen som en analogi till Hos. 10:4a, och han menar vidare att användandet av בְּרִית i Hos. 6:7 utan ett suffix som knyter det till JHWH ligger i linje med Hoseas användande av בְּרִית i betydelsen ”fördrag” i Hos. 10:4 och Hos. 12:2. På andra ställen har ordet, när det används med verbet עָבַר, antingen ett suffix (Deut. 17:2; Jos. 7:11; Dom. 2:20; 2 Kung. 18:12; Jer. 34:8; Hos. 8:1, som enligt Perlitt är deuteronomiska/deuteronomistiska) eller står det tillsammans med JHWH (Jos. 7:15; 23:16, som Perlitt menar också är deuteronomiska/deuteronomistiska). Ordet בָּגַד, ”de var trolösa”, i den andra halvan av versen, används ofta på andra ställen om Israels överträdelse mot JHWH, men aldrig i betydelsen att bryta mot förbundet mellan JHWH och Israel (jfr t.ex. Hos. 5:7; Jer. 3:8, 11, 20; 5:11; 9:1; 12:1). Perlitt menar alltså att det knappast är troligt att Hos. 6:7 skulle handla om förbundet mellan JHWH och Israel.<sup>182</sup>

Nicholson protesterar mot Perlitts syn på Hos. 6:7. För det första, menar Nicholson, verkar Hosea intensivt ha fördömt det faktum att Israel slöt fördrag med andra (jfr Hos. 5:13; 7:11; 8:9; 12:2), eftersom att sluta sådana fördrag sågs som en trolös handling mot JHWH. Man kan argumentera för att om ett sådant fördrag väl hade ingåtts var det ett svek mot Gud att bryta fördraget, men Nicholson hävdar att det är svårt att tro att Hosea skulle fördöma *avslutandet* av ett fördrag som ett svek mot JHWH när han menar att själva *skapandet* av det var en trolös handling mot JHWH. För det andra påpekar Nicholson att de överträdelser som listas i verserna efter Hos. 6:7 verkar syfta till interna brott, som knappast har någon relevans för ett fördrag med en extern makt. Man måste också fråga sig vilken tänkbar handling från den israelitiska staten på denna politiskt obetydliga plats, inne på Israels makt, som skulle kunna innebära ett brott mot ett fördrag med en främmande makt.<sup>183</sup>

Begreppet förbund definieras av G. I. Davies som ett juridiskt instrument som formaliserar förhållandet mellan två parter där antingen den ena eller båda har tagit på sig vissa förpliktelser. Beroende på vilken situation det gäller kan översättningen bli ”fördrag” (eng. ”treaty”), ”förbund” (eng. ”covenant”) eller ”förbindelse” (eng. ”bond”). Den teologiska användningen av termen uppvisar en liknande mångfald vad gäller innebörd och Davies menar att det i Hos. 6:7 är tydligt att man förutsätter ett förbund som pålade Israel förpliktelser i form av lagar. Det råder ingen spänning mellan detta juridiska språkbruk och Hoseas vanligen förekommande användning av äktenskap som metafor för förhållandet mellan JHWH och Israel; äktenskap i sig var baserade på kontrakt. Troligen syftar förbundet i Hos. 6:7 på förbundet mellan JHWH och

<sup>180</sup> Se t.ex. J. Mayes, *Hosea*, 99 och G. Davies, *Hosea*, 39

<sup>181</sup> Nicholson, *God and His People*, 180-181

<sup>182</sup> Perlitt, *Bundestheologie im Alten Testament*, 139-152

<sup>183</sup> Nicholson, *God and His People*, 183

Israel, menar Davies, som man trodde hade etablerats vid Sinai (Ex. 24:3-8; 34:10-27). Enligt vissa är det uteslutet att det skulle röra sig om ett brott mot förbundet mellan JHWH och Israel, eftersom det associeras till en enstaka händelse och till en enstaka plats, samt det faktum att suffixet ”mitt” saknas. Istället anser man att det antingen handlar om ett förbund mellan folket och den härskande kungen, eller, som Perlitt, ett fördrag med en annan nation (Hos. 10:4; 12:2). Det är svårt att se dessa alternativ som trovärdiga, menar Davies, då det inte finns något bevis för att folket och kungen regelbundet slöt förbund med varandra. Vidare låg Adam vid Jordafloren inne i det israelitiska området, vilket Nicholson har påpekat, och det är därför osannolikt att ett brott mot ett fördrag med en annan nation skulle ske där. Följande verser verkar också tala om interna, snarare än externa, affärer. Avsaknaden av suffixet är enligt Davids inte en stor svårighet, eftersom den andra halvan av versen gör det tillräckligt tydligt vilket förbund som avses – tanken på att handla trolöst (jfr Hos. 5:7) och en kränkning av förbundet är i princip synonymt.<sup>184</sup>

Nicholson anser alltså att ברית i Hos. 6:7 syftar till förbundet mellan JHWH och Israel. Vad som ytterligare talar för detta, och som talar emot Perlitts tolkning, är användningen av uttrycket עבר ברית. Nicholson påpekar att varje gång detta uttryck annars förekommer, syftar det på ett förbund mellan JHWH och Israel (Deut. 17:2; Jos. 7:11, 15; 23:16; Dom. 2:20; 2 Kung. 18:12; Jer. 24:18; Hos. 8:1), men det används aldrig för att påtala ett brott mot ett politiskt fördrag, där den tekniska termen istället verkar ha varit הפך ברית (1 Kung. 15:19; 2 Krön. 16:3; Jes. 33:8; Hes. 17:15f., 18f.). Om, som Perlitt menar, Hos. 6:7 syftar till ett brott mot ett fördrag mellan Israel och en annan nation skulle detta vara den enda text där עבר ברית används i en mera sekulär sfär. Det är knappast troligt, menar Nicholson, att detta uttryck denna enda gång skulle ha en annan innebörd än att beteckna ett brott mot förbundet mellan JHWH och Israel. Än viktigare för Nicholson är dock att göra en distinktion mellan de båda begreppen, som han påpekar faktiskt inte betyder samma sak. הפך ברית används för att påvisa en annullering av ett fördrag eller ett förbund, som då har avslutats och som endast kan ersättas av ett nytt. Tankarna går här till texten om det ”nya förbundet” i Jer. 31:31-34, som ska ersätta det förbund som slöts med Israels förfäder, vilket nu har avslutats (הפך, Jer. 31:32) p.g.a. Israels avfall och olydnad. עבר ברית, i betydelsen att ”bryta mot förbundet” syftar snarare till ett brott som hotar förbundets kontinuitet och som, om det inte rättas till, så småningom resulterar i dess avslutning. Med andra ord, uttrycken עבר ברית och הפך ברית är inte synonyma och utbytbara, utan man måste observera den betydelseskillnad som finns mellan dem.<sup>185</sup>

Med tanke på ovanstående resonemang menar Nicholson att om Hos. 6:7 hade velat syfta till avslutandet av ett fördrag mellan Israel och en annan nation skulle han ha använt הפך ברית. Eftersom han istället använde sig av עבר ברית avser han förmodligen något annat. Användandet av detta uttryck på andra ställe i Gamla testamentet indikerar att han avsåg ett brott som Israel hade begått mot JHWH:s förbund. Nicholson går ett steg längre och menar att Hosea här verkar syfta till en överträdelse mot JHWH:s תורה, så att man i den här kontexten skulle kunna byta ut עבר ברית mot תורה. Detta blir tydligt i Hos. 8:1, där uttrycket עברו בריתי står parallellt med ועל-פשו.

<sup>184</sup> Davies, *Hosea*, 39

<sup>185</sup> Nicholson, *God and His People*, 183-184



תורתי ("och [de har] satt sig upp mot min lag"). I flera andra texter som använder uttrycket (Jos. 7:11; 23:16; Dom. 2:20; 2 Kung. 18:12) sägs ברית vara "befallt" (צוה), och därför syftar det till JHWH:s תורה.<sup>186</sup>

H. W. Wolff anser att Hos. 6:7 handlar om en händelse som nyligen inträffat, där otrohet mot förbundet har uppenbarats. Han påpekar att Hos. 6:7b visar att förbundet här inte har betydelsen "fördrag" utan syftar till Israels förhållande till JHWH. Nyckelordet ברית pekar på förutsättningen för ett lojalt beteende i samhället, som fastställs av משפט i Hos. 6:5 och av הסד samt דעת אלהים i Hos. 6:6. Att ברית dyker upp i början av uppräkningsen av synder (Hos. 6:7-10a) tyder på att Hos. 6:7ff. ursprungligen hörde samman med Hos. 6:4-6. Ordet betecknar det bindande förhållandet mellan JHWH och Israel där Gud ställde sig själv under förpliktelsen att ansvara för folkets beskydd och välfärd. För Hosea är grunden för förbundet uttåget ur Egypten (Hos. 12:10; 13:4; 11:1 jfr Jer. 31:32) och vandringen i öknen (Hos. 9:10). Att JHWH ger תורה hänger samman med förbundet (Hos. 8:1, 12; 4:1f., 6). Trots att Israel inte kan göra några juridiska anspråk på förbundslöften har Gud den juridiska rätten att ställa krav på alla som står under förbundet. Detta är, enligt Wolff, förutsättningen för anklagelserna i Hos. 6:7, men versen beskriver inte på vilket sätt förbundet har brutits.<sup>187</sup>

Eftersom Perlitt inte såg en förbundstanke så tidigt som på 700-talet f.v.t. måste han förklara texterna i Hosea på ett annat sätt. Vi har sett tidigare att Perlitt menar att ברית i Hos. 6:7 inte betecknar förbundet mellan JHWH och Israel utan ett politiskt fördrag mellan Israel och en annan makt. Att Hos. 8:1 handlar om JHWH:s förbund är uppenbart, både genom den parallella användningen av בריתי och תורתי, och genom användningen av suffix "mitt förbund" och "min lag", men Perlitt förklarar Hos. 8:1 som ett deuteronomistiskt tillägg och menar bl.a. att בריתי är ett uttryck typiskt för deuteronomisterna.<sup>188</sup>

Även McKenzie noterar svårigheterna med både Hos. 6:7 och Hos. 8:1 och poängterar att det i Hos. 8:1 uppenbarligen handlar om förbundet mellan JHWH och Israel, men att autenticiteten hos versen har ifrågasatts. Han hänvisar till Perlitt och Nicholson, och menar att Perlitts argument för att Hos. 8:1b är ett senare deuteronomistiskt tillägg är dels – vilket har påpekats ovan – att suffixet i första person är atypiskt för Hosea men karaktäristiskt för Deuteronomium och dels att det som han benämner "calls to alarm" som förekommer i Hos. 8:1a inte i övriga fall där det finns (Hos. 5:8; Jer. 4:5; 6:1) följs av uttalanden som liknar det i Hos. 8:1b.<sup>189</sup>

Nicholson ser dock ingenting i Hos. 8:1 som nödvändigtvis pekar på en deuteronomistisk redaktör. Här används samma terminologi (עבר ברית) som i Hos. 6:7, och även här syftar ברית till JHWH:s תורה, som Israel har brutit emot. Den enda skillnaden är att i Hos. 8:1 används בריתי, med ett possessivsuffix. Detta är en mager basis att förneka äktheten på, suffixet förklaras bättre med en eftersträvan att få en parallell till תורתי, "min lag", i den andra halvan av versen, menar Nicholson. Vidare finns inte frasen "[de har] satt sig upp mot min lag" omvittnad annars i den

<sup>186</sup> Nicholson, *God and His People*, 184-185

<sup>187</sup> Wolff, *Hosea*, 121-122

<sup>188</sup> Perlitt, *Bundestheologie im Alten Testament*, 139-152

<sup>189</sup> McKenzie, *Covenant*, 24 (se not 24)

deuteronomistiska litteraturen, även om det finns många tillfällen då den skulle kunna ha använts, utan den förekommer endast i Hos. 8:1. Det finns, enligt Nicholson, goda skäl att anta att Hos. 8:1 kommer från Hosea själv, han ser inget övertygande skäl för att det skulle vara ett deuteronomistiskt tillägg.<sup>190</sup>

Inte heller Davies ser något skäl att anta att Hos. 8:1 *inte* skulle åsyfta förbundet mellan JHWH och Israel, och den andra raden i versen tydliggör associationen mellan detta förbund och lag (תורה). Det är genom överträdelsen av JHWH:s uttalade vilja som förbundet har brutits. Lag kan också betyda instruktion eller undervisning och referenser till JHWH:s instruktion finns också i Jesaja (1:10; 5:24; 8:16, 20; 30: 9), men i åtminstone några av dessa fall är det profetens egna ord som åsyftas. Hosea verkar tänka på något som är prästernas ansvar (Hos. 4:6) och han står därför i den tradition som representeras av Deut. 33:10, enligt vilken JHWH:s instruktion var en heltäckande term för alla hans individuella bestämmelser. Det är tydligt från parallellismen i Hos. 8:1 att JHWH:s instruktion inte är något som kan separeras från hans förbund med sitt folk. Parallellismen mellan בריתי och תורתִי har fått vissa forskare att tvivla på äktheten hos Hos. 8:1b, eller t.o.m. hela Hos. 8:1-2. Ordvalet har förvisso paralleller i den deuteronomistiska litteraturen, men Davies påpekar att i ljuset av Hos. 4:1-6 och Hos. 6:7 är det fullt möjligt att Hosea själv uttryckte dessa tankar.<sup>191</sup>

