



**VITENSKAPELIG  
HØYSKOLE**  
Norwegian School of  
Theology, Religion and Society

## **Som far, så sønn - eller?**

En komparativ karakteranalyse av Jakob og Josef, med særlig henblikk på  
deres maskulinitet

**Thomas Raadin Iversen**

**Veileder**

Professor Kristin Joachimsen

MF Vitenskapelig Høyskole for teologi, religion og samfunn  
AVH5065: Masteroppgave profesjonsstudiet i teologi (30 ECTS), høsten 2022

Antall ord: 18 795

## Sammendrag

I denne oppgaven har jeg foretatt en karakteranalyse av Jakob og Josef i Genesis med særlig vekt på Genesis 33:1-17 og 45:1-15. Målet er ikke å gjennomføre en bred og generell analyse, men å analysere ut fra et bestemt perspektiv, nemlig maskulinitet. Forskningsspørsmålene mine er:

1. Hvordan blir Jakob og Josef karakterisert i Genesis, med utgangspunkt i perikopene 33:1-17 og 45:1-15?
2. Innordner de seg etter etablerte maskulinitetsidealer?
3. Hvis nei: på hvilke måter utfordrer de?

For å kunne svare på spørsmålet om karakterisering har jeg anvendt narrativ metode og særlig dens begreper knyttet til karakter og karakterisering. Her støtter jeg meg på metodelitteratur som spesifikt knytter seg til bibeltekst (R. Alter og Y. Amit). For å kunne svare på spørsmålene knyttet til maskulinitetsidealer har jeg anvendt sosiologisk maskulinitetsteori fra R. Connell og annen forskningslitteratur som anvender denne spesifikt på bibeltekst.

Konklusjonene i oppgaven er at både Jakob og Josef innordner seg flere av de etablerte maskulinitetsidealene, samtidig som de utfordrer andre. Analysen og sammenligningen har vist at de to karakterene ikke er like, og at de opptrer på ulike måter. Dette bidrar til å vise at det er ulike måter å være mann på. Den har vist at måten man opptrer på, og midlene man bruker, avhenger av situasjonen man er i og hvilken posisjon man har.

# Table of Contents

<b>1</b>	<b><i>Innledning</i></b> .....	<b>4</b>
1.1	Presentasjon av tema og avgrensning .....	4
1.2	Forskningsbakgrunn/-historie .....	5
1.3	Bibeltekst, forkynnelse og legitimering av idealer .....	6
1.4	Forskningsspørsmål .....	7
<b>2</b>	<b><i>Metode og teori</i></b> .....	<b>7</b>
2.1	Narrativ metode .....	7
2.1.1	Karakterisering.....	10
2.1.2	Klassifisering.....	12
2.2	Kjønnteori .....	13
2.2.1	Performativitet .....	13
2.2.2	Maskulinitet .....	14
<b>3</b>	<b><i>Analyse</i></b> .....	<b>26</b>
3.1	Møtet mellom Jakob og Esau (Gen 33:1-17).....	27
3.1.1	Fortellerstemmen.....	27
3.1.2	Dialog og kommentarer fra karakterene.....	29
3.1.3	Handlinger og væremåter .....	34
3.1.4	Oppsummering.....	38
3.2	Møtet mellom Josef og brødrene (Gen 45:1-15).....	40
3.2.1	Fortellerstemmen.....	41
3.2.2	Josefs monolog til brødrene sine.....	44
3.2.3	Handlinger og væremåter .....	47
3.2.4	Oppsummering.....	48
3.3	Sammenligning av Jakob og Josef .....	49
<b>4</b>	<b><i>Konklusjon</i></b> .....	<b>51</b>
<b>5</b>	<b><i>Bibliografi</i></b> .....	<b>52</b>

# 1 Innledning<sup>1</sup>

## 1.1 Presentasjon av tema og avgrensning

I denne oppgaven skal jeg foreta en karakteranalyse av Jakob og Josef i Genesis med særlig vekt på Genesis 33:1-17 og 45:1-15. Målet er ikke å gjennomføre en bred og generell analyse, men å analysere ut fra et bestemt perspektiv, nemlig maskulinitet.

Jeg har valgt disse to karakterene fordi de blir fremstilt og tolket som mer feminine enn sine brødre, og Josef blir også lest som en *queer* karakter. Eksempler på slike lesninger kan for eksempel være S. Haddox. Hun leser Jakob og Esau som kontraster av hverandre, basert på blant annet hårløshet/hår, relasjon til mor/far og matlaging/jakt.<sup>2</sup> En tilsvarende lesning finner vi også hos M. Carden, som har skrevet om Genesis i *Queer Bible Commentary*.<sup>3</sup> Sistnevnte løfter også frem Josefs kappe som et tegn på at han kan ha vært en *queer* karakter.<sup>4</sup> Angående Josef vil jeg også løfte frem W. Zierler som har skrevet en artikkel om “the queer Joseph” i lys av moderne jødiske forfattere.<sup>5</sup>

Dette er altså to karakterer som kan sies å utfordre tanken om hva det vil si å være mann. Jeg har også valgt akkurat disse to fordi de står i en familiær relasjon til hverandre: som far og sønn, likevel har jeg valgt to episoder hvor disse to ikke opptrer som karakterer sammen, men hvor de opptrer med brødrene sine. Analysen vil dermed først måtte analysere disse to i relasjon til sine brødre, og deretter vil jeg foreta en sammenligning av de to.

Jeg har også valgt én episode som utgangspunkt for hver av karakterene, men min analyse vil ikke være begrenset til disse. Begge episodene markerer en form for avslutning på fortellingen om Jakob og Esau og Josef og hans brødre, på den måten at de gjenforenes etter en tid med adskillelse. Episodene kan, slik jeg leser dem, betegnes som forsoningstekster. Behovet for forsoning springer ut av at Jakob lurte til seg førstefødselsretten og velsignelsen, og at Josef ble

---

<sup>1</sup> Noteapparatet i denne oppgaven har engelsk som referansespråk. Årsaken til dette er at skriveprogrammet mitt har en integrasjon med Zotero uten mulighet for å endre til norsk referansespråk. Jeg ber om forståelse for dette.

<sup>2</sup> Haddox, “Favoured Sons and Subordinate Masculinities,” 10–14.

<sup>3</sup> Carden, “Genesis/Bereshit,” 47.

<sup>4</sup> Ibid., 52.

<sup>5</sup> Zierler, “Joseph(ine), the Singer.”

kastet i en brønn og solgt av sine brødre. Episodene er også hensiktsmessige vinduer for å analysere karakteriseringen av Jakob og Josef med et bredere tekstomfang som bakgrunn, fordi de gir et naturlig springbrett tilbake til resten av historien og sammenhenger derfra.

## 1.2 *Forskningsbakgrunn/-historie*

På 1900-tallet var kjønnsforskningen innenfor bibelfagene primært rettet mot kvinnene. Hvordan var de fremstilt i kanon og hvilken status hadde dem i samfunnet som produserte bibeltekstene? Disse spørsmålene, og arbeidet med dem, var viktige korrektiv til tolkninger som satte mannen i sentrum og som dermed bidro til å marginalisere kvinnene.

De siste tiårene har kjønnsforskningen utvidet sitt perspektiv til å også omfavne mannlighet og maskulinitet. Poenget er ikke at den ikke lenger har interesse for de spørsmål den tidligere har hatt knyttet til kvinnene, men at man ser at de teoretiske innsiktene som kjønnsforskningen har bidratt med, også har relevans på menn. Et viktig poeng innenfor maskulinitetsforskningen har vært å vise at idealer knyttet til mannlighet og maskulinitet ikke er en enhetlig og uforanderlig størrelse, men at det er noe som stadig er i forandring. På samme måte som det å være kvinne ikke er en enhetlig størrelse (jf. feminisme). I arbeidet med kjønn vil det alltid være andre faktorer som spiller inn, og arbeidet med kjønn vil derfor alltid måtte forholde seg til interseksjonalitet. Dette begrepet vil jeg komme tilbake til nedenfor.

Siden 2010 har det, så vidt meg bekjent, blitt gitt ut tre antologier knyttet til maskulinitet i Bibelen.<sup>6</sup> Fokuset i disse antologiene er primært Den hebraiske bibelen, men utgivelsen fra 2019 har også med artikler om Det nye testamentet og apokryfene. I disse tre bøkene er det én artikkel som knytter seg til Genesis spesifikt. Den er skrevet av Susan E. Haddox og tar for seg maskulinitet i patriarkfortellingen, og hvordan narrative viser en preferanse for de underordnede maskulinitetene.<sup>7</sup>

Det har også blitt gitt ut antologier knyttet til de narratologiske begrepene *karakterer og karakterisering* i ulike bibelbøker de senere årene (Samuelsbøkene, Kongebøkene,

---

<sup>6</sup> Creangă, *Men and Masculinity in the Hebrew Bible and Beyond*; Creangă and Smit, *Biblical Masculinities Foregrounded*; Creangă, *Hebrew Masculinities Anew*.

<sup>7</sup> Haddox, "Favoured Sons and Subordinate Masculinities."

Johannesevangeliet og Lukasevangeliet og Apostlenes gjerninger),<sup>8</sup> men en slik samling finnes ikke til Genesisboken. Min masteravhandling kan derfor tenkes å komme med et lite bidrag ved at enkeltkarakterer fra Genesis analyseres gjennom disse narratologiske begrepene, og med en spesifikk linse, maskulinitetsteori. Dette vil være et arbeid som skiller seg fra en tradisjonell historisk-kritisk lesning, som i liten grad berører spørsmål knyttet til kjønn.

### **1.3 Bibeltekst, forkynnelse og legitimering av idealer**

Oppgavens relevans ligger i stor grad på at det er viktig å finne og utnytte tekstenes potensiale, slik at ulike mennesker kan identifisere seg med og hente mening fra tekstene. En side ved dette er at slike analyser og lesninger vil bidra til å utfordre etablerte forståelser som bibeltekstene og teologien er med på å opprettholde. Det har for eksempel, vært en rådende oppfatning om at mannlighet er noe statisk, noe som er enhetlig og uforanderlig. En slik forståelse bidrar til stramme normer og forventninger knyttet til menn, og at rollen kan oppleves mer fri dersom de brytes ned.

Arbeidet med maskulinitet og utviklingen av maskulinitetsteori har vist at idealer knyttet til det å være mann, kan være ulikt fra kultur til kultur, men også noe som har forandret seg gjennom tidene ved at flere maskuliniteter sameksisterer og utfordrer hverandre. Arbeidet med den kristne teologiens kilder, og heriblant bibeltekstene, er viktig i og med at de brukes for å legitimere disse idealene, tankene, holdningene og praksisene.

Et samfunnsaktuelt eksempel på dette kan vi lese i NOU 2019:19 “Jenterom, gutterom og mulighetsrom”, som løfter frem at gutter forholder seg til trange maskulinitetsidealene, og dermed opplever livsmulighetene sine som begrenset. Videre står det:

Trange og tradisjonelle rammer for gutter og unge menn får også konsekvenser for i hvor stor grad gutter snakker om problemer og helseutfordringer.<sup>9</sup>

Denne oppgaven skal ikke forholde seg til hvilken rolle Den norske kirke skal ha i samfunnet, og hvordan den kan bidra til å imøtekomme dette problemet. Likevel vil jeg innledningsvis hevde at

---

<sup>8</sup> Bodner and Johnson, *Characters and Characterization in the Book of Samuel*; Bodner and Johnson, *Characters and Characterization in the Book of Kings*; Skinner, *Characters and Characterization in the Gospel of John*; Dicken and Snyder, *Characters and Characterization in Luke-Acts*.

<sup>9</sup> NOU 2019:19, p. 20

Den norske kirke skal ha en bevisst og kritisk holdning til hvilke idealer den er med på å legitimere, og da vil lesningen av bibeltekster og forkynnelse over disse være en sentral del av dette. Det er i arbeidet med bibeltekstene denne bibelfaglige oppgaven utfolder seg.

## 1.4 Forskningsspørsmål

Forskingsspørsmålene mine er:

1. Hvordan blir Jakob og Josef karakterisert i Genesis, med utgangspunkt i perikopene 33:1-17 og 45:1-15?
2. Innordner de seg etter etablerte maskulinitetsideal?
3. Hvis nei: på hvilke måter utfordrer de?

## 2 Metode og teori

Dette kapitlet vil bestå av en gjennomgang av sentrale metodiske begreper og teori. Målet med denne gjennomgangen er ikke å gjøre en fullstendig redegjørelse, men å trekke frem og gjøre rede for de elementene jeg finner relevant for min problemstilling. Underveis i gjennomgangen vil jeg også gi noen eksempler fra analysen for å vise metodens og teoriens relevans.

### 2.1 Narrativ metode

I dette delkapitlet skal jeg redegjøre for narrativ metode, herunder begreper som knytter seg til karakter og karakterisering. Først skal jeg gi en kort historisk gjennomgang av narrativ metode i bibelfagene. Deretter skal jeg peke på noen sentrale områder som skiller denne metoden fra de tradisjonelle historisk-kritiske metodene. Til slutt skal jeg løfte frem noen fordeler denne metoden gir i arbeidet med arbeidet, og noen utfordringer den stiller oss ovenfor.

Bibelvitenskapelige studier har ofte benyttet seg av de tradisjonelle tilnærmingene vi omtaler som historisk-kritiske metoder, eksempelvis litterærkritikken, formhistorien, redaksjonskritikken og tradisjonshistorien. Det har handlet om en jakt på forfatterens intensjon og tekstens *egentlige*

mening. Det har vært, og er delvis fortsatt er, et rekonstruksjonsarbeid. Disse metodene har stått, og står fremdeles, sterkt i bibelfagene.<sup>10</sup>

Utover 70- og 80-tallet slo nykritikken igjennom og førte med seg endringer i det metodiske landskapet og arbeidet med tekstene. Bibleksegesen åpnet for innfallsvinkler hentet fra litteraturvitenskapen, og anerkjente at forfatterens intensjon og tekstens opprinnelige mening ikke er tilgjengelig for oss.<sup>11</sup> Nykritikken anså litterære verk for å være selvstendige og selvtilstrekkelige objekter, hvor tekstenes mening kan hentes ut ved å studere språket gjennom nærlesning.<sup>12</sup> En slik tilnærming setter til side de klassiske spørsmålene knyttet til tekstenes utvikling over tid og dateringsspørsmålet, og fokuserer på teksten i seg selv. Denne nye måten å tenke på gav grobunn for en ny metode som fokuserer på tekstene slik de foreligger for oss i dag, altså en synkron lesning. Det er i forlengelse av denne tenkningen en narrativ tilnærming vokser frem.<sup>13</sup>

Mot en slik metode kan det innvendes at den fort kan bli a-historisk, i og med at den isolerer teksten til et konkret tidspunkt og dermed løsriver den fra historien. En slik tilnærming kunne likevel tenkes å føre med seg noen styrker i arbeidet med tekstene. Ved å isolere teksten gis det en distanse mellom tekst og historie, og tekst og teologi, slik at vi som lesere kan betrakte teksten på nytt uten å måtte forutsette en bestemt kontekst eller teologisk ramme.<sup>14</sup> Distansen kan dermed bidra til å frigjøre den fra en konkret teologisk tolkningstradisjon.

Synkront betyr likevel ikke a-historisk, men snarere at vi ikke tar hensyn til en utviklingslinje over tid.<sup>15</sup> Gjennom en synkron lesning kan vi dermed legge til grunn teksten slik den foreligger for oss i dag, og samtidig plassere den i en tilblivelseskontekst. Dermed vil en synkron lesning kunne være orientert av et historisk bakteppe. Det jeg definerer på utsiden av mitt prosjekt, ved å ta i bruk en synkron lesning, er den historisk-kritiske redaksjonskritikken, som nettopp undersøker hvordan en tekst har blitt overlevert gjennom tiden, med de endringer som har

---

<sup>10</sup> Barton, *Reading the Old Testament*; Saxegaard, "Bibelsk narratologi Metode til lesning av bibelske fortellinger," 183.

<sup>11</sup> Barton, *Reading the Old Testament*, 155; Saxegaard, "Bibelsk narratologi Metode til lesning av bibelske fortellinger," 183.

<sup>12</sup> Barton, *Reading the Old Testament*, 140–47; Buchanan, *A Dictionary of Critical Theory*, s.v New Criticism.

<sup>13</sup> Saxegaard, "Bibelsk narratologi Metode til lesning av bibelske fortellinger," 184.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 187.

<sup>15</sup> Brett, *Genesis Procreation and the Politics of Identity*, 20.



forekommet underveis. I denne oppgaven leser jeg tekstene med Det gamle Midtøsten som historisk bakteppe.

Hermann Gunkel var først ut blant bibelforskere i å fokusere særskilt på hvordan karakterene blir fremstilt i bibelske fortellinger. Noe av det han observerte og påpeker er hvor minimalistiske fortellingene, og dermed også karakteriseringene, er. Tekstene konsentrerer seg primært rundt handlingen, og det er få utbroderinger av karakterenes indre liv og psykologiske utvikling. Dette forklarer han ved datidens menneskers “limited ability to comprehend”, og han ser ut til å nedvurdere denne type fortellingsstil når han innrømmer at det finnes mer utbroderende hebraiske fortellinger (slik som fortellingen om Josef) og kaller dem for “mature art”, og dermed indirekte kaller de minimalistiske fortellingene for “immature”.<sup>16</sup> Her mener jeg det er viktig å påpeke måten han nedvurderer datidens mennesker og dermed, indirekte, oppvurderer sin egen samtid.

Det er likevel en viss spenning i det Gunkel skriver, og han fremstår ikke entydig. På den ene side nedvurderer han fortellerstilen og omtaler den som en umoden fortellestil, men på den annen side peker han på styrkene ved den. En minimalistisk stil tvinger fortelleren til å konsentrere seg om små poeng og dermed skape en konsentrert fortelling.<sup>17</sup> Jeg forstår Gunkel slik at han likevel hevder at fortellingene inneholder dyp mening, men at denne ikke er like eksplisitt som vi er vane med i nåtidige psykologiske romaner. Dermed må vi gi små detaljer mye plass, fordi det er i disse detaljene fortellingene har sin dybde. Det å skape karakterer med minimale midler, og likevel bevare dypden og kompleksiteten, kaller Robert Alter for “art of reticence”.<sup>18</sup>

Vi vil komme tilbake til flere eksempler på at små detaljer rommer mye informasjon i analysen nedenfor, men her nøyer jeg meg med å kort nevne et eksempel fra Genesis 33:16-17. Der kan vi lese at fortelleren konstaterer kort at Esau dro til Se’ir og at Jakob dro til Sukkot. I denne tilsynelatende banale informasjonen ligger det mye skjult info. Blant annet er dette en subtil måte å vise at Jakob lurte Esau og beskrivelsen løfter frem Jakobs egentlige ønske om å ikke bosette seg sammen med Esau, hvilket han aldri uttrykte eksplisitt gjennom ord. I lys av konteksten

---

<sup>16</sup> Amit, *Reading Biblical Narratives*, 69–70.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 70–71.

<sup>18</sup> Alter, *The Art of Biblical Narrative*, 146ff.

rundt kan vi altså hente ut mye mening fra denne enkle informasjonen, og det er et eksempel på å skape karakterer med minimale midler.

Nedenfor vil jeg gjøre rede for de metodologiske begrepene knyttet til karakter og karakterisering. Disse begrepene vil fungere som briller i møte med tekstene, og hjelpe meg med å stille konstruktive spørsmål og sortere informasjon.

I gjennomgangen vil jeg primært støtte meg til Amit Yairah<sup>19</sup> og Robert Alter<sup>20</sup>, som begge har skrevet narratologisk teori knyttet opp mot Den hebraiske bibelen, og som begge fungerer som grunnpilarer innen feltet i den forstand at de er hyppig sitert av andre forskere jeg har lest litteratur av.

### 2.1.1 Karakterisering

Litterære karakterer skapes ved hjelp av ulike virkemidler, både direkte og indirekte. Direkte karakterisering er den informasjonen vi gis om en karakter, enten av fortelleren eller gjennom direkte sitater eller kommentarer fra karakterene som er en del av narrative. Den indirekte karakteriseringen foregår ved at vi analyserer og tolker en karakters væremåte og handlinger.<sup>21</sup> Hovedforskjellen mellom den direkte og indirekte karakteriseringen er altså hvorvidt den er eksplisitt uttrykt eller om den baserer seg på en tolkning fra leserens side.

Dette er noe av bakgrunnen for at Robert Alter tok til orde for at informasjonskildene vi mottar beskrivelser om en karakter fra, ikke bør tillegges like stor vekt. Han mener at de har ulik grad av troverdighet, hvilket knyttes til graden av usikkerhet om motivasjon og interesse. Robert Alter har laget et hierarkisk system som viser de ulike informasjonskildenes troverdighet, fra høy til lav:<sup>22</sup>

1. Fortellerstemmen (The reliable narrator's explicit statement)
2. Direkte sitat eller kommentarer fra karakterene (weighing of claims and relative certainty)

---

<sup>19</sup> Amit, *Reading Biblical Narratives*.

<sup>20</sup> Alter, *The Art of Biblical Narrative*.

<sup>21</sup> Amit, *Reading Biblical Narratives*, 74.