Wolff påpekar att det i Hos. 8:1 syns än tydligare än i Hos.6:7 att JHWH är den suveräne garanten för förbundet, genom användningen av suffixet, ”mitt förbund” (בריתי) och dess parallell, ”min lag” (תורתִי). Någon koppling mellan förbundstanken och Sinaitraditionen syns inte på något annat ställe i Hosea och här kan en sådan kopplas antas, menar Wolff, endast på basis av parallellismen mellan förbund och lag. Israels protest mot lagen är ett ifrågasättande av Gud som hennes ende ledare (Hos. 13:4), vars syften förmedlas genom hans förbund. Genom sin תורה handlar JHWH för Israels räddning, och revolt mot תורה är därför revolt mot förbundets Gud (Hos. 4:6; 6:6).<sup>192</sup>

Det är möjligt att Hosea var den första bibliska författare att använda bilden av förbund för förhållandet mellan JHWH och Israel, men det är osäkert och förmodligen inte troligt, enligt McKenzie. Vad som går att säga säkert är att förbundsbilden inte var central för Hoseas budskap utan att det utgjorde en bild av många. Det faktum att han inte beskriver förbundet i detalj eller hänvisar till det genomgående i boken är viktigt och tyder på att förbundstanken här inte alls var utvecklad och etablerad.<sup>193</sup>

Nicholsons slutsats (och av de andra forskare som tagits upp här verkar det bara vara Perlitt som inte håller med) är att tanken på ett förbund mellan JHWH och Israel alltså var känd under Hoseas tid, vid mitten av 700-talet f.v.t. Möjligheten finns, menar Nicholson, att det var Hosea själv som först kom med en sådan tanke, och att det var från honom som andra grupper, kanske framför allt den deuteronomistiska rörelsen, fick tanken och sedan kom att utveckla den. En

<sup>190</sup> Nicholson, *God and His People*, 186-187

<sup>191</sup> Davies, *Hosea*, 196-197

<sup>192</sup> Wolff, *Hosea*, 137-138

<sup>193</sup> McKenzie, *Covenant*, 24

sådan möjlighet kan inte uteslutas, och för denna möjlighet talar det fantastiska bildspråk som Hosea använder. Att introducera tanken på ett ברית mellan JHWH och Israel kanske kom som ett alternativ till den äktenskapsmetafor som profeten använder, så att båda dessa metaforer används för att indikera en förbindelse mellan JHWH och Israel, som Israel bröt genom sin otro och sitt svek (notera att Hosea använder samma verb, בגד, i Hos. 5:7 och Hos. 6:7, i den förra versen används det för Israels svek som en otrogen hustru, i den senare för Israels svek då man bryter förbundet). Vad som skulle kunna tala emot tanken på att det var Hosea som introducerade ברית som ett uttryckssätt för förhållandet mellan JHWH och Israel är det sätt på vilket han använder termen. Den sakliga och nästan identiska användningen av ברית i Hos. 6:7 och Hos. 8:1 kan tyda på att han inte formulerade något nytt, utan snarare hänvisade till en tanke som redan fanns. Även om detta stämmer finns det, enligt Nicholson, inte några tungt vägande skäl för att tro att förbundstanken uppstod långt före Hoseas tid. Han ensam bland 700-tals profeterna verkar ha känt till den teologiska användningen av ordet ברית, och endast Ex. 24:3-8 kan, menar Nicholson, vara av predeuteronomiskt ursprung, även om den inte innehåller något som nödvändigtvis gör den äldre än Hosea.<sup>194</sup>

### *Diskussion*

Nicholson argumenterar övertygande för att Hos. 6:7 faktiskt handlar om förbundet mellan JHWH och Israel, till skillnad från Perlitt, som istället tolkar bibelversen som ett fördrag mellan Israel och en annan grupp eller nation. Perlitt menar att när ett fördrag ingicks svor man en ed i den egna gudens namn, och därför skulle ett brott mot ett fördrag med en annan nation eller grupp vara ett svek mot JHWH. Nicholson påpekar, emot detta argument, att Hosea fördömde alla andra fördrag än förbundet mellan JHWH och Israel, och det skulle därför vara långsökt att tro att Hosea refererar till något annat förbund i Hos. 6:7. Nicholson menar vidare att de överträdelser som listas i verserna som följer Hos. 6:7 knappast verkar relevanta för ett fördrag med en främmande makt, och Davies följer Nicholsons resonemang.

Nicholson gör en övertygande språklig genomgång, framför allt av uttrycken עבר ברית och ברית הפך. Han menar att עבר ברית används i Gamla testamentet just då det handlar om förbundet mellan JHWH och Israel, men när man talar om politiska fördrag med andra används istället הפך ברית. Eftersom Hos. 6:7 använder עבר ברית verkar det sannolikt att det är just förbundet mellan JHWH och Israel som Hosea avser här.

Perlitt anser Hos. 8:1 vara ett deuteronomistiskt tillägg, men varken Nicholson, Davies eller Wolff håller med om detta. Samma terminologi används i Hos. 8:1 som i Hos. 6:7 och det finns egentligen ingen anledning till varför Hos. 8:1 inte skulle kunna komma från profeten själv.

Jag följer Nicholsons resonemang, och hans förståelse av Hos. 6:7 och Hos. 8:1 visar på att tanken på ett förbund mellan JHWH och Israel var känt redan vid mitten av 700-talet f.v.t. Nicholson tar upp tanken att det faktiskt kan ha varit Hosea som först introducerade tanken på förhållandet mellan JHWH och Israel uttrycket i ett förbund, och att den deuteronomistiska

---

<sup>194</sup> Nicholson, *God and His People*, 187-188

rörelsen sedan plockade upp tanken och spred den vidare. Hosea använder äktenskapsmetaforik för förhållandet mellan JHWH och Israel och det är inte osannolikt att han som komplement till denna metaforik också skulle ha använt sig av förbundsbegreppet.

Assyriens makt var stor under 700-talet f.v.t. och fördragsförhållanden var välkända vid den här tiden. Hosea avser inte att framlägga förbundet mellan JHWH och Israel som ett fördrag, vilket vi har sett att andra texter, som dateras senare än Hosea, gör. Tanken att uttrycka JHWH:s förbund som ett polemiskt motdokument mot Assyrien finns alltså inte vid mitten av 700-talet, däremot finns tanken på förhållandet mellan JHWH och Israel uttryckt som ett förbund vid den här tiden. Att även Hosea använde ברית på detta sätt tyder på att förbundstanken mycket väl kan ha utvecklats från ett tidigt, nomadiskt, förbund till att bli mer och mer influerat av fördragsstrukturen, för att så småningom konstrueras som ett fördrag, i polemik mot Assyriens styre. Hosea utgör här ett led i förbundstankens utveckling.

### *Sammanfattning*

Nicholson lyfter fram två verser i Hosea som är viktiga då man diskuterar förbundstankens ursprung, nämligen Hos. 6:7 och Hos. 8:1. Det är Hos. 6:7 inte alldeles tydligt vilket förbund som avses och Hos. 8:1 anses ibland inte komma från Hosea själv utan anses vara ett deuteronomistiskt tillägg.

Nicholson argumenterar för att Hos. 6:7 handlar om förbundet mellan JHWH och Israel, medan Perlitt istället anser att det rör sig om ett fördrag mellan Israel och en annan grupp eller nation. De flesta forskare verkar hålla med Nicholson, och personligen anser jag att han har flera övertygande argument än Perlitt. Perlitt har vidare argumenterat för att Hos. 8:1 är ett senare tillägg, men inte många verkar hålla med honom. De flesta, inklusive jag själv, anser att denna vers kommer från profeten själv.

Slutsatsen här blir att JHWH:s förhållande med sitt folk uttryckt som ett förbund är känt vid tiden för Hosea, vid mitten av 700-talet f.v.t. och en intressant tanke från Nicholson är att det faktiskt skulle kunna vara Hosea som introducerar detta synsätt. Att det sedan togs upp och spreds vidare av den deuteronomistiska rörelsen råder det inga tvivel om.

## 2.4 Historisk kontext

Detta avsnitt kommer att fokusera på den historiska kontexten vid de tidsperioder i Israels historia som är relevanta för frågan om Sinaiförbundets ursprung. Olika forskare skiljer sig ganska radikalt åt vad gäller detta och dateringarna går vitt isär. Jag har valt att fokusera detta avsnitt på tre tidsperioder som jag menar är viktiga för att se hur Israel kan ha påverkats av närliggande områden, nämligen tiden för bosättningen i landet, tiden då Assyriens makt var som störst samt exilen.

### 2.4.1 Bosättning i landet

Hettiterna var enligt patriarkberättelserna i Genesis bofasta i Palestina innan Abraham kom dit. När Gud beskrev för Abraham det land han skulle ge till honom (Gen. 15:20) finns hettiterna redan där och när Sara dog levde Abraham bland hettiter som en främling. Flera århundraden senare, när hebréerna återvände från Egypten och erövrade landet, var hettiterna fortfarande en av flera lokala etniska grupper mot vilka israeliterna kämpade.<sup>195</sup> Hur mycket av detta som går att historiskt verifiera är självklart osäkert, men fastställt är att det hettitiska riket var en makt att räkna med fram till slutet av 1200-talet f.v.t., vilket kan ses som en möjlig datering för bosättningen i Kanaan.

I bibeltexterna placeras hettiterna ofta runt Hebron (Gen. 23:10; 25:9 etc.), vilket Bright påpekar är underligt, eftersom den hettitiska kontrollen aldrig nådde så långt söderut. Däremot, menar han, finns det indikationer på att det vid tiden för det hettitiska rikets fall rådde en omfattande omflyttning av folkgrupper från Mindre Asien och andra hettitiska länder, och flera av dessa folkgrupper begav sig söderut mot Syrien och Palestina. Detta skulle kunna förklara omnämmandet av hettiter både i patriarkberättelserna men även i de texter som fokuserar på erövringen av landet.<sup>196</sup>

McMahon noterar att det inte är alldeles klart vilka som avses med den grupp som brukar översättas med hettiter, och i sin genomgång av detta kommer han fram till att under tiden som Gamla testamentet omfattar finns det förmodligen två separata grupper som båda benämns hettiter.<sup>197</sup> En ytterligare diskussion kring detta är inte nödvändig i den här uppsatsen, där det främst handlar om att se ifall det fanns ett möjligt, eller troligt, kulturellt, politiskt och religiöst utbyte Israel och dess omvärld.

Eftersom det hettitiska riket föll så pass tidigt som omkring 1200 f.v.t. är det svårt att se en konkret koppling till ett etablerat Israel, och det är därför svårt att avgöra hur pass mycket kulturellt utbyte som kan ha skett mellan Israels folk och hettiterna. Vid den här tiden var Israel knappast en organiserad och fungerande nation, men det hindrar inte att man genom interaktion med andra folk, t.ex. hettiterna, fick inblick i deras statskick och, vilket blir viktigt här, sättet de slöt förbund på. Vi kan som sagt inte se ett tydligt och organiserat utbyte, men möjligheten till influenser från bl.a. hettiterna är fullt möjliga, kanske t.o.m. troliga.

---

<sup>195</sup> McMahon, "Hittites in the OT", 232

<sup>196</sup> Bright, *A History of Israel*, 117

<sup>197</sup> McMahon, "Hittites in the OT", 223

## 2.4.2 Under Assyriens makt

Den assyriska perioden i Israels historia inträffade från mitten av 800-talet till slutet av 600-talet f.v.t., och några viktiga hållpunkter under den här tiden är Nordrikets fall år 721 f.v.t. samt Josias styre i Juda, som har lämnat stora avtryck i historien (ca 641-610 f.v.t.).<sup>198</sup>

Under Israels kung Achav (ca 868-854 f.v.t.) kommer det första dokumenterade mötet mellan Israels och Assyriens härskare, ett möte som inte nämns i Gamla testamentets böcker. Den assyriske kungen Salmanassar III expanderade västerut och hamnade i strid med en koalition av stater vid Karkar på 850-talet f.v.t. En assyrisk inskription som berättar om detta omtalar seger för Assyrien, vilket man har betvivlat, eftersom Salmanassar III efter denna strid inte drar vidare västerut. Inskriptionen klargör att en av de huvudsakliga ledarna för koalitionen mot Assyrien var Achav av Israel. Under de senare åren av Achavs styre verkar Israel ha varit en tämligen stor maktfaktor inom området, som var allierad med arameerna i Damaskus i opposition mot Assyrien. De bibliska texterna har en annan synvinkel och framför allt i 1 Kung.20 berättas att Achav stred med arameerna. Här sägs dock kungen av Damaskus vara Ben-Hadad, medan assyriska texter omtalar att kungen av Damaskus istället var Hadadeser. De bibliska texterna utmålar Israel och Damaskus som fiender, inte allierade, och de ser den israelitiska militären som svag, inte stark. Av detta drar Kelle och Strawn slutsatsen att det bibliska materialet kan berätta om händelser som har inträffat senare men som via redaktörer, av misstag, har kommit att förknippas med Achav när man senare har sammanställt kungarnas historia.<sup>199</sup>

Den assyriska makten hade avtagit under tiden fram till 745 f.v.t. då Tiglat-Pileser intog Assyriens tron. Han inledde genast en serie kampanjer som var utformade för att återetablera assyrisk kontroll i riket. Detta orsakade inte bara en instabilitet mellan stater i väst utan också en konflikt mellan Assyrien och Egypten, och under den här tiden fastnade Israel och Juda i en malström av stridande krafter från Assyrien, Egypten och Damaskus. Omkring år 734 f.v.t. övertog Pekach tronen i Israel, förmodligen med stöd från Damaskus kung Reson. Detta säkrade Israel en plats bland de revolterande stater som motarbetade Assyrien och man ville även alliera sig med Judas kung Achas. Achas tvekade, varpå Israel och Damaskus anföll Jerusalem, vilket i sin tur fick Achas att söka hjälp hos den dåvarande assyriske kungen, Tiglat-Pileser III. Denne kom att belägra Damaskus, som sedan blev en assyrisk provins. Även Israel, där Pekach hade avsatts och ersatts av Hosea, blev en assyrisk vasall. Hosea kom så småningom att bryta med Assyrien, vilket i en förlängning förorsakade en belägring, och år 722 f.v.t. föll Israels huvudstad Samaria.<sup>200</sup>