<sup>22</sup> Alter, *The Art of Biblical Narrative*, 146–47.

### 3. Handlinger og lignende (realm of inference)

Først vil jeg kommentere det tredje punktet. Lavest troverdighet er altså karakterenes handlinger og væremåter. Årsaken til at det gis lavest troverdighet er at spørsmålet overlates til oss som lesere: Demonstrerer handlingen karakterens moralske natur, eller er det uttrykk for noe annet? Vi overlates til spekulasjon, og må underbygge vår lesning med informasjon gitt fra kilder med større grad av troverdighet.

Et eksempel jeg kan trekke frem fra analysen er det faktum at Jakob gråter sammen med Esau (Gen 33:4), hvilket tilsynelatende er et uttrykk for glede over å se hverandre igjen og et uttrykk for deres gjensidighet. Likevel handler Jakob også i strid med dette når han vrir seg unna og lurer Esau til å reise hvert til sitt (Gen 33:16-17). Dette reiser spørsmål om Jakobs egentlige motivasjon og ønsker, og handlingene er ikke entydige, men snarere overlatt til våre tolkninger.

Så videre til det andre punktet. Utsagn fra karakterene handler om å vekte argumenter mot hverandre. Å bruke karakterene selv som kilde bærer med seg en risiko ved at de kan ha ulike intensjoner og motivasjoner for å uttrykke det de gjør, for eksempel tendensiøse beskrivelser av seg selv eller andre karakterer.

Et eksempel fra analysen kan være at Jakob begrunner gaven med at han ønsker velvilje, men likevel lurer Esau til å reise alene til Se'ir. Dette gjør at vi kan betvile Jakobs egentlige intensjon (selv om denne ikke er tilgjengelig for oss), og analysere den i lys av hans handlinger. Kanskje var ikke ønsket om velvilje mer enn en strategi for å ikke trigge sinne hos sin bror?

Og til slutt det første punktet. Fortellerstemmen gis høyest troverdighet fordi fortelleren er allvitende. Fra et fugleperspektiv kjenner fortelleren til det som har skjedd, skal skje og hva hver enkelt karakter tenker og føler. Informasjon gitt fra fortelleren har liten risiko knyttet til seg, og er derfor å anse som en rett og troverdig karakterisering av en karakter, fordi fortelleren kjenner karakterene og handlingen fullt ut.

Eksempler fra analysen kan være at fortelleren gir oss informasjon om Jakobs indre liv, nemlig at han ble grepet av redsel og angst, i møte med Esaus hær på fire hundre mann (Gen 32:7), og at fortelleren gir oss informasjon om det indre livet til Josefs brødre når de får vite hvem han er, nemlig at de var skrekkslagne (Gen 45:3). At fortelleren gir oss informasjon om karakterenes

indre liv, som i og for seg er utilgjengelig med mindre de viser det med kroppsspråk eller ord, bidrar også til å underbygge at fortelleren i vårt narrativ kan sies å være allvitende.

Usikkerheten som knytter seg til handling og væremåte, og direkte sitat og kommentarer, gjør at fortelleren kan gi karakterene dypbe og mystikk ved å utelate å gi informasjon via fortellerstemmen. Da overlates meningen i større grad til leserens tolkning og vurdering. Fortellerstemmens fravær kan være vel så verdt å kommentere.

Et eksempel på dette kan kanskje være Jakobs utsagn om at han ønsker velvilje fra sin bror, men hans handling som kommuniserer at han ikke ønsker videre fellesskap. Dermed kommuniserer han en dobbelhet som gjør det vanskelig for oss lesere å fange karakterens motivasjon. Dette gir teksten et overskudd av potensiale, hvor flere lesninger er mulig.

### 2.1.2 Klassifisering

Det finnes ulike måter å klassifisere litterære karakterer på. E.M. Forster presenterte et system for klassifisering basert på to ulike kategorier: flate og runde karakterer.<sup>23</sup> De flate karakterene har ikke noe indre liv eller personlighet og gjennomgår ingen utvikling, mens de runde karakterene er langt mer sammensatte og komplekse med et indre liv og en kronologisk utvikling.

Denne todelte modellen har også blitt videreutviklet av Josef Ewen som tok til orde for at de flate og runde karakterene representerer ytterkantene på en skala, men at det også finnes karakterer et sted i mellom.<sup>24</sup> Han løftet frem blant annet “type” som en egen kategori, hvilket er en karakter som har flere karaktertrekk hvor én er dominerende. Dermed skaper han en tredelt modell, noe også Adele Berlin har løftet frem.<sup>25</sup> Hun har samme inndeling men bruker begrepene agent, type og karakter. Den første og siste representerer flate og runde karakterer, og typene tilsvare Ewens definisjon. For denne oppgaven er det tilstrekkelig med en todelt modell, så jeg bruker begrepene flate og runde karakterer videre.

---

<sup>23</sup> Amit, *Reading Biblical Narratives*, 71–72.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 72.

<sup>25</sup> *Ibid.*

De flate karakterene har som eneste hensikt å tjene narrativet, og kan dermed ses på som en slags statist. Eksempler på dette er kvinnene og barna i Genesis 33:1-17, som har en funksjon ved å være tilstede slik at Jakob kan vise dem frem til Esau. Blant barna finner vi her Josef, og det gjør det da nødvendig å presisere at de opptrer som agenter i denne perikopen og ikke nødvendigvis i genesisfortellingen i sin helhet - for som vi vet vil for eksempel Josef bli hovedperson og en tydelig karakter i sitt eget narrativ senere. Tilsvarende gjelder for Rakel og Lea som opptrer som handlende karakterer senere, blant annet ved at de opptrer som rådgivere for Jakob og hvor Raker aktivt handler ved å stjele fra sin far. Og i Genesis 45:1-15 finner vi Faraos rettsansatte som flate karakterer, hvor deres funksjon er å etablere en formell scene og endre til en familiær scene ved å gå ut av rommet.

De runde karakterene har et vidt spekter av karaktertrekk og gjennomgår gjerne en karaktermessig utvikling som vi kan observere i fortellingen. I Genesis 33:1-17 er Jakob en tydelig rund karakter, blant annet ved at han veksler mellom en ærlighet og en “trickster”-atferd. Vi kan også løfte frem det faktum at vi får del i hans indre følelsesliv gjennom fortelleren i kapittel 32, hvilket videreføres inn i vår perikope. Tilsvarende kan sies om Josef i Genesis 45:1-15, hvor fortelleren gir oss innsyn i hans indre følelsesliv, og hvor han selv veksler mellom den formelle Josef og den broderlige Josef og dermed opptrer i ulike roller. Både Jakob og Josef uttrykker også sine følelser gjennom gråt.

## 2.2 *Kjønnteori*

### 2.2.1 **Performativitet**

Simone de Beauvoir skrev “one is not born a woman, but rather becomes one” i sin bok *The Second Sex* fra 1949. Med dette som bakgrunn formulerte Judith Butler det som blir omtalt som performativitetsteori:

“[...] if gender is something that one becomes—but can never be—then gender is itself a kind of becoming or activity, and that gender ought not to be conceived as a noun or a substantial thing or a static cultural marker, but rather as an incessant and repeated action of some sort.”<sup>26</sup>

---

<sup>26</sup> Butler, *Gender Trouble*, 143.

Performativitetsteorien anerkjenner og uttrykker det faktum at samfunnet har et bilde av hva det vil si å være kvinne og mann, og at mennesker i ulik grad lever opp til dette bildet. Disse bildene kan uttrykkes ved hjelp av begrepene “femininitet” og “maskulinitet”. I rammen av performativitetsteori kan vi si at femininitet og maskulinitet ikke er størrelser som er låst til ett biologisk kjønn, men snarere som en bank som individer med ulikt biologisk kjønn kan dra veksler på. Nedenfor skal jeg redegjøre for maskulinitet.

### 2.2.2 Maskulinitet

Maskulinitet har både et individuelt og et kollektivt fokus. Det individuelle knytter seg til at maskulinitet er et sett med karakteristikk som noen innehar og uttrykker. Det kollektive knytter seg til samfunnets forståelse av hva mannlighet er og dermed forventingene til menn generelt. Disse to fokusene omtaler Rosenberg som konkret og abstrakt maskulinitet.<sup>27</sup>

Skillet mellom konkret og abstrakt maskulinitet leder oss i retning av tre ting. Det første er at det nødvendigvis må eksistere ulike maskuliniteter, i og med at det finnes ulike mennesker og kulturer. Dette impliserer også at maskulinitet er noe situasjonsbestemt. Det andre er at den forutsetter at én maskulinitet regnes som den abstrakte, altså samfunnsmessige forventinger til menn. Det tredje er at maskulinitet må være noe som er i mulig bevegelse og er dynamisk over tid, i og med at vi må kunne forutsette at mennesker kan forandre seg.

For denne oppgaven betyr dette at jeg skal analysere den konkrete maskuliniteten til Jakob og Josef, altså den maskuliniteten disse to karakterene innehar og uttrykker, i lys av den abstrakte maskuliniteten i Det gamle Israel, altså samtidens forventinger til det å være mann. En konstruksjon av sistnevnte vil derfor være nødvendig for denne oppgaven, og vil finne sted på slutten av dette delkapittelet.

Nedenfor skal jeg gjøre rede for en typologi knyttet til maskulinitet som ble utviklet av R.W. Connell og som uttrykker de tre poengene som jeg skisserte ovenfor systematisk og med nyttige begreper. Typologien er mye brukt i maskulinitetsforskning, deriblant innenfor bibelfagene.<sup>28</sup>

---

<sup>27</sup> Rosenberg, “Queer Masculinities in the Hebrew Bible,” 42.

<sup>28</sup> se (Creangă, *Men and Masculinity in the Hebrew Bible and Beyond*; Creangă and Smit, *Biblical Masculinities Foregrounded*; Creangă, *Hebrew Masculinities Anew*)

### 2.2.2.1 Hegemonisk maskulinitet

“Hegemonic masculinity” is not a fixed character type, always and everywhere the same. It is, rather, the masculinity that occupies the hegemonic position in a given pattern of gender relations, a position always contestable.<sup>29</sup>

Konseptet om en hegemonisk maskulinitet er R. W. Connells forsøk på å imøtekomme behovet for et teoretisk rammeverk som tar for seg relasjonen mellom ulike maskuliniteter. Denne er, som sitatet ovenfor viser, ikke én gitt størrelse, men kan variere fra kontekst til kontekst og er stadig i forhandling med de andre formene for maskulinitet.<sup>30</sup>

Begrepet hegemonisk er hentet fra Antonio Gramsci's analyse av relasjoner mellom klasser, og viser til en dynamikk hvor én gruppe hevder en ledende posisjon i samfunnet. Det betyr at det til enhver tid er en form for maskulinitet som kulturelt står høyere enn andre,<sup>31</sup> altså at det er et hierarki, hvor denne hegemoniske formen troner. Og som kongen på haugen, så må den hegemoniske maskuliniteten stadig opprettholde sin posisjon ovenfor de andre.

Connell definerer hegemonisk maskulinitet slik:<sup>32</sup>

Hegemonic masculinity can be defined as the configuration of gender practice which embodies the currently accepted answer to the problem of the legitimacy of patriarchy, which guarantees (or is taken to guarantee) the dominant position of men and subordination of women.

Denne definisjonen løfter frem hegemonisk maskulinitet som en praksis som gir en idé kroppslighet (jf. performativitet). Ideen defineres som patriarkalske strukturer, som dermed opprettholdes av menneskers måter å handle på. Strukturen skal garantere for at menn holder en dominant posisjon ovenfor kvinner.

Dermed peker definisjonen på makt som et helt sentralt aspekt ved maskulinitet, men den fokuserer på patriarkatet og dermed forholdet mellom menn og kvinner. Jeg mener at definisjonen også burde adressere hvordan den hegemoniske maskuliniteten søker å opprettholde noen menns dominante posisjon ovenfor andre menn. Til tross for at definisjonen av hegemonisk

---

<sup>29</sup> Connell, *Masculinities*, 76.

<sup>30</sup> Hegemonisk maskulinitet sidestiller jeg her med den abstrakte maskuliniteten som Rosenberg omtalte, og den konkrete maskuliniteten kan i større og mindre grad betraktes som hegemonisk eller en annen form for maskulinitet som blir beskrevet nedenfor.

<sup>31</sup> Connell, *Masculinities*, 77.

<sup>32</sup> Ibid.

maskulinitet ikke dekker dette perspektivet, så rommer typologien dette når den omtaler andre former for maskulinitet og deres relasjon til det hegemoniske. Nedenfor skal jeg forklare tre alternative maskuliniteter; underordnet, marginalisert og medvirkende.

### 2.2.2.2 Underordnet maskulinitet

Underordnet maskulinitet er kanskje selvforklarende. Denne formen for maskulinitet er underordnet det hegemoniske, og er dermed et konsept som uttrykker mitt anliggende ovenfor, altså at det hegemoniske idealet ikke bare søker å opprettholde dominans ovenfor kvinner, men også ovenfor andre menn.

Dette innebærer på mange måter at denne formen for maskulinitet ikke møter forventningene til det å være mann, og kan dermed forklares enkelt som “ikke-maskulinitet”. I lys av det jeg skrev om performativitet ovenfor, så innebærer dette blant annet menn som beveger seg over i forventningene knyttet til femininitet.

Denne underordningen gjør seg praktiske utslag, og er ikke bare en form for kulturell stigmatisering. I dag gjør en slik underordningsdynamikk seg særlig gjeldene mot skeive menn. Årsaken er at mange av de praksisene som karakteriserer denne gruppen gjerne knyttes til det feminine, og dermed kan defineres som ikke-maskulint. Tilsvarende dynamikker, altså femininisering, kan gjelde for heterofile menn også.<sup>33</sup> Underordningen ses i sammenheng med femininiseringen, og at disse mennene derfor underordnes på lik linje med kvinner.

Når jeg innledningsvis skrev at både Jakob og Josef er karakterer som blir lest som feminine, sett i lys av sine brødre, så er det en slik underordnet maskulinitet jeg sikter til. Viktige sider ved disse karakterene som løftes frem i disse lesningene er det faktum at Jakob har en hårløs kropp (27:11) og med interesser knyttet til den kvinnelige sfæren (25:27), eller slåsskampen med den ukjente mannen (32:25.31).<sup>34</sup> For Josef løftes det særlig frem at han omtales som en ung gutt (37:2), at han beskrives som vakker (39:6) og at han mottar en kappe fra sin far, Jakob (37:3).<sup>35</sup> Alt dette er altså eksempler på at Jakob og Josef uttrykker en form for underordnet maskulinitet, og at de ved dette bidrar til å utfordre det etablerte - hvilket fører til at noen leser disse som

---

<sup>33</sup> Ibid., 78–79.

<sup>34</sup> Carden, “Genesis/Bereshit,” 45ff; Haddox, “Favoured Sons and Subordinate Masculinities,” 10ff.

<sup>35</sup> Carden, “Genesis/Bereshit,” 52ff; Zierler, “Joseph(ine), the Singer.”



skeive karakterer. Skeiv i denne sammenheng må ikke nødvendigvis knyttes til en seksuell orientering eller kjønnsidentitet, men kan ganske enkelt vise til det faktum at de utfordrer forventningen til det å være mann.

### 2.2.2.3 Marginalisert maskulinitet

Connell løfter frem enda en form for maskulinitet som blir underordnet det hegemoniske. Denne formen for maskulinitet, omtalt som marginalisert maskulinitet, uttrykker det interseksjonelle, nemlig hvordan maskulinitet interagerer med andre strukturer, og dermed bidrar til å styrke eller svekke ens maktposisjon ovenfor andre menn. Eksempel på slike strukturer kan være etnisitet, kjønn, klasse og seksualitet.<sup>36</sup> Her vil jeg supplere med religiøs tilhørighet og alder.<sup>37</sup>

Marginalisert maskulinitet handler blant annet om forholdet mellom minoritetsidentitet og maskulinitet, og hvordan mennesker med minoritetsidentitet kan oppfylle mange av de hegemoniske idealene, men likevel ikke har mulighet til å oppnå den samme autoritet og dominans som man skulle forventet i lys av det hegemoniske idealet. Connell bruker idrettsutøvere som eksempel:<sup>38</sup>

Thus, in the United States, particular black athletes may be exemplars for hegemonic masculinity. But the fame and wealth of individual stars has no trickle-down effect; it does not yield social authority to black men generally.

Aktuelle eksempler fra fortellingene om Jakob og Josef kan være hvordan alder spiller inn mellom dem selv og brødrene deres, eller hvordan det påvirker relasjonene mellom Josefs brødre at noen av dem har slavekvinner til mor (35:22-26). Det kan også være interessant å løfte idealet om endogami frem i lys av dette, og hvordan det påvirker Esaus maskulinitet at han tok to koner fra et annet folkeslag (26:34). Eller ganske enkelt det faktum at Jakob og Esau presenteres som to folkeslag allerede før fødselen (25:23). Jeg kommer ikke nødvendigvis inn på alt dette i denne oppgaven, men det var noen eksempler på hvordan marginalisert maskulinitet kan aktualiseres i fortellingene om Jakob og Josef.

---

<sup>36</sup> Nash, "Re-Thinking Intersectionality," 2.

<sup>37</sup> Connell and Messerschmidt, "Hegemonic Masculinity," 839.

<sup>38</sup> Connell, *Masculinities*, 81.

#### 2.2.2.4 Medvirkende maskulinitet

Til tross for at det hegemoniske maskulinitetsidealet nettopp er hegemonisk, så betyr ikke det at menn flest lever ut og praktiserer en slik maskulinitet. Connell hevder at tilfellet er at de færreste menn lever opp til dette idealet, men at flertallet gir sin støtte til den. Det kan virke som et paradoks at noen ønsker å opprettholde et ideal de selv ikke makter å realisere. Årsaken til at denne dynamikken likevel skjer, ifølge Connell, er at det er noen fordeler knyttet til å opprettholde de hegemoniske idealene, og dermed de patriarkalske strukturene. Dette kaller Connell for “the patriarchal dividend”.<sup>39</sup> Dette er i og for seg ikke en egen form for maskulinitet, men det er en teoretisk kategori for å uttrykke noe av dynamikken bak det hegemoniske, nemlig at noen grupper har noe å tjene på det. Den adresserer også det faktum at idealene som det hegemoniske uttrykker ikke nødvendigvis realiseres, selv om idealene er til stede.

#### 2.2.2.5 Maskulinitet i Den hebraiske bibelen

I dette delkapittelet skal jeg gjøre rede for det ulike forskere løfter frem som sentrale momenter knyttet til forståelsen av det å være mann i Det gamle Israel. Det vil derfor handle om det jeg ovenfor har omtalt som en abstrakt/hegemonisk maskulinitet, hvilket jeg nedenfor skal konstruere som et bakteppe slik at jeg har noe å måle Jakob og Josefs maskuline performativitet opp i mot.

Arbeidet med maskulinitet knyttet til HB/GT har pågått de siste 30 årene, hvor en av de som var først ut var David Clines og hans artikkel “David the Man” fra 1995.<sup>40</sup> Han analyserte narrativene fra 1. Samuelsbok til 1. Kongebok, med særlig fokus på kong David, på jakt etter tekstenes forståelse av maskulinitet. Her tar han særlig utgangspunkt i 1 Samuelsbok 16:18, hvor en av kong Sauls tjenere beskriver David:

Jeg har sett en sønn av Isai fra Betlehem som kan spille. Han er en modig og djerv kriger; han snakker forstandig og har et godt utseende. Og Herren er med ham.

Clines gjør selv oppmerksom på at dette ikke er en utførlig beskrivelse av en “Israelite masculinity”, men likevel et godt utgangspunkt å begynne med.<sup>41</sup> Jeg vil også understreke at

---

<sup>39</sup> Ibid., 79.

<sup>40</sup> Clines, “David the Man.”

<sup>41</sup> Ibid., 227.

Clines selv påpeker at hans arbeid med fortellingene om kong David nettopp er et arbeid på kong Davids maskulinitet, og at det ikke nødvendigvis er det samme som Det gamle Israels forståelse av det.<sup>42</sup>

Her er han inne på den samme distinksjonen som Rosenberg uttrykte ved hjelp av begrepene konkret og abstrakt maskulinitet, og at studiet av én karakter nettopp kan garantere at det er denne karakterens maskulinitetsuttrykk og at vi ikke umiddelbart kan slutte at dette er samfunnets overordnede forståelse, altså den abstrakte maskuliniteten. Men han antar også at forfatteren ikke har funnet opp en maskulinitetskonstruksjon, men at den uttrykker, eller i alle fall trekker veksler på, samfunnets forståelse som forfatteren naturligvis er påvirket av.<sup>43</sup>

Arbeidet til Clines har fått stort gjennomslag og fungerer som en grunnpillars i arbeidet med maskulinitet i HB/GT. Den maskulinitetskonstruksjonen han presenterte på bakgrunn av sitt arbeid på kong David, har av mange forskere blitt lagt til grunn i møte med en rekke andre tekster. Dette viser blant annet antologiene jeg viste til innledningsvis,<sup>44</sup> og er noe M. V. Măcelaru eksplisitt råder forskere til å gjøre:

I [...] suggest that we consider Clines' s description of masculinity as a norm with regard to the Hebrew Bible and therefore use it as the rod against which biblical portrayals of masculinity can be measured.<sup>45</sup>

Og med tanke på det nedslaget Clines' sine maskulinitetskarakteristikker har hatt i annen forskning, så tar også jeg utgangspunkt i disse i min gjennomgang. Underveis vil jeg selvsagt trekke inn andre stemmer, hvor hans karakteristikk har blitt arbeidet med i møte med andre tekster, og særlig Genesis der det er aktuelt. Det er også noen karakteristikk Clines ikke trekker frem, men som jeg likevel mener er viktige at vi har med oss videre. Disse vil jeg løfte frem der det er naturlig.