Under de turbulenta år som ledde fram till Nordrikets fall kom Hiskia till tronen i Juda (2 Kung. 18:1), men det verkar inte som om Juda blev inblandat i de i anti-assyriska revolter som förekom vid den här tiden. När Assyrien nådde sin makttopp mot slutet av 700-talet f.v.t. verkar Hiskia och Juda ha tagit rollen som den trogne och lojale vasallen till Assyriens kung Sargon. Efter

---

<sup>198</sup> Kelle och Strawn, "Assyrian Period", 458

<sup>199</sup> Kelle och Strawn, "Assyrian Period", 460

<sup>200</sup> Kelle och Strawn, "Assyrian Period", 467-468

Nordrikets fall kunde Juda expandera inom det assyriska systemet och åren 720-714 f.v.t. kan sägas utgöra höjden av Judas makt, då de skördade frukten av att vara vasall till ett mycket mäktigt Assyrien.<sup>201</sup>

Sargon II som hade etablerat Assyriens makt, dog 705 f.v.t. och uppror utbröt i hela riket. Den nye assyriske kungen Sanherib kämpade för att trycka ner revolterna och vid den här tiden bytte Hiskia sida, han blev upprorsmakare och ledare för en revolt, och genomgick en rad militära och politiska förberedelser för att vara redo för Assyriens reaktion. Sanheribs belägring av Jerusalem år 701 f.v.t. är mycket väldokumenterad, men vad som blev det slutliga utfallet för Jerusalem är osäkert. Av någon anledning drog sig Sanherib tillbaka utan att ha intagit Jerusalem och han lät Hiskia sitta kvar på tronen. Det finns dock indikationer på att Hiskia underkastade sig och betalade tribut till Assyrien.<sup>202</sup>

Manasse regerade i Juda omkring 698-644 f.v.t. och han beskrivs som den onde monarken, till skillnad från de goda kungarna Hiskia och Josia. Manasse kom till tronen efter Sanheribs belägring och han tog över ett besegrat Juda. Under Manasses tid nådde det assyriska riket höjdpunkten av sin makt och i assyriska texter nämns han som en lojal och samarbetsvillig vasall.<sup>203</sup>

När Josia kom till makten i Juda omkring 641 f.v.t. hade Assyrien gått in i en nedåtgående spiral, som de inte skulle hämta sig ifrån. Under mitten av 620-talet förklarade sig Babylonien fria från Assyrien och även Egypten avancerade under den här tiden. Det är Josia som finner lagboken i templet (2 Kung. 22), och de flesta forskare är överens om att denna lagbok utgör någon form av Deuteronomium. Många anser att Josias regeringstid var Juda rikes stormaktstid, då man eftersom Assyriens makt dalade kunde tillägna sig områden som tidigare tillhört Nordriket.<sup>204</sup>

Åren 610-609 f.v.t. utgjorde slutet för Josias styre och för Assyriens vitalitet. Efter 609 f.v.t. skulle Assyrien inte mer spela en stor roll i det antika Främre Orientens politik. Scenen övertogs istället av Babylonien och Egypten.<sup>205</sup>

### 2.4.3 Babylonien och exilen

Efter Assyriens fall skiftade maktbalansen över till Babylonien. Den dåvarande kronprinsen Nebukadnessar segrade mot Egypten 605 f.v.t., men förlorade ett annat slag mot dem år 601 f.v.t. Detta försvagade Babyloniens makt och tillät mindre stater, som t.ex. Juda, att göra uppror mot Nebukadnessar. Denne slog dog tillbaka och hans första belägring av Jerusalem dateras till 598/597 f.v.t. Den dåvarande kungen i Juda, Jojakin, kapitulerade till babylonierna utan strid

---

<sup>201</sup> Kelle och Strawn, "Assyrian Period", 469-470

<sup>202</sup> Kelle och Strawn, "Assyrian Period", 471-473

<sup>203</sup> Kelle och Strawn, "Assyrian Period", 473-474

<sup>204</sup> Kelle och Strawn, "Assyrian Period", 474-475

<sup>205</sup> Kelle och Strawn, "Assyrian Period", 476

för att undvika Jerusalems totala förstörelse. Han fördes i exil tillsammans med medlemmar av den kungliga familjen och en stor del av Judarikets elit. Nebukadnessar tillsatte Jojakins farbror, Sidkia, som ny kung. Egypten försökte återta en del av sin förlorade kontroll i området och Sikia samlade en koalition av angränsande stater under sitt beskydd. Öppen revolt bröt dock ut 589-588 f.v.t.<sup>206</sup>

Den andra belägringen av Jerusalem är mest känd genom 2 Kung. 25. Belägringen varade under ett eller två år (588 till 587 eller 586 f.v.t., året för Jerusalems erövring är osäkert) och resulterade i en andra deportation av Judas befolkning. Den plundring av templet som påbörjats under den första belägringen fullbordades nu. Efter Jerusalems erövring flydde kung Sidkia, men tillfångatogs och fördes som fånge till Babylonien. Jerusalem var till stor del, men inte fullständigt, förstört, uppenbarligen var avsikten att eliminera den som huvudstad i Juda. Judas monarki var avskaffad och dess främsta representanter var i exil. Nebukadnessar installerade en ny administration med en ny huvudstad och satte Gedalja som regent. Mycket lite nämns om honom, men han ska ha mördats före den tredje deportationen, 582-581 f.v.t.<sup>207</sup>

Nebukadnessars efterträdare kunde inte motstå det tryck som kom från mederna och perserna, och år 539 f.v.t. satte den persiske härskaren Kyros stopp för det babyloniska riket och sände den siste babyloniske kungen i exil. Trots att den babyloniska perioden i Israels historia var kort, lämnade den ett outplånligt intryck på Israels historia.<sup>208</sup>

Exilen hade stor betydelse för det antika Israels kultur. I Babylonien blev arameiska det huvudsakliga språket för diasporan. Detta alfabet anpassades till det hebreiska och kom att bli det hebreiska skriftspråk vi nu känner till. Landsflyktingarna övergav den gamla hebreiska kalendern till förmån för den babyloniska. Den deuteronomistiska tolkningen av judisk historia fick sin form under exilen och det prästerliga skiktet av Pentateuken växte också fram i diasporans miljö.<sup>209</sup>

#### 2.4.4 Diskussion

Det är svårt att utröna konkreta kontakter mellan det som kom att bli Israel och det hettitiska riket, eftersom det hettitiska riket redan hade gått under då Israel hade blivit en etablerad nation. De folkomflyttningar som skedde i området, framför allt i anslutning till det hettitiska rikets fall, gör ändå ett utbyte mellan Israel och hettiterna möjligt.

Att förbundstexterna, framför allt i Exodus, skulle vara direkt influerade av och spegla det hettitiska fördragsmönstret finner jag ganska osannolikt. Mendenhall gör kopplingen, följd av Meyers, och även om man kan se drag av den hettitiska fördragsstrukturen i Exodustexterna är det inte troligt att texterna i Exodus vilar på en hettitisk förlaga. Man kan se vissa historiska delar i Ex. 19-24, en slags ingress i Ex. 20:1a är inte orimlig och här förekommer långa och

---

<sup>206</sup> Beaulieu, "Babylonian Period", 481-482

<sup>207</sup> Beaulieu, "Babylonian Period", 482-483

<sup>208</sup> Beaulieu, "Babylonian Period", 478

<sup>209</sup> Beaulieu, "Babylonian Period", 485



detaljerade stipulationer, både i dekalogen och i förbundsoken. Men mycket från fördragsstrukturen saknas ändå i texterna. Vi saknar t.ex. den utvecklade historiska prologen i Ex. 19-24, vi ser inga välsignelser och förbannelser som skulle utgöra konsekvenserna av förbundet. Inte heller finns föreskrifter för förvaring och uppläsning av dokumentet, eller en ed som svors för att fördraget skulle träda i kraft. Det finns alltså inte tillräckliga textbelägg för en tydlig koppling mellan texterna, och inte heller den historiska kontexten talar för den typen av kulturellt och politiskt utbyte som skulle krävas för detta. Men man kan inte heller bortse ifrån att det faktiskt finns tydliga likheter mellan vissa delar i den hettitiska fördragsstrukturen och förbundstexterna i Gamla testamentet.

Som har nämnts tidigare i undersökningen kan man se spår av en tidigare fördragstradition som har sin utgångspunkt i nomadkulturen, där fokus ligger på ritual och offer, snarare än löfte och ed, vilket var typiskt för fördragsstrukturen. Det skulle vara rimligt att anta att vi i de gammaltestamentliga förbundstexterna ser en utveckling från en tidig nomadisk förbundstradition som så småningom kom att bli alltmer influerad av den fördragsstruktur som genomsyrade det antika Främre Orienten. Förbundstexterna i Exodus verkar utgöra ett mellanstadium, där vi ser delar av den äldre fördragstraditionen, som t.ex. riterna i Ex. 24:3-8 och måltiden i Ex. 24:9-11, kombinerad med ett inflytande från den hettitiska fördragsstrukturen.

Under Assyriens stormaktstid i området är det politiska och kulturella utbytet med Israel betydligt större. Såväl Nordriket Israel som Sydriket Juda var under olika perioder assyriska vasaller och de hade en realistisk erfarenhet av vad den politiska fördragstraditionen ville säga. Att det är under den här tiden som utvecklingen av förbundstanken, från det tidiga nomadiska förbundet, via ett visst inflytande från hettitiska statsfördrag, kom att nå sin fullbordan är fullt rimligt. Hoseas användning av ברית vid mitten av 700-talet utgör då ett led i förbundstankens utveckling.

Ur denna tid växte den deuteronomistiska rörelsen fram och det är ingen tillfällighet att det är genom denna rörelse som förbundstanken kom att utvecklas och spridas vidare. Förbundstanken har nått sin fulla utveckling och när deuteronomisterna försöker förklara den katastrof som har drabbat Israels folk i och med Nordrikets fall 721 f.v.t. och Jerusalems förstörelse 586 f.v.t. med den därpå följande exilen är det fullt naturligt att förbundet blir deras redskap.

## 3 SYNTES

### 3.1 Fördjupad diskussion

Efter att i uppsatsens analysdel ha gjort en kritisk forskningsöversikt i samspråk med bibeltexterna är det nu dags att sammanställa detta i en fördjupad diskussion, som är tänkt att ligga till grund för uppsatsens resultat och slutsatser i kommande kapitel.

Av de fem bibeltexter som tagits upp i uppsatsen är verserna ur Hosea, Hos. 6:7 och Hos. 8:1, de som kan dateras tidigast och med största säkerhet. Perlitts argument för att Hos. 8:1 är ett deuteronomistiskt tillägg är ganska tunna, medan Nicholson, som menar att både Hos. 6:7 och Hos. 8:1 handlar om förbundet mellan JHWH och Israel och kommer från profeten själv, är mera övertygande. Framför allt hans genomgång av uttrycken עבר ברית och הפר ברית, då det gäller brott mot ett förbund, talar tydligt för att det förbund som nämns i Hos. 6:7 är just förbundet mellan JHWH och Israel och inte, som Perlitt menar, ett fördrag mellan Israel och en annan nation eller folkgrupp. I Gamla testamentet används עבר ברית alltid för att beteckna en överträdelse mot JHWH:s förbund, medan הפר ברית alltid används om fördrag med andra, och det verkar, som Nicholson påpekar, knappast sannolikt att Hos. 6:7 skulle vara det enda stället i Gamla testamentet där man använder uttrycken på motsatt sätt. Även andra argument, som det att Hos. 6:7 hänger samman med tidigare verser som använder ord som הסד och ידע, vilka känns igen från förbundstraditionen, stärker uppfattningen att Hos. 6:7 verkligen handlar om förbundet mellan JHWH och Israel. Att Hos. 8:1 handlar om detta förbund är uppenbart i och med parallellen mellan בריתי och תורתי, och här används samma terminologi (עבר ברית) som i Hos. 6:7. Detta talar för att även Hos. 8:1 är äkta och knappast ett senare tillägg. Vi kan alltså konstatera att förhållandet mellan JHWH och Israel uttryckt som förbund finns vid mitten av 700-talet f.v.t., men dess knapphändiga förekomst vid den här tiden tyder på att förbundstanken här ännu inte hade etablerats och förankrats.

Ex. 19-24; 34 är mycket omdiskuterade texter och någon tydlig datering, som i texterna ur Hosea, är knappast möjlig att göra. Vad gäller Exodustexterna har uppsatsen både behandlat frågan om datering och sett till litterära jämförelser med utombibliska, framför allt hettitiska, fördragstexter. Mendenhall gjorde den första kopplingen mellan dessa texter, och han åtföljs av Mayers. Båda menar att Ex. 19-24 har baserats på den hettitiska fördragsstrukturen, och de ser i bibeltexten typiska fördragselement, som en *ingress*, som identifierar initiativtagaren till förbundet, en *historisk prolog*, som fastställer relationen mellan den överordnade och den underordnade parten, och en lång lista med *förbundsvillkor* eller *stipulationer*. Dessa likheter noteras även av McCarthy, som gör en noggrann genomgång av texten. Han kommer istället fram till att dessa likheter endast är ytliga och att det vi ser i Ex. 19-24 *inte* härstammar från fördragsstrukturen. Här ser man istället rester av en gammal förbundstanke, som går tillbaka till nomadkulturen där ritual och offer betonas, istället för löfte och ed, vilket var vanligt för fördragsstrukturen.

McCarthy ser en utveckling av förbundstanken, vilket jag finner intressant. Det känns rimligt att man redan tidigt skulle kunna se relationen mellan Israels folk och JHWH som ett förbund, som då var grundat i nomadlivet snarare än i den politiska sfären där de internationella fördragen hörde hemma. En successiv utveckling mot en mera etablerad förbundsstruktur verkar i så fall sannolik, och det finns tecken på att denna utveckling nådde sin fullbordning i Deuteronomium.

Nicholson och Perlitt studerar inte den litterära strukturen i texterna, utan söker istället efter spår av gamla förbundstraditioner. Perlitt ser mest deuteronomistiska, och ibland också prästerliga och profetiska, drag i Ex. 19-24 och även Nicholson daterar det mesta av materialet sent, även om han ser en gammal kärna i Ex. 24:3-8. Texterna i Ex. 19-24 utgör alltså en blandning av äldre material och senare tillägg. Det råder ingen tvekan om att texterna har genomgått en utveckling och har bearbetats och redigerats i flera stadier och det är därför inte heller osannolikt att även förbundstanken har utvecklats successivt. Den övergripande strukturen i Ex. 19-24 har drag av fördragsstrukturen, där vi kan se ett historiskt material, stipulationer och riter för att bekräfta förbundet, vilket har påpekats av Mendenhall och Meyers. De anser att bibeltexterna är grundade på fördragsstrukturen men medger trots det att viktiga fördragsmoment saknas i bibeltexterna, som t.ex. vittnen till förbundet, föreskrifter om förvaring och uppläsning samt välsignelser och förbannelser. Dessa skillnader på detaljnivå men likheter vad gäller den övergripande strukturen stöder tanken på en utveckling av förbundet. Som vi har sett i kapitlet "Historisk kontext" är det inte orimligt att tänka sig att Israel vid tiden för bosättningen i landet hade ett visst kulturellt, politiskt och religiöst utbyte med andra folk i regionen, och man kan där ha fått ta del av den hettitiska fördragsstrukturen, som dock inte kom att användas fullt ut eftersom Israel som folk och nation inte ännu var fast etablerade. Förbundstanken har sedan kommit att utvecklas och vid tiden för Deuteronomium syns en tydlig påverkan från de assyriska vasallfördragen.

Vissa forskare har noterat ett narrativt ramverk i Ex. 19-24 som utgörs av Ex. 19:3-8; 20:22-23; 24:3-8, men dateringen av dessa texter går isär, alltifrån en predeuteronomisk datering till tiden för Hiskias reform från Philips till en deuteronomistisk författare från Nicholson. Vårt att notera är att i frågan om datering har Nicholson ändrat sig. I artikeln "The Decalogue as the Direct Address of God" från 1977 anser han Ex. 20:22-23 vara av deuteronomistiskt ursprung och eftersom han följer andra forskare i frågan om det narrativa ramverket som har kommit från samma författare, innebär det att han även anser Ex. 19:3-8 samt Ex. 24:3-8 komma från deuteronomisterna. I boken *God and His People* från 1986 anser han att Ex. 19:3-8 är ett sent exiliskt eller tidigt postexiliskt avsnitt, men att Ex. 24:3-8 är en äldre predeuteronomisk text, som han dock inte vill datera mer precist än så.

Levin arbetar inte på samma sätt som andra forskare jag har tagit upp i uppsatsen och det har därför stundtals blivit lite svårt att inkludera hans åsikter. Hans artikel handlar om förbunds-teologins ursprung, och han ser därför inte till enskilda texters datering eller litterära struktur på samma sätt som andra forskare har gjort. Levin talar om en "religio-historical change", en religionshistorisk vändpunkt, som jag har förstått utgör tidpunkten då man i Israels historia

började projicera sin samtid tillbaka i historien, för att ge vissa tankar eller teologiska ståndpunkter mer auktoritet. Till denna vändpunkt hör också förbundet och Levin menar, till skillnad från många andra, att den inträffade först efter monarkins slut i Israel, d.v.s. på 500–400-talet f.v.t. I fallet med förbundet menar han att det är först när Israels folk inte har någon kung som de kan gå in som förbundspartner i ett förbund med JHWH, tidigare har det varit kungen som har ingått förbund eller fördrag och haft en förmedlande roll.

Det är inte alla forskare som väljer att ta upp Ex. 34 i frågan om Sinaiförbundet, men bland de som gör det går åsikterna vitt isär. Vissa daterar texten mycket tidigt och menar att den innehåller den tidigaste texten vi har om Sinaiförbundet, d.v.s. att det är den, snarare än berättelsen i Ex. 19-24, som är den ursprungliga förbundsberättelsen. Andra daterar den betydligt senare och anser att texten har lagts till i Exodusberättelsen vid ett senare tillfälle. Jag finner en sen datering, förmodligen någon gång på 600-talet f.v.t., mest trolig, vilket gör att Ex. 34 i min uppsats utgör ett stöd för att förbundstanken var etablerad bland Israels folk under 600-talet f.v.t.

Deuteronomium är med största sannolikhet influerad av utombibliska, assyriska, förbundstexter. Texterna uppvisar stora likheter med varandra, inte minst vad gäller den övergripande litterära strukturen. Deuteronomium har en historisk prolog, lagar och stipulationer, samt välsignelser och förbannelser, vilket känns igen från fördragsstrukturen. Även vad gäller detaljer och språkbruk finner vi likheter, där kanske framför allt Deut. 28 överensstämmer på ett slående sätt med Assarhaddons vasallfördrag (se *Tabell 1* ovan, s. 27). McCarthy, som menar att *Urdeuteronomium* utgörs av Deut. 4:44–28 (vilket dock inte alla är överens om), daterar den till tiden mellan Samarias fall och Josias styre, d.v.s. förmodligen någon gång under första halvan av 600-talet f.v.t., vilket är fullt rimligt, och hans tanke att förbundstankens utveckling når sin fullbordan i Deuteronomium stöds av att texten i så hög grad följer den utombibliska fördragsstrukturen.

Jos. 24 är en central text vad gäller att nå en datering av förbundstanken. Perlitts argument för en datering av texten till tiden för Manasses styre är mycket övertygande och gör att tillkomsten för Jos. 24 och Deuteronomium i princip sammanfaller. Texten i Jos. 24 uppvisar inte den tydliga fördragsstruktur vi ser i Deuteronomium, men som Mendenhall har påpekat kan vi ändå se vissa fördragselement i Josuaten. Vi har ett historiskt material i texten, och vittnen till förbundet omnämns. Likaså kan uppmaningen att dyrka JHWH ensam ses som en förbundsstipulation, den viktigaste av dem alla – ”Du skall inte ha andra gudar vid sidan av mig.” (Ex. 20:3; Deut. 5:7) – även om man i fördragstexterna ser mera utvecklade stipulationsavsnitt. Det historiska materialet i både Jos. 24 och Deuteronomium kan utgöra ett problem då man i och med dateringen ser texterna som baserade på den assyriska fördragsstrukturen. Dessa fördragstexter har inte någon historisk prolog, men jag ser inte några svårigheter med att förklara ett sådant material i de bibliska texterna. Dels kan man ha influerats av andra texter, den historiska prologen var t.ex. mycket viktig i de hettitiska fördragstexterna, och dels bör Israels egen historia vid den här tiden ha varit väldigt viktig för Israels folk. Man står under assyriskt styre och genom att se till sin egen historia bevarar man den egna religionen och JHWH-tron. Det är inte

långsökt att tänka att ett historiskt material har infogats både i Deuteronomium och i Jos. 24, trots att en motsvarighet inte finns i de assyriska fördragstexterna.

Nicholson invänder mot att man skulle använda det utombibliska fördraget, vilket skulle kunna representera ett förtryckande förhållande, som en analogi till förhållandet mellan JHWH och Israel. Jag menar istället att användningen av en sådan analogi är en teologisk poäng, vilket gör att förbundet mellan JHWH och Israel, uttryckt som ett fördrag, blir ett polemiskt motdokument mot Assyrien. Istället för att tvingas in i ett fördrag med Assyrien vill Israel själva ingå ett förbund med JHWH och tjäna honom. Denna tanke är framträdande i Jos. 24, där folket väljer att tjäna JHWH, inte andra gudar (Jos. 24:19-24).

Polemiken i Deuteronomium blir mycket tydlig då man använder sig av samma form och struktur som fanns i de utombibliska fördragen, och även i Jos. 24 syns denna polemik. Under Manasses styre är Juda en assyrisk vasall och Nordriket har redan fallit. Valet mellan JHWH och andra gudar är här oerhört viktigt: väljer Israels folk rätt får de stanna i förbundet och fortsätta vara Israels egendomsfolk, men väljer de fel löper de risken att falla till Assyrien, som Nordriket har gjort. Det starka uttrycket i Jos. 24:19 ("Ni förmår inte tjäna Herren ...") skulle kunna ses som riktat emot Nordriket, de kunde inte tjäna Herren och därför föll de till Assyrien.

När Israels folk får välja JHWH eller andra gudar i Jos. 24 noterar Levin likheten med hur man väljer kung, och han menar att detta kommer från tiden efter monarkins slut, som projiceras tillbaka till tiden för erövringen av landet. Om Israels folk inte har någon kung, väljer de istället att låta JHWH bli deras kung. Det är först i och med detta de kan ingå i ett förbund som förbundspartner till JHWH, när de inte har någon kung som skall ta den förmedlande rollen i förbundet. Om Levin har rätt i detta flyttas dateringen för hela förbundstanken fram till 500–400-talet f.v.t. Efter endast en kortfattad genomgång av Levins artikel är det svårt att bilda sig en uppfattning, men i nuläget är jag inte övertygad om hans sena datering. Förlägger man istället Jos. 24 till tiden för Manasses styre, som Perlitt gör, kan man se inte bara en polemik mot härskarmakten Assyrien utan också en polemik mot den egna kungen. Manasse styrde i Juda mellan Hiskia och Josia och han anses i bibeltexterna inte vara en bra kung, han gjorde vad som var ont i Herrens ögon. Detta är självklart det deuteronomistiska historieverkets syn, vilket har sin egen teologiska agenda, men även bortsett från den finns uppgifter om att Manasse var en trogen och lojal assyrisk vasall, vilket torde tyda på att han kanske inte var så omtyckt bland det egna folket. I så fall kan detta att välja JHWH, underförstått kanske också som kung, vara riktat mot Manasse som en dålig kung i Juda.

Att se förhållandet mellan JHWH och Israel som ett förbund kan alltså ha varit en gammal tanke, och man kan se spår av en äldre förbundstradition i Exodustexterna, där det finns ett fokus på offer och ritual. I och med att Israel etablerades allt mer blev influenserna från andra folk allt större och man kan se drag från den politiska fördragsstrukturen i texterna. Hosea nämner kort förbundet mellan JHWH och Israel på 700-talet f.v.t. och förbundstankens utveckling verkar ha nått sin fullbordan under 600-talet f.v.t. Här har förbundet, vilket syns allra tydligast i Deuteronomium och i Jos. 24, kommit att likställas med ett fördrag mellan JHWH och Israel. Polemiken mot det assyriska riket blir tydligt då framför allt Deuteronomium använder sig av

samma form och struktur som de assyriska fördragstexterna. Även i Jos. 24 kan vi se tecken på en sådan struktur och alltså en sådan polemik. Följer man Levins tanke att det i Jos. 24 ser ut som att folket väljer JHWH till kung, kan man där också se en polemik mot den egna kungen, Manasse. När exilen är ett faktum kan den deuteronomistiska rörelsen konstatera att Israels folk nog ändå valde fel, och detta felaktiga val kom sedan att utgöra en deuteronomistisk förklaringsmodell till varför Israels folk har drabbats.

## 3.2 Slutsatser

Syftet med uppsatsen var att utvärdera och syntetisera de stora forskningspositioner som har etablerats vad gäller Sinaiförbundets ursprung, för att nå ett rimligt grundat svar på varifrån den etablerade förbundstanken kan ha kommit och när vi kan se denna tanke förankrad i bibeltexterna. Jag har också försökt se till vilken funktion den etablerade förbundstanken kan ha haft för Israels folk.

*Varifrån kan den etablerade förbundstanken ha kommit?*

Med utgångspunkt i den granskning och syntetisering av de tongivande forskningspositionerna som har gjorts i den här uppsatsen har jag funnit tydliga likheter vad gäller litterär struktur mellan framför allt Deuteronomium och assyriska fördragstexter från 800–600-talet f.v.t. En vanlig uppfattning är att Deuteronomiums kärna, *Urdeuteronomium*, (oavsett hur man avgränsar denna) bör ha tillkommit någon gång under 600-talet f.v.t., och det är då rimligt att man kan ha använt de assyriska fördragstexterna som förlagor. Det råder ingen tvekan om att man i Israel och Juda kände till den assyriska fördragsstrukturen då man själva var assyriska vasaller. Vissa forskare, som Mendenhall och Meyers, ser istället en koppling mellan förbundstexterna i Exodus och hettitiska vasallfördrag, och även om man inte kan bortse ifrån vissa likheter dem emellan, räcker inte dessa likheter för att indikera en direkt influens. Den etablerade förbundstanken, där vi tydligt ser JHWH som den överordnade och Israel som den underordnade parten finns i Deuteronomium, och Deuteronomium har ofrånkomligen influerats av de assyriska vasallfördragen och strukturen på deras fördragstexter.