Den første karakteristikk ved en hegemonisk maskulinitet i HB/GT relaterer til styrke, og som åpenbart bærer med seg et maktsaspekt. For Clines dreier dette seg først og fremst om "the

---

<sup>42</sup> Ibid., 215–16.

<sup>43</sup> Ibid., 216.

<sup>44</sup> Creangă, *Men and Masculinity in the Hebrew Bible and Beyond*; Creangă and Smit, *Biblical Masculinities Foregrounded*; Creangă, *Hebrew Masculinities Anew*.

<sup>45</sup> Măcelaru, "Saul in the Company of Men," 55.

fighting male”.<sup>46</sup> I sitt arbeid med kong David viser han her til det høye tallet drepte, både i hans rolle som konge (ca. 140 000), men også hans egne handlinger (15). Dette underbygges han ved å liste opp tekstreferanser hvor menn i Det deuteronomistiske historieverket engasjerer seg i krig og drapsaktivitet. Dermed viser han også at dette ikke bare er en praksis eller egenskap ved David, men også andre menn i den samme fortellingen. Denne formen for styrke, altså fysisk styrke og evnen til å drepe, speiles også i uttrykket fra Sauls tjener ovenfor.

Idealet om at en mann skal være i stand til å krige og engasjere seg i kamp underbygges også i en bredere kontekst i Det gamle Israel. Her kan jeg for eksempel løfte frem H. Hoffner jr. sin artikkel om symboler i forbindelse med magiske ritualer, hvor han viser at kulturens måte å symbolisere maskulinitet på er gjennom militære symboler, herunder våpen.<sup>47</sup> En slik kobling mellom det å kjempe og maskulinitet finner vi også i 1. Sam 4:9, hvor verbet for å kjempe (לחם) kobles sammen med denne frasen: לאנשים והייתם. Altså: bli menn og kjemp!

At det å kjempe knyttes sammen med maskulinitet videreføres i møte med andre tekster, blant annet av Clines selv i møte med Exodus 32-34,<sup>48</sup> men også av Susan Haddox i hennes arbeid med Genesis.<sup>49</sup>

Likevel trenger ikke styrke nødvendigvis å knytte seg til utelukkende fysisk styrke, og herunder vold særlig i betydningen blodtørstighet, i følge S. Wilson.<sup>50</sup> Han løfter frem det faktum at en slik forståelse overser at selv-kontroll også er en tydelig karakteristikk ved en hegemonisk maskulinitet i HB/GT, blant annet i Genesis hvor YHWH fordømmer Kains drap på Abel (Gen 4:10-12), og at et av budene Moses mottok forbyr drap (Ex 20:13).<sup>51</sup> En annen viktig begrunnelse for dette er M. George sitt arbeid på lovtekster i Deuteronomium, hvor han mener at disse regulerer den sosiale verdenen, og dermed implisitt krever selv-kontroll.<sup>52</sup> H. Lipka knytter også selv-kontrollen til det å kontrollere følelsene sine i overveldende situasjoner.<sup>53</sup>

---

<sup>46</sup> Clines, “David the Man,” 216.

<sup>47</sup> Hoffner, jr., “Symbols for Masculinity and Femininity,” 327.

<sup>48</sup> Clines, “Dancing and Shining at Sinai.”

<sup>49</sup> Haddox, “Favoured Sons and Subordinate Masculinities.”

<sup>50</sup> Wilson, *Making Men*, 32.

<sup>51</sup> *Ibid.*, 32–33.

<sup>52</sup> George, “Masculinity and Its Regimentation in Deuteronomy,” 65.

<sup>53</sup> Lipka, “Masculinitites in Proverbs,” 90–91.

Wilson peker dermed på at styrke ikke bare viser til fysisk styrke, men også en psykisk styrke. Her kan vi også se tilbake på 1. Sam 4:9, hvor jeg ovenfor viste at det å kjempe knyttes sammen med det å være mann. Det samme verset knytter modighet (חזק) sammen med en tilsvarende frase som ovenfor, men med en imperativ: לאנשים והיו. Altså: fatt mot og bli som menn! Psykisk styrke handler derfor både om modighet, men også selv-kontroll.

Den andre karakteristikken ved en hegemonisk maskulinitet i HB/GT relaterer til visdom og evnen til å overtale. Det siste handler om å kunne lede og overtale mennesker til å være enig og til å rette seg etter det en vil, noe som kan bidra til å øke en manns makt.<sup>54</sup> Clines trekker også frem maktperspektivet i forbindelse med overtalelseevnen, og understreker at denne ikke er et alternativ til den fysiske makten, men snarere et supplement i et slags repertoar av virkemidler for maktutøvelse.<sup>55</sup> Sauls tjener bruker frasen “å snakke forstandig” (דבר נבון), hvor נבון er utledet av roten בן som knyttes til det å ha forståelse, og dermed visdom.<sup>56</sup>

Selv om visdom og evnen til å overtale trekkes frem som en hegemonisk maskulin karakteristik, så er det likevel ikke alle midler for å overtale som er anerkjent å bruke. I denne forbindelse bruker S. Haddox “trickster” som eksempel, altså det å lure noen.<sup>57</sup> Årsaken til at denne “metoden” for å oppnå det en ønsker ikke tillegges det hegemonisk maskuline er at det er en rolle som normalt tas av en person som nettopp ikke står i en maktsposisjon, og som dermed er avhengig av å lure for å oppnå noe. En person i maktsposisjon ville brukt normale midler for å oppnå det samme.<sup>58</sup> Dette henter hun fra S. Niditch som har skrevet om bibelske folklorer, hvor hun løfter frem “underdogs” og “tricksters” som sentrale trekk ved denne sjangeren.<sup>59</sup> Niditch bruker også Rebekka, moren til Jakob og Esau, som et eksempel på en “trickster”, og skriver:

The woman in ancient Israelite literature who would succeed almost must be a trickster, must follow the path typical of the marginalized.<sup>60</sup>

Disse kategoriene aktualiseres både i møte med Jakob og Josef, noe vi vil komme tilbake til i analysen nedenfor.

---

<sup>54</sup> Haddox, “Favoured Sons and Subordinate Masculinities,” 6.

<sup>55</sup> Clines, “David the Man,” 220.

<sup>56</sup> Köhler et al., *The Hebrew & Aramaic Lexicon of the Old Testament*, s.v בן.

<sup>57</sup> Haddox, “Favoured Sons and Subordinate Masculinities,” 11.

<sup>58</sup> Ibid.

<sup>59</sup> Niditch, *A Prelude to Biblical Folklore*.

<sup>60</sup> Niditch, “Genesis,” 37.

S. Haddox løfter også frem ærlighet, og det å holde ens ord som en viktig del av det å overtale, men som også relaterer seg til æresbegrepet (som jeg kommer tilbake til nedenfor).<sup>61</sup> At “trickster”-metoden oppfattes problematisk kan derfor forstås både fordi det relateres til en underordnet posisjon, men også fordi det bryter med ærligheten og kan betraktes som et svik.

Den tredje karakteristikken ved en hegemonisk maskulinitet i HB/GT relaterer til fysisk skjønnhet. Dette har ikke blitt videreført i like stor grad som de foregående karakteristikkene. Blant annet har O. Creangă poengtert at menns fysiske utseende stort sett ikke blir kommentert av de bibelske forfatterne,<sup>62</sup> og H. Lipka har utfordret Clines på tekstoffanget han bruker for å underbygge denne karakteristikken, og mener at den er en generalisering basert på for å kilder.<sup>63</sup>

Det kan også stilles spørsmål ved om karakterene Clines løfter frem er aktuelle i spørsmålet om fysisk skjønnhet. S. Wilson påpeker at det ikke er klart om *טוב* kan relateres til skjønnhet per se, eller om det heller kan knyttes til styrke ved at det angår høyde og slike fysiske trekk.<sup>64</sup> Dermed blir det aktuelle kildematerialet enda mindre, hvis man da legger til grunn de tre mennene (David, Absalom og Josef) som omtales med adjektivet *יפה*, som betyr vakker.<sup>65</sup> I tillegg tar Wilson til orde for, gjennom en referanse til MacWilliam, at skjønnhet (med adjektivet *יפה* til grunn) relaterer til det å være ung.<sup>66</sup> Til tross for at ikke fysisk skjønnhet videreføres av mange forskere, så kan vi tolke dette dithen at det var noen idealer om hvordan en god mann ser ut, og hvordan en mannlig kropp skal være.

Den fjerde karakteristikken ved en hegemonisk maskulinitet i HB/GT relaterer til menns relasjon til kvinner og det feminine. Clines omtaler dette som “womanlessness”, altså at en hegemonisk maskulin mann minimerer kontakten med kvinner, og heller etablerer sterke relasjoner med menn. Dette underbygger han ved å viser til Davids tilsynelatende manglende interesse for kvinner utover rene praktiske eller politiske interesser, og det faktum at han selv nærmest skryter av å ha vært avskåret fra kvinner i krigssammenheng (1 Sam 21:5), og ikke minst det David

---

<sup>61</sup> Haddox, “Favoured Sons and Subordinate Masculinities,” 6.

<sup>62</sup> Creangă, “Variations on the Theme of Masculinity,” 88.

<sup>63</sup> Lipka, “Masculinities in Proverbs,” 91, footnote 17.

<sup>64</sup> Wilson, *Making Men*, 34.

<sup>65</sup> *Ibid.*, 35.