*När kan vi se denna tanke förankrad i bibeltexterna?*

Liksom påpekats ovan syns den etablerade förbundstanken tydligt i Deuteronomium, vars ursprungliga kärna bör ha tillkommit under 600-talet f.v.t. Även andra texter som talar om förbundet mellan JHWH och Israel har rimligtvis kunnat dateras till 600-talet f.v.t., t.ex. Ex. 34 och Jos. 24, vilket stöder en sådan datering. Framför allt McCarthy har sett en utveckling av förbundstanken, från en tidig förbundsidé, influerad av nomadkulturen med fokus på ritual och offer, till den tydligt etablerade och fördragsinspirerade förbundstanke vi ser i Deuteronomium, men frågan i denna uppsats gäller just den etablerade förbundstanken, som jag anser vara förankrad i bibeltexterna under 600-talet f.v.t. Hosea nämner förbundet mellan JHWH och Israel vid två tillfällen, och då hamnar vi på 700-talet f.v.t., men eftersom förbundsbegreppet inte är

mer förankrat i Hoseatexten tror jag detta snarare utgör en del i den utveckling som McCarthy talar om, än är en indikation på att förbundstanken skulle vara klart etablerad hos Hosea.

*Hur kan man uppfatta och beskriva den etablerade förbundstankens funktion vid tiden för dess tillkomst?*

Ovan har konstaterats att förbundstanken är tydligt influerad från de assyriska fördragstexterna och att den finns förankrad i bibeltexterna under 600-talet f.v.t. Min åsikt är att förbundet här har fastställts som ett motdokument mot det assyriska styret, där man medvetet väljer att använda en form och struktur lik den som de assyriska fördragen har, men att Israel här tydligt väljer, själva, att ingå ett förbund med sin Gud, som har utvalt dem till sitt egendomsfolk. Israels folk vill inte vara Assyriens vasaller, men de är gärna den underordnade parten i en ett förbund med JHWH, han allena är Israels Herre.

### 3.3 Sammanfattning

Uppsatsens syfte är att nå ett rimligt grundat svar på när vi kan se den etablerade förbundstanken förankrad i bibeltexterna och var den kan ha kommit ifrån, med utgångspunkt i en utvärdering och syntetisering av de stora forskningspositioner som har etablerats vad gäller Sinaiförbundets ursprung. Jag har också försökt se till vilken funktion denna förbundstanke kan ha haft för Israels folk.

Vid mitten av förra århundradet gjordes de första försöken att koppla samman gammaltestamentliga förbundstexter, framför allt Ex. 19-24, med utombibliska fördragstexter. Analysdelen av min uppsats inleds därför med en genomgång av hettitiska och assyriska fördrag, för att systematisera den litterära struktur som var utmärkande för dessa politiska fördrag. Mot bakgrund av detta görs sedan en kritisk granskning, utvärdering och syntetisering av de stora forskningspositionerna inom området, där jag med utgångspunkt i forskningen närmar mig bibeltexterna. Mitt urval av bibeltexter och exegetiska metoder grundar sig på de forskare jag valt att ta upp i uppsatsen, och de bibeltexter som behandlas här är Deuteronomium, Ex. 19-24; 34, Jos. 24 samt Hos. 6:7; 8:1. Med utgångspunkt i forskningen och dessa texters form, struktur, innehåll och datering har jag nått ett svar på mina frågor om varifrån förbundstanken kan ha kommit och när vi kan se den etablerad i bibeltexterna. Bland de allra viktigaste forskare som tas upp i uppsatsen kan nämnas G. E. Mendenhall, D. J. McCarthy, L. Perlitt, M. Weinfeld och E. W. Nicholson. Förutom dessa används även annan litteratur, bl.a. i form av artiklar och kommentarlitteratur.

Exodustexterna är komplicerade, då man kan se flera redaktionella textlager och det är svårt att fastställa en rimlig datering. Att texterna omtalar ett förbund mellan JHWH och Israel är tämmligen klart, men hur man vidare ska förstå texterna råder det delade meningar om. Mendenhall ser Ex. 19-24 som en etablerad förbundsstruktur, baserad på de hettitiska fördragstexterna, och även om jag anser det är att gå för långt, kan man inte bortse ifrån att det finns vissa hettitiska

fördragsselement i Exodustexterna, som t.ex. en ingress, ett historiskt material, förbundsstipulationer och riter för att bekräfta förbundet. Ex. 34 handlar om förbundsförnyelsen efter att Israels folk har syndat och dyrkat guldkalven (Ex. 32). En kortare genomgång av texten leder fram till en trolig datering på 600-talet f.v.t., då JHWH:s förbund med Israel uppenbarligen var känt.

De två bibelverser i Hosea som tas upp i uppsatsen, Hos. 6:7 och Hos. 8:1, är omdiskuterade. Det råder viss osäkerhet ifall förbundet som nämns i Hos. 6:7 verkligen är JHWH:s förbund med Israel, men Nicholson argumenterar övertygande för detta, både genom att göra en detalj-analys av versen men också genom att studera dess närmkontext. Hos. 8:1 handlar onekligen om förbundet mellan JHWH och Israel, men här har förts fram argument för att versen är ett senare deuteronomistiskt tillägg, argument jag dock inte finner värst trovärdiga. Förbundet mellan JHWH och Israel var alltså känt under Hoseas tid, på 700-talet f.v.t., men eftersom det inte omnämns mer än vid dessa två tillfällen och då ganska så flyktigt, är nog inte tanken fullt utvecklade och förankrad ännu.

Deuteronomiums ursprungliga kärna, *Urdeuteronomium* (det råder mycket delade meningar om vad som verkligen utgjorde *Urdeuteronomium*, men en sådan fråga är alltför stor för att rymmas inom den här uppsatsen), dateras till tidsperioden mellan Samarias fall (721 f.v.t.) och Josias styre (ca 640-609 f.v.t.). Det är troligt att även Jos. 24 tillkom ungefär samtida med Deuteronomium, enligt Perlitt under Manasses styre på 600-talet f.v.t. I Deuteronomium syns en tydlig fördragsstruktur, grundad på de assyriska texterna, med en historisk prolog, stipulationer samt välsignelser och förbannelser. Genom att använda samma form och struktur som fanns i de assyriska fördragen har man här skapat en tydlig polemik mot Assyrien, där Israel istället frivilligt ingår i ett förbund med JHWH. Polemiken syns även i Jos. 24, där folket uppmanas välja mellan JHWH och andra gudar. Valet är verkligt vid textens tillkomst, Nordriket har fallit och Sydriket är en assyrisk vasall. Väljer man JHWH får man stanna i förbundet, men väljer man fel kommer man att falla, precis som Nordriket har gjort. Det skarpa uttalandet i Jos. 24:19, att folket inte förmår tjäna Herren, kan peka just på Nordriket: de kunde inte tjäna Herren och därför föll de till Assyrien.

Den etablerade förbundstanken syns alltså i bibeltexterna under 600-talet f.v.t. och dess analogi med de assyriska fördragstexterna tyder på ett starkt inflytande från just Assyrien. Förbundet har här uppkommit som ett polemiskt motdokument mot Assyrien, i en tid av kris för Israels folk då det var oerhört viktigt att värna om, och bibehålla, den egna JHWH-tron, som hotades av Assyriens makt.

### 3.4 Utblick för vidare forskning

I uppsatsens inledande ord skrev jag följande:

Denna uppsats är ett första steg. Den är tänkt att utgöra en väg in i, och ett sätt att närma sig, ett mycket stort forskningsområde. Förbundet mellan JHWH och Israels folk är något som har studerats och kontemplerats av människor under mycket lång



tid och för att en undersökning kring Sinaiförbundets ursprung ska kunna genomföras inom ramen för en uppsats krävs att man hittar en väg in i detta stora område.

Det första steget är nu avslutat. Jag har funnit en väg in i detta stora, omfattande och fascinerande forskningsområde och därmed öppnat upp för undersökningens andra steg. I det första steget har jag kritiskt granskat, utvärderat och syntetiserat de stora forskningspositionerna i frågan om Sinaiförbundets ursprung i samspråk med bibeltexterna och jag har nått ett tentativt svar på varifrån den etablerade förbundstanken kan ha kommit, när vi kan se den förankrad i bibeltexterna och vilken funktion den kan ha haft för Israels folk vid tiden för sin tillkomst.

I nästa steg väntar ett arbete betydligt närmare bibeltexten. Inom ramen för den här uppsatsens syfte har det inte varit nödvändigt att skriva fram en egen exegetisk textanalys, men en sådan textanalys ska komma i det andra steget. Där kommer jag att i högre grad frigöra mig från de forskare som har fått vägleda mig under det här arbetets gång, för att kunna göra ett eget textarbete. Den egna textanalysen kommer att ta sin utgångspunkt i det första steg som den här uppsatsen utgör, för att gå vidare med ett arbete som i högre grad belyser bibeltexten.

## Bibliografi

### Primärkällor

*Bibeln* Bibelkommissionens översättning (Örebro: Libris förlag, 2000)

*Biblia Hebraica Stuttgartensia* (red. Karl Elliger och Wilhelm Rudolph, 5 uppl.; Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997)

Pritchard, James, B., red. *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*. (3 uppl.; Princeton: Princeton University Press, 1969)

### Sekundärlitteratur

Alexander, T. Desmond, "The Composition of the Sinai Narrative in Exodus XIX 1 – XXIV 11" *VT* 49, Fasc. 1 (1999), 2-20

Barré, Michael L., "Treaties in the ANE" *ABD* Vol. 6 (1992), 653-656

Barton, John & Bowden, Julia, *The Original Story. God, Israel, and the World* (Grand Rapids: Eerdmans, 2004)

Beaulieu, Paul-Alain, "History of Israel 6: Babylonian Period" *DOTHB* (red. Bill. T. Arnold & Hugh G. M. Williamson, Nottingham: Inter-Varsity Press, 2005), 478-485

Bright, John, *A History of Israel* (4 uppl.; Louisville: Westminster John Knox Press, 2000)

Davies, Graham, I. *Hosea* (The New Century Bible Commentary; Grand Rapids: Eerdmans, 1992)

Day, John "Pre-Deuteronomic Allusions to the Covenant in Hosea and Psalm LXXVIII" *VT* Vol. 36, Fasc. 1 (1986), 1-12

Hayes, John H. & Holladay, Carl R., *Biblical Exegesis. A Beginner's Handbook* (3 uppl.; London: Westminster John Knox Press, 2007)

Holladay, William L., *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of The Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1988)

Houwink Ten Cate, Philo H. J., "Hittite History" *ABD* Vol. 3 (1992), 219-225

Huffmon, Herbert B., "The Treaty Background of the Hebrew Yāda" *BASOR* No. 181 (1966), 31-37.

Hyatt, J. Philip, *Exodus* (the New Century Bible Commentary; Grand Rapids: Eerdmans, 1983)

Kelle, Brad E. & Strawn, Brent A., "History of Israel 5: Assyrian Period" *DOTHB* (red. Bill. T. Arnold & Hugh G. M. Williamson, Nottingham: Inter-Varsity Press, 2005), 458-478

Korošec Viktor., "Hethitische Staatsvertraege", Leipzig, 1931, ej sedd, känd från Mendenhall, "Covenant Forms in Israelite Tradition", 53. Utförligare hänvisning i Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, 377: Korošec, V., *Hethitische Staatsverträge* (Leipziger rechtswissenschaftliche Studien, Hft. 60), Leipzig: T. Weicher, 1931

Levin, Christoph, "The Origins of Biblical Covenant Theology" Sidorna 245-259 i *Re-Reading the Scriptures. Essays on the Literary History of the Old Testament* (FAT 87; Mohr Siebeck:Tübingen, 2013)

Mayes, Andrew, D. H., *Deuteronomy* (The New Century Bible Commentary; Grand Rapids: Eerdmans, 1981)

Mays, James, L., *Hosea* (Old Testament Library; London: SMC Press, 1969)

McCarthy, Dennis J., *Old Testament Covenant. A Survey of Current Opinions* (Oxford: Basil Blackwell, 1973)

McCarthy, Dennis J., *Treaty and Covenant. A Study in Form in the ancient Oriental Documents and in the Old Testament* (2:a uppl.; Rom: Biblical Institute Press, 1981)

McKenzie, Steven L., *Covenant* (St. Louis: Chalice Press, 2000)

McMahon, Gregory, "Hittites in the OT", *ABD* Vol. 3 (1992), 231-233

Mendenhall, George E., "Covenant Forms in Israelite Tradition" *BA* Vol. 17, No. 3 (1954), 49-74

Mendenhall, George E. & Herion, Gary A., "Covenant", *ABD* Vol. I, (1992), 1179-1202

Meyers, Carol, *Exodus* (The New Cambridge Bible Commentary; New York: Cambridge University Press, 2005)

Miller, J. Maxwell och Tucker, Gene, M., *The Book of Joshua* (The Cambridge Bible Commentary; London: Cambridge University Press, 1974)

Nicholson, Ernest W., *God and His People. Covenant and Theology in the Old Testament* (New York: Oxford University Press Inc., 1986)

Nicholson, Ernest W., "The Decalogue as the Direct Address of God" *VT* 27, Fasc. 4 (1977), 422-433

Patrick, Dale, "The Covenant Code Source" *VT* 27, Fasc. 2 (1977), 145-157

Perlitt, Lothar, *Bundestheologie im Alten Testament* (WMANT 36; Neukirchener Verlag: Neukirchener-Vluyn, 1969)

Philips, Anthony, "A Fresh Look at the Sinai Pericope: Part 2" *VT* 34 Fasc. 3 (1984), 282-294

Propp, William H. C., *Exodus 19-40. A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible; New York: Doubleday, 2006)

Steck, Odil H., *Old Testament Exegesis. A Guide to the Methodology* (2 uppl.; Atlanta: Scholars Press, 1998)

Weinfeld, Moshe, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1992)

Wellhausen, Julius, *Prolegomena to the History of Ancient Israel. With a reprint of the article "Israel" from the Encyclopaedia Britannica* (Gloucester: Peter Smith, 1973)

Wolff, Hans, W., *Hosea. A Commentary on the Book of the Prophet Hosea* (Hermeneia; Philadelphia: Fortress Press, 1974)

## *Appendix I*

### Treaty between Hattusilis and Ramses II

Translator: Albrecht Goetze  
ANET, 201-203

#### *Title*

Treaty of Rea-mashesha mai Amana, the great king, the king of the land of Egypt, the valiant, with Hattusilis, the great king of the Hatti land, his brother, for establishing [good] peace [and] good brotherhood, [worthy of] great [king]ship between them forever.