<sup>66</sup> *Ibid.*, 35–36.

uttrykker i likklagen til Jonathan: For meg var din kjærlighet mer underfull enn kvinners kjærlighet (2. Sam 1:26). Clines skriver avslutningsvis:

a real man can get along fine without women; he can have several women in a casual kind of way, but he has nothing to gain from them except children, and he owes them nothing.<sup>67</sup>

Det Clines altså løfter frem i denne forbindelse er en fysisk og emosjonell adskillelse, men dette perspektivet blir utvidet av flere forskere til å også omfatte det å ikke bli assosiert med det kvinnelig og dermed å unngå å bli feminisert. En viktig representant for dette er S. Moore som skriver at den bibelske maskuliniteten bygger på en binær logikk, hvor det å være en mann er å ikke være en kvinne. Altså at det er viktig for en mann å ikke bli som og med kvinner.<sup>68</sup> Denne tankegangen videreføres også av S. Haddox i hennes arbeid med Genesis.<sup>69</sup>

Dette gjør seg kanskje særlig gjeldende i krigssammenheng, hvor blant annet Jeremia uttrykker det slik: Krigerne i Babel har holdt opp å kjempe. De sitter stille i borgene, kreftene har tørket ut, de er blitt kvinner (Jer 51:30). Dette verset har blitt løftet frem og kommentert av Harold Washington som skriver dette:

In this discourse “man” and “woman” are mobile constructs, a complementary pair of signifiers reciprocally determined by their relation to violence. Here violent power is marked as masculine, subjugation and defeat as feminine.<sup>70</sup>

S. Wilson mener at å trekke en konklusjon om at det generelle maskuline idealet handler om å ikke måtte bli assosiert med det feminine på bakgrunn av en krigskontekst er å strekke det for langt.<sup>71</sup> Han løfter frem et annet eksempel fra en krigskontekst hvor det brukes en fødselsmetafor, hvor dette fungerer som et “badge of honor” for mannen som er i krig, og det faktum at “the ultimate alpha male” i HB/GT, nemlig YHWH omtales med kvinnelige metaforer.<sup>72</sup> Videre løfter Wilson frem et annet aspekt ved dette, nemlig at barn er hyppig

---

<sup>67</sup> Clines, “David the Man,” 226.

<sup>68</sup> Moore, “Final Reflections on Biblical Masculinity,” 246.

<sup>69</sup> Haddox, “Favoured Sons and Subordinate Masculinities.”

<sup>70</sup> Washington, “Violence and the Construction of Gender in the Hebrew Bible,” 330–32.

<sup>71</sup> Wilson, *Making Men*, 37–38.

<sup>72</sup> *Ibid.*, 38.

assosiert med kvinner i bibelske tekster, og at det kan være et poeng at en mann som tilbringer mye tid rundt kvinner kommuniserer at han ikke er fullt ut moden enda.<sup>73</sup>

Ovenfor refererte jeg til H. Hoffner jr. og hans artikkel om symbolisme knyttet til maskulinitet og femininitet i magiske ritualer. I denne artikkelen viser han både hvordan maskulinitet knyttes sammen med evne til kamp gjennom bruken av våpen, men også at disse symbolene symboliserer den seksuelle evnen. Eksempelet han bruker her er buen, som altså både er et våpen, men som også uttrykker potens.<sup>74</sup> Dermed viste han at symbolene uttrykker en dobbelthet.

At en sentral del av en hegemonisk maskulinitet i HB/GT relaterer seg til forplantning ble ikke tydelig løftet frem av D. Clines, men har blitt en sentral karakteristikk for flere andre forskere, blant annet S. Haddox i hennes arbeid på Genesis.<sup>75</sup> Et utgangspunkt for å vise hvorfor dette er sentralt kan være M. George, som jeg også refererte kort til ovenfor i forbindelse med lovtekstene i Deuteronomium. Han løfter frem at en sentral del av det å være en mann er “å ha et navn”,<sup>76</sup> hvilket man sikrer seg ved å ha familie og barn som kan videreføre ens navn.<sup>77</sup>

Likevel står ikke selve forplantningen løsrevet fra rammene rundt familien. Det er verdt å bemerke at det ikke er alle ekteskap og all forplantning som nødvendigvis øker en manns sosiale posisjon og dermed hans maskulinitet. Det var forventninger til hvilke kvinner som regnes som innenfor, og blandningsekteskap blir tematisert negativt i forbindelse med Esau i Genesis 26:34-35. Endogami ser dermed ut til å være normen.<sup>78</sup> S. Wilson løfter også frem at det å stifte familie og ha rettmessige arvtakere var den eneste måten en isrealittisk mann kunne bevege seg fra barn- eller ungdom til det å være voksen.<sup>79</sup>

En annen karakteristikk ved en hegemonisk maskulinitet i HB/GT relaterer til konseptet om ære. En av de som var tidligst ut med dette var Ken Stone (omtrent samtidig som David Clines’

---

<sup>73</sup> Ibid.

<sup>74</sup> Hoffner, jr., “Symbols for Masculinity and Femininity,” 327–29.

<sup>75</sup> Haddox, “Favoured Sons and Subordinate Masculinities.”

<sup>76</sup> George, “Masculinity and Its Regimentation in Deuteronomy,” 67.

<sup>77</sup> Ibid., 75.

<sup>78</sup> Carden, “Genesis/Bereshit,” 24.

<sup>79</sup> Wilson, *Making Men*, 41.



artikkel fra 1995). Han undersøkte hvordan menn i Det deuteronomistiske historieverket bruker seksuelle relasjoner med kvinner for å oppnå og forsvare sin ære.<sup>80</sup>

I forlengelse av dette kan vi dermed si at en viktig side ved æresbegrepet handler om å forsørge og beskytte familie. Det betyr å gi familien mat, tak over hodet og beskytte dem mot fiender. En viktig side ved beskyttelsen er seksuell beskyttelse, altså å sørge for at konene er trofaste og dødtrene kyske - og dermed forhindre at en annen mann ikke får uautorisert tilgang på kvinnene under hans kontroll.<sup>81</sup> Her er det verdt å bemerke at kvinnene er å forstå som mannens eiendom,<sup>82</sup> og at de kan bli brukt i forbindelse med forhandling mellom to menn - for eksempel i forbindelse med arrangerte ekteskap. Kvinnene blir dermed instrumenter for å bedre eller forverre relasjonen mellom menn.

De senere årene har æresbegrepet også blitt knyttet til “positive and socially constructive values”, for eksempel gjestfrihet og samarbeid.<sup>83</sup> Gjестfrihet og raushet er noe S. Haddox også trekker frem i sitt arbeid med Genesis, noe som særlig gjør seg gjeldene i det nomadiske samfunnet vi ser i Genesis. Hun løfter frem Sodoma og Gomorra som eksplisitte eksempler på at dette idealet ikke blir imøtekommet.<sup>84</sup>

K. Joachimsen løfter frem et kritisk maktperspektiv i sitt arbeid med gjestfrihet, og særlig vert-/gjest-metaforen. Å være en vert innebærer å ha makten til å invitere, og dermed bestemme hvem man ønsker å invitere og ikke. Og det innebærer makten til å stille bestemte krav - det J. Derrida omtaler som betinget gjestfrihet.<sup>85</sup>

S. Wilson poengterer også at ære i Det gamle Israel ikke nødvendigvis knyttes til en individualisme slik vi preges av i dag, men at ære også angår den “slekt” man tilhører - være seg nærmeste familie eller et folk man tilhører.<sup>86</sup>

Det siste poenget fører oss til et siste moment ved en hegemonisk maskulinitet i HB/GT og det relaterer til slektssolidaritet, hvilket går ut på at en mann står i solidaritet med sin egen familie

---

<sup>80</sup> Ibid., 42.

<sup>81</sup> Haddox, “Favoured Sons and Subordinate Masculinities,” 6.

<sup>82</sup> Carden, “Genesis/Bereshit,” 24.

<sup>83</sup> Wilson, *Making Men*, 43.

<sup>84</sup> Haddox, “Favoured Sons and Subordinate Masculinities,” 5.

<sup>85</sup> Joachimsen, “Ikke bare fremmed, flyktning og gjest,” 135.

<sup>86</sup> Wilson, *Making Men*, 44.

eller gruppe. Dette uttrykker et sentralt aspekt ved datidens samfunn, nemlig at gruppen går foran individet, og individet læres opp til å tenke som gruppen, noe som står i motsetning til det moderne Vesten hvor individualisme står sterkt.<sup>87</sup>

Denne tenkningen kommer blant annet til uttrykk i de bibelske lovene, for eksempel at en bror har en plikt knyttet til å føre sin avdøde brors navn videre i betydningen å ta sin svigerinne til kone og sørge for at hun får barn (“levirate marriage”).<sup>88</sup>

For å oppsummere helt kort hva en hegemonisk maskulinitet i HB/GT handler om så har jeg løftet frem at en mann skal utvise styrke, både fysisk og psykisk. Til dette knyttes også selvkontroll som en viktig egenskap. En mann skal også ha visdom og evnen til å overtale, hvilket vil bidra til å styrke ens dominante posisjon. Det kan være uheldig for en mann å blande seg inn i en kvinnelig sfære og dermed bli assosiert med det feminine, men er forskerne uenige.<sup>89</sup> Det som i alle fall er sikkert, er at en mann skal få barn, og da særlig sønner, som kan føre sitt navn videre. Når en mann stifter familie så aktiveres en plikt til å forsørge og beskytte denne, både sosialt, økonomisk og seksuelt. Dersom en slik forsørgings- og beskyttelsesplikt ikke ivaretas så kan det svekke en manns ære. Æresbegrepet omhandler også positive verdier, som for eksempel gjestfrihet. Og til slutt skal en mann stå i solidaritet med sin familie eller gruppe, og sette dennes behov fremfor sine egne.

### 3 Analyse

Dette kapittelet vil bestå av en karakteranalyse av Jakob og Josef, med utgangspunkt i Gen 33:1-17 og Gen 45:1-15. Som jeg skrev innledningsvis, så er ikke målet en bred analyse, men en analyse med vekt på maskulinitet. Jeg strukturerer analysen ved hjelp av Robert Alters tredeling av karakterisering (scale of means): fortellerstemmen, dialog og kommentarer fra karakterene og handling og væremåte. Denne inndelingen vil være hensiktsmessig for å få et helhetlig bilde av hvordan karakterene blir karakterisert ut ifra de perspektiv metoden definerer. Underveis vil jeg trekke inn teori knyttet til maskulinitet.

---

<sup>87</sup> Ibid., 44–45.

<sup>88</sup> Ibid., 45.

<sup>89</sup> Viser til diskusjonen ovenfor, hvor D. Clines, S. Moore og S. Haddox tar til orde for at det generelle maskulinitetsidealet er å ikke bli assosiert med det feminine og hvor S. Wilson mener dette er å strekke det for langt.

### 3.1 Møtet mellom Jakob og Esau (Gen 33:1-17)

33:1-17<sup>90</sup> markerer en form for avslutning på fortellingen om tvillingbrødrene Jakob og Esau. Allerede fra tiden i morslivet var det strid mellom disse to (25:22), og denne kampen preger hele deres fortelling. Jakob får Esau til å selge seg førstefødselsretten (בכרה) mot litt linsesuppe (נייד) og brød (לחם), og han lurer til seg velsignelsen (ברכה). Esau blir sint over å ha blitt lurt to ganger og sier at han skal drepe (הרג) sin bror, Jakob, når deres far er død. Rebekka får vite om denne trusselen og sender Jakob avgårde til Laban, hennes bror. Etter dette lever de to brødrene hver for seg, frem til de igjen møtes i perikopen 33:1-17. Dette er den siste fortellingen hvor de to opptrer, som handlende karakterer, sammen.