#### *Preamble*

These are the words of Rea-mashesha mai Amana, the great king of the land of Egypt, the valiant of all lands, the son (5) of Min-mua-rea, the great king, the king of the land of Egypt, the valiant, the grandson of Min-pakhta-rea, the great king, the king of the land of Egypt, the valiant, (spoken) to Hattusilis, the great king, the king of the Hatti land, the valiant, the son of Mursilis, the great king, the king of that Hatti land, the valiant, the grandson of Suppiluliumas, the great king, the king of that Hatti land, the valiant.

#### *Relations up to the Conclusion of the Treaty*

Now I have established good brotherhood (and) good peace between us forever. In order to establish good peace (and) good brotherhood in [the relationship] of the land of Egypt with the Hatti land forever (I speak) thus: Behold, as for the relationship between the land of Egypt (10) and the Hatti land, since eternity the god does not permit the making of hostility between them because of a treaty (valid) forever. Behold, Rea-mashesha mai Amana, the great king, the king of the land of Egypt, in order to bring about the relationship that the Sun-god and the Storm-god have effected for the land of Egypt with the Hatti land finds himself in a relationship valid since eternity which [does not permi]t the making of hostility between [them] until all and everlasting time.

#### *The Present Treaty*

Rea-mashesha mai Amana, the great king, the king of the land of Egypt, has entered into a treaty (written) upon a silver tablet (15) with Hattusilis, the great king, the king of the Hatti land, [his] brother, [from] this [da]y on to establish good peace (and) good brotherhood be[tween] us forever. He is a brother [to me] and I am a brother to him and at peace with him forever. And as for us, our brotherhood and our peace is being brought about and it will be better than the brotherhood and the peace which existed formerly for the land of Egypt with the Hatti land.

#### *Future Relations of the Two Countries*

Behold, Rea-mashesha mai Amana, the king of the land of Egypt, is in good peace (and) in good brotherhood with [Hattusilis], the great king, the king of the Hatti land.

Behold the sons of Rea-mashesha mai Amana, the king of the land of Egypt, (20) are in peace with (and) brothers of the sons of Hattusilis, the great king, the king of the Hatti land, forever. They are in the same relationship of brotherhood and peace as we.

And as for (the relationship of) the land of Egypt with the Hatti land, they are at peace and brothers like us forever.

#### *Mutual Renunciation of Aggression*

Rea-mashesha mai Amana, the great king, the king of the land of Egypt, shall not trespass into the Hatti land to take anything therefrom in the future. And Hattusilis, the great king, king of the Hatti land, shall not trespass into the land of Egypt to take anything therefrom in the future.

Behold, the holy ordinance (valid) forever which the Sun-god and the Storm-god had brought about (25) for the land of Egypt with the Hatti land (calls for) peace and brotherhood so as not to make hostility between them. Behold, Rea-mashesha mai Amana, the great king, the king of the land of Egypt, has seized hold of it in order to bring about well-being from this day on. Behold, the land of Egypt (in its relation) with the Hatti land (they are at peace and brothers forever).

#### *Defensive Alliance*

If an enemy from abroad comes against the Hatti land, and Hattusilis, the great king, the king of the Hatti land, sends to me saying: "Come to me to help me against him," Rea-mashesha mai Amana, the great king, the king of the land of Egypt (30) shall send his foot soldiers (and) his charioteers and they shall slay [his enemy and] take revenge upon him for the sake of the Hatti land.

And if Hattusilis, the great king, the king of the Hatti land, is very angry with servants belonging to him (and if) they have failed against him and sends to Rea-mashesha mai Amana, the great king, the king of the land of Egypt, on their account – lo! Rea-mashesha mai Amana shall send his foot soldiers (and) his charioteers and they shall destroy all those with whom he is angry.

If an enemy from abroad comes against the land of Egypt and Rea-mashesha mai Amana, the king of the land of Egypt, your brother, sends to Hattusilis, (35) the king of the Hatti land, his brother, saying: "Come here to help me against him" – lo! Hattusilis, the king of the Hatti land, shall send his foot soldiers (and) his charioteers and shall slay my enemies.

And if Rea-mashesha ma[i] Amana, the king of] the land of Egypt, is angry with servants belonging to him (and if) they have committed sin again[st him and I send] to Hattusilis, the king of the Hatti land, my brother, on his account – lo! Hattusilis, [the king of the Hatti land,] my brother, shall send his foot soldiers (and) his charioteers and they shall destroy all those with whom he is angry.

#### *Succession to the Throne*

(40) Behold, the son of Hattusilis, the king of the Hatti land, shall be made king of the Hatti land in place of Hattusilis, his father, after the many years of Hattusilis, the king of the Hatti land. If the noblemen of the Hatti land commit sin against him – lo! [Rea-mashesha mai Amana, the king of Egypt, shall send foot soldiers] (and) charioteers to take revenge upon them [for the sake of the Hatti land. And after they have reestablished order] in the country of the king of the Hatti land, [they shall return] to the country [of Egypt].

(Corresponding provision concerning Egypt lost in a gap.)

*Extradition of Fugitives*

(reverse 7) [If a nobleman flees from the Hatti land and i]f one (such) man comes [to Rea-mashesha mai Amana, the great king, the king of the land of Egypt,] in order to enter his services – [be it a . . . belonging to Ha]ttusilis, the king of the Hatti land, (10) [be it a . . . ] or a single town – [Rea-mashesha mai Amana, the great king, the king of the land Egypt, shall seize them and ] shall have them brought back to the king of the Hatti land.

(several broken lines)

(18) [If a nobleman] flees [from Rea-mashesha mai Amana, the king of the land of Egypt, and if one (such) man] comes to the [Hatti] land, [Ha]ttusilis, (20) [the great king, the king of the Hatti land, shall seize him and] shall have him brought back to R[ea-mashesha-mai] Amana, the great king, the king of Egypt, his brother.

If one man flees from the [Hatti land or] two men, [or three men and come to] Rea-mashesha mai [Amana, the great king, the king of the land of Egyp]t, [Rea-mashesha] mai Amana, the great king, [the king of the land of Egypt, shall seize them and have them brought back t]o Hattusilis his brother. [Rea-mashesha mai Amana and Hattusilis are verily] brothers; hence [let them not *exact punishment for*] their sins, [let them not] tear out [their eyes; (25) let them not *take revenge upon*] their people [ . . . together with] their [wives and wi]th their children.

If [one man flees from Egypt] or two men or three men [and come to Hattusilis, the great king, the king of the Hatti land, Hattusilis, the great king], the king of the Hatti land, his brother, shall seize them and have them brought [back to Rea-mashesha mai Amana, the great king, the king of] the land of Egypt. [Hattusilis, the king of the Hatti land], and Rea-mashesha, the great king, the k[ing of the land of Egypt, are verily brothers; hence let them not *exact punishment for* their sins,] (30) [ . . . ] let them not tear out their eyes; [let them not *take revenge upon* their people . . . together with] their wives (and) with their children.

(After some fragmentary lines the text breaks off altogether. With the end of the treaty the list of the gods who were invoked as witnesses is missing.)

## Appendix II

### God List, Blessings and Curses of the Treaty Between Suppiluliumas and Kurtiwaza

Translator: Albrecht Goetze  
ANET, 205-206

A duplicate of this tablet has been deposited before the Sun-goddess of Arinna, because the Sun-goddess of Arinna regulates kingship and queenship.

In the Mitanni land (a duplicate) has been deposited before Tessub, the lord of the *kurinnu* of Kahat. At regular *intervals* shall they read it in the presence of the king of the Mitanni land and in the presence of the sons of the Hurri country. Whoever will remove this tablet from before Tessub, the lord of the *kurinnu* of Kahat, and put it in a hidden place, if he breaks it or causes anyone else to change the wording of the tablet – at the conclusion of this treaty we have called the gods to be assembled and the gods of the contracting parties to be present, to listen and to serve as witnesses: The Sun-goddess of Arianna who regulates kingship and queenship in the Hatti land, the Sun-god, the lord of heaven, the Storm-god, the lord of the Hatti land, Seris (and) Hurris, the mountains Nannai (and) Hazzi, the Storm-god, the lord of the KILAM, the Storm-god, the lord of encampment, the Storm-god, the lord of aid, the Storm-god of Bettiyarik, the Storm-god of Nerik, the Storm-god, the lord of the mounds, the Storm-god of Halab, the Storm-god of Lihzina, the Storm-god of Samuha, the Storm-god of Hurma, the Storm-god of Saessa, the Storm-god of Sapinuwa, the Storm-god of Hissashapa, the Storm-god of Tahaya, the Storm-god of . . . , the Storm-god of Kizzuwatna, the Storm-god of Uda, the Hattian Patron-god of Karahna, Zithariyas, Karzis, Hapantalliyas, the Patron-god of the field, the Patron-god of the shield, Leliwanis, Ea and Damkina, Telepinus of Tawiniya, Telepinus of Durmitta, Telepinus of Hanhana, the warlike Ishtar, Askasipa, Halkis, the Moon-god lord of the oath, Ishara queen of the oath, Hebat, queen of heaven, Hebat of Halba, Hebat of Uda, Hebat of Kizzuwatna, the Warrior-god, the Hattian Warrior-god, the Warrior-god of Ellaya, the Warrior-god of Arziya, Yarris, Zappanas, Hasammelis, Hantidassus of Hurma, Abaras of Samuha, Katahhas of Ankuwa, Katahhas of Katapa, Mammass of Tahurpa, Hallaras of Dunna, Huwassanas of Hupisna, the “Lady” of Landa, Kunniyawannis of Landa, the Lulahhi gods (and) the Hapiri gods, all the gods and goddesses of the Hatti land, the gods and goddesses of the country of Kizzuwatna, Ereskigal, Nara, Namsara, Minku, Amminku, Tussi, Ammizadu, Alalu, Anu, Antu, Ellil, Ninlil, Bēlat-Ekalli, the mountains, the rivers, the Tigris (and) the Euphrates, heaven and earth, the winds (and) the clouds;

Tessub, the lord of heaven and earth, Kusuḫ, and Simigi, the Harranian Moon-god of heaven and earth, Tessub lord of the *kurinnu* of Kahat, the . . . of Gurta, Tessub lord of Uhusuman, Ea-sarru lord of wisdom, Anu and Antu, Ellil and Nilil, the twin gods Mitra and Uruwana, Indar, the Nassatiyana gods, ELLAT, Samaminuhi, Tessub lord of Wassukkanni, Tessub lord of the *kamari* or Irrite, Partahi of Suta, Nabarbi, Suruhi, Ashur star, Sala, Bēlat-Ekalli, Damkina, Ishara, the mountains and the rivers, the gods of heaven and the gods of earth; -

At the conclusion of the words of this treaty let them be present, let them listen and let them serve as witnesses. If you, Kurtiwaza, the prince, and (you) the sons of the Hurri country do not fulfill the words of this treaty, may the gods, the lords of the oath, blot you out, (you) Kurtiwaza and (you) the Hurri men together with your country, your wives and all that you have. May they draw you like malt from its hull. Just as one does not obtain a plant from *bubuwaḫi* even so may you Kurtiwaza with a second wife that you may take, and (you) the Hurri men with your



wives, your sons and your country have no seed. These gods of the contracting parties may bring misery and poverty over you. May they overturn your throne, (yours), of Kurtiwaza. May they exterminate from the earth your name and your seed (born) from a second wife that you may take. Much as you seek *uninterrupted* peace for your country, from the midst of the Hurrians may that be banned. May the earth be coldness so that you fall down slipping. May the soil of your country be a hardened quagmire so that you break in, but never get across. May you, Kurtiwaza, and (you), the Hurrians, be hateful to the thousand gods, may they pursue you.

If (on the other hand) you, Kurtiwaza, the prince, and (you), the Hurrians, fulfill this treaty and (this) oath, may these gods protect you, Kurtiwaza, together with your wife, the daughter of the Hatti land, her children and her children's children, and also (you), the Hurrians, together with your wives, your children, and your children's children and together with your country. May the Mitanni country return to the place which it occupied before, may it thrive and expand. May you, Kurtiwaza, your sons and your sons' sons (descended) from the daughter of the Great King of the Hatti land, and (you) the Hurrians, exercise kingship forever. May the throne of your father persist, may the Mitanni country persist.

## *Appendix III*

### The Vassal-Treaties of Esarhaddon

Text and translation: Donald J. Wiseman  
ANET, 534-541

#### *Heading*

Seal of the God Ashur, king of the gods, lord of all  
lands, which is not to be altered;  
Seal of the great ruler, the father of the gods,  
which is not to be contested.

1. (1) (This is) the treaty of Esarhaddon, king of the word, king of Assyria, son of Sennacherib, likewise king of the world, king of Assyria, with Ramataya, city-ruler of Urakazabanu, with his sons, grandsons, with all the people of Urakazabanu, (all the men under his command) young and old, From sunrise (east) to sunset (west), all those over whom Esarhaddon, king of Assyria, acts as king and lord; with you, your sons, your grandsons, all those who will live in the future after this treaty; ( - the treaty that he has made with you on behalf of the crown prince designate Ashurbanipal, the son of Esarhaddon, king of Assyria -)

2. (13) (the treaty) which he has made binding with you before Jupiter, Venus, Saturn, Mercury, Mars and Sirius; before Ashur, Anu, Enlil and Ea, Sin Shamash, Adad, and Marduk, Nabu, Nusku, Urash, and Nergal, (the goddess) Ninlil, Sherua, and Belet-ili, Ishtar of Nineveh and Ishtar of Arbela; all the gods dwelling in heaven and earth, the gods of Assyria, the gods of Sumer and Akkad, the gods of every (foreign) country.

3. (25) You are adjured by Ashur, the father of the gods, lord of all lands; you are adjured by Anu, Enlil and Ea, you are adjured by Sin, Shamash, Adad, and Marduk, you are adjured by Nabu, Nusku, Urash, and Nergal, you are adjured by Ninlil, Sherua, and Belet-ili, you are adjured by Ishtar of Nineveh and Ishtar of Arbela, you are adjured by all the gods of the city Assur, you are adjured by all the gods of Nineveh, you are adjured by all the gods of Calah, you are adjured by all the gods of Arbela, you are adjured by all the gods of Kalzi, you are adjured by all the gods of Harran, you are adjured by all the gods of Assyria, you are adjured by all the gods of Babylon, Borsippa, and Nippur,

you are adjured by all the gods of Summer and Akkad,  
 you are adjured by all the gods of every land, you are adjured by all the gods of heaven and earth.

4. (41) (This is) the treaty which Esarhaddon, king of Assyria, has established with you before the great gods of heaven and earth, on behalf of the crown prince designate Ashurbanipal, the son of your lord Esarhaddon, king of Assyria, who has designated and appointed him for succession. When Esarhaddon, king of Assyria, departs from the living, you will seat the crown prince designate Ashurbanipal upon the royal throne, he will exercise the kingship and overlordship of Assyria over you. (If) you do not serve him in the open country and in the city, do not fight and even die on his behalf, do not always speak the full truth to him, do not always advise him well in full loyalty, do not smooth his way in every respect; if you remove him, and seat in his stead one of his brothers, younger or older, on the throne of Assyria, if you change or let anyone change the decree of Esarhaddon, king of Assyria, if you will not be subject to this crown prince designate Ashurbanipal, son of Esarhaddon, king of Assyria, your lord, so that he cannot exercise kingship and lordship over you –

5. (62) If you do not serve the crown prince designate Ashurbanipal, whom Esarhaddon, king of Assyria, has presented to you and ordered you (to serve), on behalf of whom he has made this binding treaty with you, if you sin against him, lift your hands with evil intent against him, set afoot a rebellion, or wrong or evil plans against him, if you remove him from the kingship of Assyria, and help one of his brothers, younger or older, to take the throne of Assyria in his stead, and install another king, another lord over yourselves and swear the oath of loyalty to another king or lord –

6. (73) If you hear any wrong, unseemly, improper plans, which are improper or detrimental to the exercise of kingship by the crown prince designate Ashurbanipal, whether they be spoken by his brothers, his father's brothers, his cousins, or any other member of his father's lineage, or by officials or governors, or by the court personnel, eunuchs or not, or by the army, or any human being whatsoever, and conceal it and do not come and report it to the crown prince designate Ashurbanipal –

7. (83) If Esarhaddon departs from the living while his sons are minors, you will help Ashurbanipal, the crown prince designate, take the throne of Assyria, and seat Shamashshumukin, his dear brother, the crown prince designate of Babylonia, upon the royal throne of Babylonia, and entrust to him the rule over all of Sumer, Akkad, and Karduniash, and you will not hold back any gift that his father, Esarhaddon, king of Assyria, gave him, but let him take it with him.

8. (92) If you do not always offer complete truth to the crown prince designate Ashurbanipal whom Esarhaddon, king of Assyria, has presented to you, as well as to the brothers by the mother of the crown prince designate Ashurbanipal, concerning whom Esarhaddon, king of Assyria, has established this treaty with you; if you do not treat them with proper loyalty, speak to them with a true heart, and serve them in the open country and in the city –

9. (101) If you sin against the crown prince designate Ashurbanipal, whom Esarhaddon, king of Assyria, has ordered you (to serve), against the brothers by the mother of the crown prince designate Ashurbanipal, concerning whom he has established this treaty with you, if you lift your hands with evil intent against them, set afoot rebellion, or evil plans against them –

10. (108) If any (of you) hears some wrong, evil, unseemly plan which is improper or detrimental to the crown prince designate Ashurbanipal, son of your lord Esarhaddon, king of Assyria, whether they be spoken by his enemy or his ally, by his brothers, by his sons, by his daughters, by his brothers, by his father's brothers, his cousins, or any other member of his father's lineage, or by your own brothers, sons or daughters, or by a prophet, an ecstatic, a dream-interpreter, or by any human being whatsoever, and conceals it, does not come and report it to the crown prince designate Ashurbanipal, son of Esarhaddon, king of Assyria –

11. (123) If you do something wrong and evil against the crown prince designate Ashurbanipal, whom Esarhaddon, king of Assyria, has ordered you (to serve), if you seize him and kill him or hand him over to his enemy, if you remove him from the kingship of Assyria, and swear the oath of loyalty to another king or lord –

12. (130) If anyone instigates you to a revolt or rebellion against your crown prince designate Ashurbanipal, son of your lord Esarhaddon, king of Assyria, concerning whom his has established (this) treaty with you, in order to kill, harm and destroy him, and you, upon hearing such a thing from anybody, do not seize the instigators of the revolt, do not bring them before the crown prince designate Ashurbanipal, (and) if you, being able to seize and kill them, do not seize and kill them, do not eradicate their names and descendants from the country, or, being unable to seize and kill them, you do not inform the crown prince designate Ashurbanipal, do not stand by him and seize and kill the instigators of the revolt –

13. (147) If you side with the instigators of a revolt, be they few or many, and hear something, whether good or detrimental, and do not report it, do not come to the crown prince designate Ashurbanipal, son of Esarhaddon, king of Assyria, and do not give him your full loyalty, (if) you establish this treaty before the gods who are placed (as witnesses), and swear by the laden table, by drinking from the cup, by the glow of fire, by water and oil, by touching one another's breast, and (still) do not come and report to the crown prince designate Ashurbanipal, son of your lord Esarhaddon, king of Assyria, do not seize and kill the instigators of the revolt and the criminal persons, do not eradicate their name and descendants from the country –

14. (162) If either an Assyrian, subject of Assyria, a member of the court personnel, eunuch or not, or a citizen of Assyria, or a citizen of another country, or any living human being, holds prisoner the crown prince designate Ashurbanipal in the open country or inside the city and sets afoot revolt and rebellion, and you do not side with the crown prince designate Ashurbanipal, and do not serve him, do not kill the persons who set afoot revolt in full loyalty, do not save the crown prince designate Ashurbanipal and his brothers by the same mother –

15. (173) If someone rebels against the crown prince designate Ashurbanipal, son of your lord Esarhaddon, king of Assyria, concerning whom he has established this treaty with you, and you side with him, if, should they seize you by force, you do not escape and come to the crown prince designate Ashurbanipal –

16. (180) If you reside in (this) country as *hurādu-soldiers*, or as . . . , or enter it in a *pirru*-troupe and nurture evil thoughts in your hearts against the crown prince designate Ashurbanipal, rebel against him, or set afoot against him rebellion and evil plans –

17. (188) If the crown prince designate Ashurbanipal, son of your lord Esarhaddon, king of Assyria, is not your king and lord on the day when your lord Esarhaddon, king of Assyria, departs from the living, if he cannot abase the mighty, lift up the lowly, kill him who is fit to be put to death, keep alive him who deserves to be kept alive, and you do not listen to whatever he orders, do not act according to his command, seek to place another king, another lord over him –

18. (198) If someone in the palace starts a revolt, whether by day or by night, whether on the road or in the hinterland, against Esarhaddon, king of Assyria, you must not listen to him; (or), whether by day or by night at an improper time, a messenger from the palace comes to the crown prince and says, “Your father has elevated you (to the throne), let Your Majesty come,” you must not let him go, he must not leave, you will keep him under severe guard until one of you who is devoted to his lord, and who is concerned about the house of his lord can go and find out (himself) about the king your lord in the palace, only after that my you follow the crown prince your lord to the palace.

19. (212) If you convene an assembly and take an oath with each other to give the kingship to one among you –

20 (214) If you help onto the throne one of his brothers, his uncles, his cousins, or any other member of his father's lineage, whether they live in Assyria or have fled to another country, or someone from nearby palace . . . , or from outlying palace . . . , or from large or small . . .-s, or (anyone) young or old, from the wellborn citizens or from the clients (of noblemen), or from the court officials, eunuchs or not, from the slaves, from the bought servants, from among the Assyrians or among citizens of another country, or anyone from among living human beings, and give him the kingship and lordship over Assyria, if you do not help onto the throne of Assyria the crown prince designate Ashurbanipal, so that he cannot exercise over you the kingship and lordship over Assyria –

21. (229) If you do not fight for the crown prince Ashurbanipal, son of your lord Esarhaddon, king of Assyria, if you do not die for him, if you do not seek to do what is good for him, if you act wrongly toward him, do not give him sound advice, lead him on an unsafe course, do not treat him with proper loyalty –

22. (237) If Esarhaddon departs from the living while his sons are minor, and one of the palace personnel, eunuch or not, kills the crown prince designate Ashurbanipal, and usurps the kingship over Assyria, if you side with him, agree to be subject to him, do not rebel, do not start hostilities and do not make all other countries hostile to him, do not foment revolt against him, do not seize and kill him, and do not place the son of the crown prince designate Ashurbanipal upon the throne of Assyria –

23. (249) Or, if the child is yet unborn, if you do not subject yourself to the widow of Esarhaddon, king of Assyria, or the wife of the crown prince designate Ashurbanipal, do not raise (the child) when he is born, do not place him upon the throne of Assyria, do not seize and kill the instigators of the revolt, do not eradicate their name and descendants from the country, do not shed blood for blood, do not avenge the crown prince designate Ashurbanipal; if you give the crown prince designate Ashurbanipal, son of your lord Esarhaddon, king of Assyria, a deadly herb to eat, to drink or to anoint himself, if you practice witchcraft against him, and bring the anger of his personal god and goddess upon him –

24. (266) If you do not love the crown prince designate Ashurbanipal, son of your lord Esarhaddon, king of Assyria, as you do your own lives, if you slander his brothers by the same mother in front of the crown prince designate Ashurbanipal, speak evil things about them, lift your hands against their households, commit a sin against them, take away something from the gifts that their father, Esarhaddon, king of Assyria, has given them or the property they have acquired, if the gifts in the fields, houses, orchards, persons, equipment, horses, mules, donkeys, cattle, sheep, which Esarhaddon, king of Assyria, has given to his sons do not remain theirs, if you do not speak in their favor before the crown prince designate Ashurbanipal, so that they cannot live at his court and associate with you –

25. (283) This treaty with Esarhaddon, king of Assyria, has established you in a binding fashion, under oath, on behalf of the crown prince designate Ashurbanipal and his brothers, sons by the mother of the crown prince designate Ashurbanipal,

- (if) you do not say and do not give orders to your sons, grandsons, to your offspring, to your descendants, who will live in the future after this treaty, saying: "Keep this treaty, do not sin against this treaty with you, lest you lose your lives, deliver your land to destruction, and your people to be deported. Let this order, which is acceptable to god and man, be acceptable to you too, let it be pleasing to you. Let Ashurbanipal, the crown prince designate, be preserved to be lord over the land and the people, and later be called to kingship. Do not set over yourselves another king, another lord." –

26. (302) If anyone sets afoot a revolt or rebellion against Esarhaddon, king of Assyria, and seats himself upon the royal throne, if you rejoice at his (having taken over the) kingship, and do not seize and kill him, if, not being able to seize and kill him, you accept his kingship, swear an oath of vassalage to him, do not rebel against him, do not fight against him with full loyalty,

do not make all other countries hostile to him, do not make razzias against him, do not defeat him, do not eradicate his name and descendants from the country, do not help the crown prince designate Ashurbanipal onto the throne of his father –

27. (318) If one of his brothers, his father's brothers, his cousins, his kin, or any member of his father's lineage, or a descendant of former kings, or any prince, governor, Assyrian or foreigner, involves you in a plot and tells you, "Denounce the crown prince designate Ashurbanipal to this father, speak wrong and evil things about him," (if) you (thus) cause strife between him and his father, and incite them to hate each other –

28. (328) A ... who gives you orders (or) *instigates* you, saying, "I am able (to ...) his brothers or the retinue who *agitate* before his father, and denounce him to his father," – *what* Ashur, (Shamash, and ...) have spoken was established, without Ashur and Shamash ... your father, honor your brother and (thus) save your lives.