Genesis 33:1-17 kan deles inn i følgende sekvenser:

Vers 1-3: Jakob får øye på Esau, stiller opp familien og bøyer seg syv ganger for Esau

Vers 4: Esau løper i mot ham, omfavner ham og kysser ham. De gråter.

Vers 5: Spørsmål og dialog om hvem Jakob har med seg

Vers 6-7: Familien hilser formelt på Esau

Vers 8-11: Dialog om Jakobs intensjon med gaven

Vers 12-15: Esau tilbyr seg å reise med Jakob + dialog

Vers 16-17: De reiser til hvert sitt sted

Nedenfor skal jeg foreta en næranalyse av Genesis 33:1-17, med måten de blir karakterisert, i lys av maskulinitetsteori, for øye.

#### 3.1.1 Fortellerstemmen

Tekstperikopen åpner, i vers 1, med frasen: Og Jakob løftet øynene sine og så, se, Esau kommende (וישא יעקב עיניו וירא והנה עשו בא), og markerer på denne måten starten på episoden Jakob har forberedt seg på i det foregående kapittelet: å møte sin bror. Videre får vi informasjon

---

<sup>90</sup> Bibelreferansene tar utgangspunkt i Bibelselskapets 2011-oversettelse, og der hvor denne avviker fra Biblia Hebraica Stuttgartensia vil referanse til sistnevnte være markert med klammer

fra fortelleren om det følge som Esau har med seg: og med ham (Esau) fire hundre menn ( וַעֲמִי ( ארבע מאות איש). Denne informasjonen er en gjentakelse av budskapet som Jakobs budbærere melder tilbake til ham i 32:6 [32:7]; et budskap som utløser kraftig redsel og angst ( צרר og ירא) med det forsterkende ordet (מאד) hos ham (32:7 [32:8]). I det foregående kapitlet gir altså fortelleren oss informasjon om Jakobs indre følelsesliv, at han kjenner på redsel og angst. Det er naturlig å tenke at gjentakelsen av informasjonen bringer med seg Jakobs redsel og angst inn i møtet med Esau, særlig nå når han ser det med sine egne øyne. Linken til kapittel 32 og fortellerens direkte karakterisering av Jakob styrkes ytterligere gjennom Jakobs handling, noe jeg vil komme tilbake til.

Som en kontrast til Jakobs skue av fire hundre menn, beskriver fortelleren Esaus skue: Esau så opp og fikk øye på kvinnene og barna ( ואת־הילדים את־הנשים וירא את־עיניו וישא). Denne kontrasten blir tydelig ved at setningene (33:1 og 33:5) åpner med den samme verbsekvensen: løftet øynene og så ( ראה og נשא). Kontrasten forteller om deres totalt ulike utgangspunkt; Jakob ser en hær av fire hundre menn, og Esau ser Jakobs nærmeste familie: kvinnene og barna. På mange måter bygger denne informasjonen opp under Jakobs frykt og gir ham god grunn til å ha den.

Ved å beskrive utsikten til de to karakterene, bidrar fortelleren også til å karakterisere dem i lys av hverandre. Beskrivelsen av Esau og hans følge på fire hundre menn bidrar til å karakterisere ham som den sterke part, mens Jakob og hans følge med kvinner og barn bidrar til å karakterisere ham som den svakere part. Dermed kan vi si at det blir skildret en skjev maktrelasjon mellom dem, hvor den ene står fysisk sterkere enn den andre, og dermed stiller sterkere i lys av maskulinitetsidealet om dominans.

I lys av maskulinitetsteorien er det verdt å bemerke en annen dimensjon ved dette. Beskrivelsen av de to karakterenes følge, viderefører karakteriseringen fra de var yngre, slik vi kan lese i Genesis 25:27-28. Esau vokste opp og ble en dyktig jeger som holdt til ute på marken, og han var i tillegg sin fars favoritt. Han opptreder derfor i en mannlig sfære. Dette er i kontrast til Jakob som vokste opp til å være en rolig mann som holdt seg ved teltene, og som i tillegg allierte seg med sin mor og var hennes favoritt (25:27-28), og dermed opptreder i en kvinnelig sfære.

Karakteriseringen av Esau som maskulin, i kontrast til sin feminiserte bror, understrekes dermed i vår perikope gjennom det følge de har med seg, hvor Esau opptreder med fire hundre mann og Jakob opptreder med kvinner og barn.

Maktrelasjonen mellom de to brødrene følges opp videre i fortellingen. I en dialog som løper fra vers 8 til 11a ber Jakob Esau om å ta imot gaven hans. Jeg skal utbrodere denne dialogen senere, men i denne forbindelse er det interessant å stoppe opp ved en liten kommentar fra fortelleren (v. 11b): Jakob ba så inntrengende at han tok imot gaven (פָּצַר, qal. impf. 3msg). Informasjonen gir oss et innblikk i situasjonen og måten dialogen rundt gaven foregikk på. Fortelleren gir oss inntrykket av at Jakob var desperat og masete, og nærmest tryglet på sine knær. Denne fremgangsmåten fra Jakobs side bidrar til å videreføre den skjeve maktrelasjonen jeg har kommentert ovenfor, ved at han karakteriseres som desperat. Det at han er avhengig av å tryggle vitner om hans avhengighet av Esau og dermed også avmakt og en form for underordning.

At Jakob inntar en underordnet posisjon ovenfor Esau markerer et form for skifte i hans karakter. Til tross for at han er yngst, så har Jakob markert seg som en karakter som bruker andre midler enn fysisk makt for å dominere. Det første kan være hans evne til å overtale Esau til å selge seg førstefødselsretten for litt mat, eller at han lurer sin far for velsignelsen. I begge disse så utviser han en form for dominans ovenfor Esau, noe han nå ikke uttrykker noe av. Dette viser at Jakob åpenbart er en rund karakter, hvor vi kan observere en utvikling over tid. Likevel vil jeg ikke si at dette er helt entydig i denne fortellingen, særlig ikke med tanke på hans karaktertrekk med å “lure”. Dette kommer jeg tilbake til.

### 3.1.2 Dialog og kommentarer fra karakterene

Perikopen (33:1-17) har tre sekvenser med dialog, hvor den ene handler om det følge som Jakob har med seg (v. 5b), den andre handler om gaven som Jakob trygler Esau om å ta imot (v. 8-11a) og den tredje knytter seg til veien videre for de to brødrene (v. 12-15).

Den første dialogen innledes med det vanlige taleverbet אָמַר i qal. impf. cons. 3msg, hvor Esau er subjektet. Han spør: Hvem er disse for deg (לִךְ מִי־אֵלֶּה)? Til dette svarer Jakob: barna som Gud, i nåde, har gitt din tjener (אֶת־עַבְדְּךָ אֱלֹהִים אֲשֶׁר־חָנַן הִילַדְתִּים).

Her vil jeg først stoppe opp ved måten Jakob omtaler seg selv i relasjon til sin bror, Esau. Svaret er med på å underbygge den skjeve maktrelasjonen som jeg omtalte ovenfor, og at Jakob selv må ha forstått seg selv som underordnet sin bror. Dette viser han ved å omtale seg selv som sin brors tjener (עַבַד, med suffiks 3msg). Denne måten å formulere seg på uttrykker en form for

underkastelse av den andre, noe de historisk-kritiske kommentarene ikke gjør noe stort poeng ut av, annet enn at Von Rad kommenterer det helt kort.<sup>91</sup>

En slik underordning kan se ut til å være i tråd med datidens hierarkiske oppbygning, også familiært. Likevel utfordrer Jakobs underordning det Herren sier til Rebekka i Genesis 25:23: Den eldste skal tjene den yngste. Allerede fra før disse to brødrenes fødsel, legges det inn et overraskende element som snur opp ned på samfunnsstrukturene. På samme måte som at Gud “favoriserer” underordnede maskuliniteter, jf. Haddox.<sup>92</sup>

I lys av Haddox sin påstand om at det hegemoniske idealet i Genesis innebærer en underordning av Gud, og at gudsrelasjonen utfordrer det generelle kravet om dominans ovenfor andre, er dette interessant. Kan vi her tenke at Esau opptrer i tråd med Guds vilje, og at Jakob ikke føyer seg etter dette? Og at Esau dermed oppfyller dette hegemoniske idealet i større grad enn Jakob? Et kompliserende element her er hvorvidt denne snudde samfunnsordenen var kjent for dem, i og med at dette er noe Herren meddeler Rebekka før deres fødsel.

Det andre jeg vil stoppe opp ved er at Jakob understreker at det er hans barn, som Gud har gitt ham. Han kommenterer altså ikke kvinnene som han har med seg. Det kan være flere årsaker til dette. En mulig bakgrunn for at han ikke kommenterer kvinnene kan for eksempel være at han ikke ønsker å bringe opp til overflaten det faktum at det var en stridighet knyttet til Esaus to første koner (hetittene), og at dette ble til sorg for Isak og Rebekka, deres foreldre (Gen 26:34-35). Dette er en episode hvor Esau utfordrer normen om endogami ved å ta koner fra et annet folk, noe som ikke var i tråd med datidens maskulinitetsidealer.<sup>93</sup>

Likevel er det interessant, i lys av maskulinitetsteorien, at Jakob understreker at det er barna Gud har gitt ham. På denne måten understreker han sin egen fruktbarhet, og dermed styrker sin posisjon som mann ovenfor Esau. Dermed kan Jakobs følge, til tross for at det er fysisk svakere slik jeg bemerket ovenfor, bidra til å styrke hans posisjon som mann ved at følge blir et uttrykk for fruktbarhet. Dette er dermed ikke entydig, men kan uttrykke maskulinitet på ulike måter. At Jakob understreker at det er Gud, i sin nåde, som har gitt ham barna, kan også bidra til å gi ham

---

<sup>91</sup> Von Rad, *Genesis*, 328.

<sup>92</sup> Haddox, “Favoured Sons and Subordinate Masculinities.”