29. (336) If one of his brothers, his father's brothers, his cousins, his kin, or any member of his father's lineage, of the court personnel, eunuchs or not, whether an Assyrian or a foreigner, or any living human being, involves you in a plot and tells you, "Denounce his brothers by the same mother to him, create strife between them, alienate his brothers by the same mother from him," (and) you listen to him and speak evil of his brothers to him, alienate him from his brothers, if you let go free the person who has spoken such things to you, if you do not go and tell it to the crown prince designate Ashurbanipal, saying, "Your father has established a treaty under oath with us about (such things)" –

30. (353) If you are *subjects* ... the crown prince designate Ashurbanipal, his brothers ... the throne ... and you, of [your] *own accord* do not turn hostile to them, do not [ ... ] among them, saying, "Your father has established a treaty under oath about (this)" –

31. (360) If you, after your lord Esarhaddon, king of Assyria, has departed from the living, and the crown prince designate Ashurbanipal has seated himself upon the royal throne, speak evil of his brothers or his [dear] brother to their brother, and *instigate* him, saying, "Lift your hand against them," if you estrange them from the crown prince designate Ashurbanipal, speak evil rumors of them before Ashurbanipal, say to the crown prince designate Ashurbanipal that the rank that Esarhaddon, king of Assyria, has assigned them [is *unfit* so that] he removes them [from *it*] –

32. (373) If you smear your face, your hands, or your throats with red paste which (*is like*) *šaphru* in the eyes of the gods, or tie it to the hem of your garments in order to avert the consequences of the oath –

33. (377) If you try to reverse the curse, to avert the consequences of the oath, think up and carry out *stratagems* in order to reverse the *curse*, to avert the consequences of the oath, you and your sons who will live in the future will be *adjured* by this oath on behalf of the crown prince designate Ashurbanipal, son of your lord Esarhaddon, which will stay (in vigor) from today until after this treaty.

34. (385) If you, as you stand on the soil where this oath (is sworn), swear the oath with words and lips (only), do not swear with your entire heart, do not transmit it to your sons who will live after this treaty, if you take this *curse* upon yourselves but do not plan to keep the treaty of Esarhaddon, king of Assyria, on behalf of the crown prince designate Ashurbanipal, may your sons and grandsons because of this fear in the future, forever, your god Ashur and your lord, the crown prince designate Ashurbanipal.

35. (397) He who charges, neglects, transgresses, erases the words of this tablet, falsifies [ . . . ], the . . . oath [ . . . ], [ . . . ] of this treaty tablet [ . . . ]. (If) you do not respect as your own god Ashur, king of the gods, and the great gods, my lords, [ . . . ] or the image of Esarhaddon, king of Assyria, or the image of Ashurbanipal, crown prince designate, or the image of . . .-s, the seal [ . . . ] the crown prince designate (Ashurbanipal) – [ . . . ] [the tablet] sealed with the seal of Ashur, king of the gods, and placed before you –

36. (414) May Ashur, king of the gods, who determines the fates, decree for you an evil, unpropitious fate, and not grant you fatherhood, old age, . . . ripe old age.

38. (417) May Ninlil, his beloved wife, induce him to pronounce evil for you and may she not intercede for you.

38A. (418ff.) May Anu, king of the gods, rain upon all your houses, disease, exhaustion, *di'u*-disease, sleeplessness, worries, ill health.

39. (419) May Sin, the luminary of heaven and earth, clothe you in leprosy and (thus) not permit you to enter the presence of god and king; roam the open country as a wild ass or gazelle!

40. (422) May Shamah, the light of heaven and earth, not give you a fair and equitable judgment, may he take away your eyesight; walk away in darkness!

41. (425) May Ninurta, leader of the gods, fell you with his fierce arrow, and fill the plain with your corpses, give your flesh to eagles and vultures to feed upon.

42. (428) May Venus, the brightest among the stars, let your wives lie in the embrace of your enemy before your very eyes, may your sons not have authority over your house, may a foreign enemy divide your possessions.

43. (431) May Jupiter, the exalted lord of the gods, not let you see the entrance of Bel into Esagila, may he put an end to your lives.

44. (433) May Marduk, the eldest son, determine a grievous sin and an indissoluble cures as your fate.

45. (435) May Zarpanitu, who grants offspring and descendants, eradicate your offspring and descendants from the land.

46. (437) May Belet-ili, the Lady of all creatures, put an end to birth giving in your land, so that the nurses among you shall miss the cry of babies in the street.

47. (440) May Adad, the canal inspector of heaven and earth, put an end [to vegetation] in your land, may he *avoid* your meadows and hit your land with a severe destructive downpour, may locusts, which diminish the (produce) of the land, [devour] your crops, let there be no sound of grinding stone or the oven in your houses, let barley rations to be ground disappear for you, so that they grind your bones, (the bones of) your sons and daughters instead of barley rations, and not even the (first) joint of your finger should be able to dip into the dough, may the [ . . . ] eat the dough from your troughs. Mother shall [bar the door to] her daughter, may you eat in your hunger the flesh of your children, may, through want and famine, one man eat the other's flesh, clothe himself in the other's skin, let dogs and pigs eat your flesh, and may your spirit have no one to take care of and pour libations to him.

48. (453) May Ishtar, lady of battle, break your bow in a heavy battle, tie your arms, and have you crouch at the feet of your enemy.

49. (455) May Nergal, the warrior among the gods, extinguish your life with his merciless dagger, may he plant carnage and pestilence among you.

50. (457) May Ninlil, who resides in Nineveh, . . . (lit.: may *they* tie with you) a swift dagger.

51. (459) May Ishtar, who resides in Arbela, not grant you mercy and forgiveness.

52. (461) May Gula, the great physician, put illness and weariness [into your *hearts*], an unhealing sore in your body, so that you bathe in [your own blood] as if in water.

53. (464) May the Seven gods, the warrior gods, cause your downfall with their fierce weapons.

54. (466) May [ . . . ] hand you over to a man-eating lion.

55. (469) May Ishtar [of . . .], Ishtar [ . . . of] Carchemish put a severe . . . into your heart, so that your blood dribbles down to the ground like rain.

56. (472) May the great gods of heaven and earth, who inhabit the world, all those that are named in this tablet, strike you down, look with disfavor upon you, curse you angrily with a baleful curse, on earth, may they uproot you from the living, below, may they deprive your spirit of water (libations), may they chase you away from both shade and sunlight so that you

cannot take refuge in a hidden corner, may food and drink *forsake* you, and hunger, want, famine and pestilence never leave you, may dogs and pigs drag around in the squares of Ashur the . . . of your young women, the . . . of your young men before your very eyes, may the earth not receive your body for burial, may the bellies of dogs and pigs be your burial place, your days should be somber, your years dark, may they decree for you an unrelieved darkness, your lives should end in sighs and sleeplessness, may a flood, an irresistible deluge, rise from the bowels of the earth and devastate you, may all that is good be abhorrent to you, all that is evil be bestowed upon you, let tar and pitch be your food, donkey urine your drink, naphtha your ointment, river rushes your covers and evil spirits, demons and lurkers select your houses (as their abode).

57. (494) “May these gods look on if we rebel or revolt against Esarhaddon, king of Assyria, or the crown prince designate Ashurbanipal, or his brothers by the mother of the crown prince designate Ashurbanipal, or against the rest of the sons begotten by our lord Esarhaddon, king of Assyria, if we plot with his enemies, if we hear agitators, plotters, whispers of evil, wrong, unseemly acts, rebellious and disloyal speech against the crown prince designate Ashurbanipal, or his brothers by the mother of the crown prince designate Ashurbanipal, and conceal it and do not report it to our lord, the crown prince designate Ashurbanipal, if, as long as we, our sons and our grandsons live, the crown prince designate Ashurbanipal will not be our king and lord, if we place another king, another prince over ourselves, our sons and our grandsons – may all the gods mentioned (here) call us, our offspring, and our descendants, to account.

58. (513) If you sin against this treaty which [your] lord Esarhaddon, king of Assyria, has established with you on behalf of the crown prince designate Ashurbanipal, his brothers by the mother of the crown prince designate Ashurbanipal, and the rest of the sons begotten by Esarhaddon, king of Assyria, may Ashur, father of the gods, strike you down with his fierce weapons.

59. (519) May Palil, lord of first rank, let eagles and vultures eat your flesh.

60. (521) May Ea, king of the *apsu*, lord of the springs, give you deadly water to drink, and fill you with dropsy.

61. (523) May the great gods of heaven and earth make water and oil an abhorrence to you.

62. (524) My Girra, who provides food for young and old, burn your offspring and descendants.

63. (526) (Ditto, ditto). May all the gods who are named in this treaty tablet reduce your soil in size to be as narrow as a brick, turn your soil into iron so that no one may cut a *furrow* in it.

64. (530) Just as rain does not fall from a copper sky, so may there come neither rain nor dew upon your fields and meadows, but let it rain burning coals in your land instead of dew.

65. (534) Just as lead does not resist fire, so may you not resist your enemies, but take your sons and daughters by the hand (and flee).

66. (537) Just as a mule has no offspring, may your name, offspring and descendants disappear from the land.

67. (540) Just as the “horn” of [the *plow*] is within it (the soil) and does not cut a *furrow* in the *soil*, (. . .) does not return to its [ . . . ], so may your offspring, and the offspring of your sons and daughters disappear from the face of the earth (variant?: from the land).

68. (545) May Shamash plow up your cities and districts with an iron plow.

69. (547) Just as this ewe is cut open and the flesh of its young placed in its mouth, so may he (Shamash?) make you eat in hunger the flesh of your brothers, your sons and your daughters.

70. (551) Just as (these) yearlings and spring lambs, male and female, are cut open and their entrails are rolled around their feet, so may the entrails of your sons and daughters be rolled around your feet.



71. (555) Just as a snake and a mongoose do not enter the same hole and do not live there, but plot of cutting each other's through, so may you and your women not enter the same house, (not lie down in the same bed) but plot cutting each other's throat.

72. (560) Just as bread and wine enter the intestines, so may they (the gods) let this oath enter your intestines and the intestines of your sons and daughters.

73. (563) Just as you can blow water out of a *tube*, so may they blow away you, your women, your sons, your daughters, may they make your rivers, your springs, and their wells flow backward.

74. (567) May they let go gold . . . from your land (uncertain).

75. (568) Just as honey is sweet, so may the blood of your women, your sons and daughters, taste sweet in your mouths.

76. (570) Just as the . . . is . . . alive, so may, while you are alive, your flesh, the flesh of your women, your sons and daughters . . . be . . .

77. (573) May they break your bow and make you crouch at the feet of your enemies, may they make the bow refuse to bend in your hands, may they turn backward your chariots.

78. (576) Just as a stag is chased and killed, so may your avengers chase and kill you, your brothers, your sons.

79. (579) Just as a butterfly does not fit into (lit.: own) and does not return to its cocoon, so may you not return to your women in your houses.

80. (582) Just as a bird is caught by means of a decoy, so may they deliver you, your brothers, your sons, into the hand of your avengers.

81. (585) May they blacken your flesh/skin, the flesh/skin of your women, your brothers, your sons and daughters [with . . .], pitch and naphtha.

82. (588) Ditto. Just as a *haruṣhu*-beast is caught in a snare, so may you, your brothers, your sons and daughters be caught by the hand of your enemy.

83. (591) May your flesh, the flesh of your women, your brothers, your sons and daughters be used up like the flesh of a chameleon.

84. (594) Just as a honeycomb is pierced through and through with holes, so may holes be pierced through and through in your flesh, the flesh of your women, your brothers, your sons and daughters while you are alive.

85. (599) May they (the gods) let lice, caterpillars and other field pests eat up your land and your district as if locusts.

86. (601) May they *squash* you as a fly in the hand of your enemies, may your enemies mash you.

87. (603) Just as this bedbug stinks, so may your breath stink before god, king, and men.

88. (606) May they strangle you, your women, your sons and daughters, with a cord.

89. (608) Just as one burns a wax figurine in fire, dissolves a clay one in water, so may they burn your figure in fire, submerge it in water.

90. (612) Just as this chariot is spattered with blood up to its running board, so may they spatter your chariots in the midst of your enemy with your own blood.

91. (616) May they spin you like a spindle whorl, may they use you like women in sight of your enemy.

92. (618) May they cause you, your brothers, your sons and daughters to go backwards like a crab.

93. (621) May they surround you like an evil fire.

94. (622) Just as (this) oil enters your flesh, so may they make this oath enter your flesh, the flesh of your brothers, your sons and daughters.

95. (626) Just as one cuts off the hands and feet and blinds the eyes of those who blaspheme against the god or the lord, so may they bring about your end, may they take you sway like a marsh reed, may they tear you *out* like blood from the bandage of the enemy.

96. (632) If you abandon Esarhaddon, king of Assyria, or the crown prince designate Ashurbanipal, and disperse right and left, may swords consume the one who goes to the right, may swords consume the one too who goes to the left.

96A. May they [*slaughter*] you, your women, your brothers, your sons and daughters like kids.

97. (637) Just as the squeak produced by this door pivot, so may you, your women, your sons and daughters never rest nor sleep, not even your bones should stay together.

98. (641) Just as the inside of (this) hole is empty, so may they make your insides empty.

99. (643) When your enemy pierces you, may there be no wax, oil, *zinzaru* ' or cedar balsam available to put on your wounds.

100. (646) Just as (this) gall is bitter, so may you, your women, your sons and daughters be bitter to each other.

101. (649) May Shamash clamp his bronze trap over you, throw you into a trap from which there is no escape, and not save you (from it).

102. (652) Just as this waterskin is slit and its water *runs out*, so may your waterskins be *slit* in a region of thirst and famine, and you die of lack of water.

103. (656) Just as (this) *shoe* is slit, [ . . . so may your show be slit] in a terrain of thorns [ . . . ].

104. (662) May Enlil, lord of the throne, [ . . . ].

105. (663) May Nabu, who holds the tablets of fate of the gods, erase your name, and make your descendants disappear from the land.

106. (665) May the door [ . . . ] in your face, may your doors [ . . . ]

Date (669) (dated) the 16th day of the month Ajaru, in the eponymy of Nabu-bel-usur, governor of Khorsabad. Treaty established (by Esarhaddon) concerning Ashurbanipal, crown prince designate of Assyria, and Shamashshumukin, crown prince designate of Babylonia.