<sup>93</sup> Carden, “Genesis/Bereshit,” 24.

en maktposisjon ved at Gud skjenker ham nåde, til tross for at hans posisjon er et resultat av å ha lurt sin bror og dermed urettmessig tatt den til seg. Dette vil i så fall være en anerkjennelse av at han er valgt av Gud, hvilket er et viktig poeng for S. Haddox, noe jeg så vidt refererte ovenfor om at Gud favoriserer underordnede maskuliniteter.<sup>94</sup>

At Jakob kanskje kjenner på urettmessigheten knyttet til velsignelsen underbygges i dialogen om gaven i vers 8-11a. Denne dialogen innledes også med det vanlige taleverbet אָמַר, etterfulgt av et spørsmål fra Esau: Hva vil du med hele flokken (מִחֲנֵה) som jeg møtte? Og Jakob svarer: å finne velvilje (חֵן) i min herres (אֲדֹנָי) øyne. Svaret fra Jakob kan leses som et uttrykk for ærlighet og oppriktig ønske, men det kan også leses i lys av situasjonen og at det er et strategisk svar for å roe situasjonen og ikke blusse opp det sinne han frykter.

Vers 9 følger opp med responsen fra Esau, og han sier: Jeg har nok, min bror. Ha selv det som er ditt (אֲשֶׁר-לְךָ לֹךְ יְהִי אַחִי רַב יִשְׁלִי). Esau gir uttrykk for å ikke ha lidd store tap på grunn av at Jakob lurte til seg førstefødselsretten, og avviser dermed gaven, ikke fordi han er mistenksom, men fordi han har det han trenger.

Gaven (מְנַחָה) er her et helt sentralt ord, og teori knyttet til gavegivning understreker det relasjonelle aspektet ved en gave. Jakob har kanskje et ønske om å gjenopprette en brutt relasjon med sin bror, og tilbyr en gave som et uttrykk for dette. Ved å gjøre dette gjør Jakob seg sårbar. Mulighetene er at Esau tar i mot og dermed fornyer relasjonen, eller at han avviser og bryter den. Å ta i mot en gave er å si at man ønsker en relasjon, men å avvise den er det motsatte. Derfor står mye på spill for Jakob, og han er avhengig av at gaven tas i mot og at han dermed oppnår velvilje fra sin bror.<sup>95</sup> I tillegg kan en slik gaveoverlevering relatere til en maktsposisjon, hvor den som gir har makt over mottakeren i den forstand at det stilles krav til gjengjeldelse. Det å ta i mot vil derfor være å forplikte seg. Dette kan kaste lys både over Jakobs motivasjoner for å insistere på å gi gaven, og Esaus reservasjon mot å motta den - i og med at det påvirker deres videre relasjon med tanke på makt.

De to neste versene (10 og 11) består av et langt sitat av Jakob, hvor han ikke aksepterer avvisningen (אֲלֵינָא), og hvor han insisterer på at Esau må ta imot gaven (מְנַחָה, med suffiks lmsg)

---

<sup>94</sup> Haddox, "Favoured Sons and Subordinate Masculinities."

<sup>95</sup> Gudme, "Tomhændet Må Ingen Se Mit Ansigt! Gavens Teologi i Det Gamle Testamente," 306–9.

hans. Her kan vi skimte en likhet med kampen Jakob kjempet i kapittel 32, hvor han utbryter: Jeg slipper deg ikke med mindre (אם) du velsigner meg (ברכתני). Dette kan også alludere til fødselen og beskrivelsen av at Jakob holdt i Esaus hæl (25:26). Alle tekstene viser hvordan Jakob, til tross for å ikke være karakterisert som en kriger, evner å kjempe for sin plass i verden gjennom å holde fast, være utholdende og overtale til få sin vilje. At Jakob insisterer gjør det også mest naturlig å lese gavegivningen som en oppriktig handling fra Jakobs side, og at det ikke bare er et uttrykk for et strategisk spill.

At Jakob insisterer på at Esau må ta imot gaven blir enda mer interessant i vers 11, hvor Jakob går fra å kalle den מנחה til å kalle den sin velsignelse (ברכתתי med suffiks 1msg). Her skapes en direkte link mellom gaven og velsignelse og at vi, med dette som bakgrunn, kan tolke denne dialogen dithen at Jakob insisterer på å gi tilbake velsignelsen han lurte til seg, og dermed gjøre opp for det han gjorde. Jakob kommer aldri så langt til å be om tilgivelse eksplisitt med tale, men kanskje ligger dette ønske indirekte bak hvorfor det er så viktig for ham at Esau tar imot, noe han gjør etter at Jakob har insistert (פצר i qal. impf. 3msg).

Denne dialogen er interessant i forbindelse med relasjonen mellom de to brødrene. Jakobs selvforståelse som underordnet Esau kommer her til uttrykk gjennom omtalen av ham som אדני (med suffiks 1msg), og følger opp Jakobs omtale av seg selv som Esaus עבד (tjener) i vers 5. Denne retorikken viser at Jakob har en formell tilnærming til sin bror. På den andre side omtaler Esau Jakob som bror (אה med suffiks 1msg) i vers 9. Esau ser dermed ut til å forholde seg til hele situasjonen som et broderlig møte, og en broderlig relasjon, mens Jakob ikke klarer å komme forbi den formelle relasjonen. Dette viser på mange måter at Esau har forandret seg siden hans aggresjon mot Jakob i kapittel 27, og at han ikke lenger kontrollert av følelsene sine, mens Jakob ser ut til å henge igjen i fortiden, kanskje på grunn av sin følelse av anger, noe han viser ved å være ærlig ovenfor Esau om sine intensjoner. Dette markerer et karakterskifte hos ham, i og med at ærlighet ikke har vært Jakobs fremste karaktertrekk i den tidligere historien, og det bidrar til å karakterisere Jakob og Esau som karakterer i endring og utvikling, og det viser dermed at de best kan klassifiseres som runde karakterer.

At Jakob viste ærlighet ovenfor sine intensjoner og dermed viste tegn til endring i karakter, utfordres av den siste dialogen om veien videre i vers 12-15. Etter å ha tatt imot gaven, kommer Esau med et tilbud, uttrykt med tre kohortativer: La oss dra ut (נסעה) og gå videre (ונלכה), og jeg



vil gå (וּאֵלְכָה) med deg (v.12). Dette kan forstås som en invitasjon og et ønske fra Esau sin side om videre fellesskap med sin bror, og et uttrykk for forsoning og tilgivelse. Jakob, med sin angst, bekymring og formelle tilnærming, ser ikke ut til å ha det samme ønsket. Han avviser sin brors tilbud (v. 13), til tross for at han selv akkurat insisterte på at gaven skulle bli mottatt.

Avvisningen gis en eksplisitt begrunnelse i vers 13: Min herre vet at barna er svake (רַכִּים) og at jeg har småfe og storfe som gir melk (עֲלוֹת).

Så tar Jakob initiativet til at Esau går i forveien mot Se'ir, slik at han selv kan følge etter i roligere tempo (v.14). Dette behovet kan også relateres til det faktum at Jakob ble slått på hoften i kampen mot den fremmede mannen i kap. 32, og at han ble halt etter dette. Han trekker selv ikke dette inn i begrunnelsen, og vi overlates til å spekulere i hvorfor. Er det fordi han ikke ønsker å understreke sin egen kroppslige svakhet? Det er i alle fall relevant å tenke at også Jakob hadde behov for å bevege seg saktere. Dette kan knyttes opp i mot maskulinitetsidealet om styrke, og at Jakob derfor ikke vil synliggjøre denne svakheten.

Videre foreslår Esau, en siste gang, at noen av hans menn kan gå med Jakob, kanskje av hensyn til sin brors sikkerhet, men også dette avviser Jakob (v.15). Så reiser Esau mot Se'ir (v.16). Vers 17 åpner med frasen: Og Jakob dro ut til Sukkot (סִכְתָּה נָסַע וַיַּעֲקֹב).

Det siste verset (v.17) avslører at Jakob lurte Esau en siste gang når han foreslo at Esau går i forveien mot Se'ir og at de møtes der. Handlingen hans viste at han ikke hadde noen intensjon om å faktisk møte Esau i Se'ir og ha videre fellesskap, men kanskje heller et ønske om å bryte opp og gå hvert til sitt.

Jakob kommuniserer altså en dobbelhet. På den ene side kommuniserer han at han ønsker å gjenopprette den brutte relasjonen til sin bror gjennom å tilby han en gave, som han i tillegg insisterer på at Esau må ta i mot. På den andre side kommuniserer han at han ikke ønsker nærhet og videre relasjon med sin bror, både gjennom sin formelle tilnærming som markerer en distanse, men også gjennom å avvise tilbudene om å reise sammen videre. Dette siste understrekes tydelig gjennom den faktiske handlingen hans, nemlig at han reise til Sukkot, alene. Denne handlingen blir kommentert nærmere nedenfor.

Den doble kommunikasjonen til Jakob kan leses på flere måter. På den ene side kan det være at han selv faktisk var ute etter tilgivelse, oppgjør og forsoning, men på den andre side kan det

nærmest virke som at han selv var ute etter å demonstrere sin velykkethet og rikdom ovenfor en han frykter skal ta livet av ham. Dette handler om Jakobs indre motivasjoner, noe vi ikke har tilgang til, men i og med at den doble kommunikasjonen ligger i tekstene, så ligger også potensialet for ulike lesninger der.

### 3.1.3 Handlinger og væremåter

Perikopen (33:1-17) kan deles inn i fire ulike handlinger, i tillegg til dialogene og fortellerstemmen: fordeling av familien, Jakobs og familiens hilsen, Esau sin omfavnelse og reisen videre.

Like etter at Jakob har fått øye på Esau og hans følge på fire hundre menn får vi en beskrivelse av Jakobs reaksjon gjennom handling. Han fordeler barna mellom Lea, Rakel og de to slavekvinnene. Han stiller dem opp hierarkisk: slavekvinnene, så Lea og til slutt Rakel og Josef.

Denne reaksjonen minner om den Jakob hadde i kapittel 32 etter å ha mottatt budskapet om Esau sitt store følge, hvor han delte buskapen inn i to leire. Handlingen er en direkte følge av redselen og angsten (uttrykt med impf. cons.), og refleksjonen over fordelingen gis eksplisitt: hvis Esau angriper, så rekker halvparten av buskapen å flykte (32:8 [32:9]). Handlingen blir dermed begrunnet som en militær strategi, hvor målet er å redde flest mulig i tilfelle konflikt. I kapittel 33 kan det tenkes at fordelingen av barna, med deres respektive mødre, i en hierarkisk oppstilling, kan være en tilsvarende militær strategi. Målet ser ut til å være å redde de som står Jakobs hjerte nærmest ved å stille dem bakerst, altså Rakel og Josef, og Jakob karakteriseres dermed som en som søker å beskytte sin familie, i alle fall noen av dem. Denne oppstillingen bidrar også til å karakterisere han som en strateg, og dermed en vis og klok mann.

Gitt den fortellingsmessige bakgrunnen til Jakob og Esau, preget av konflikt og drapstrussel, og den eksplisitte militærstrategien i kapittel 32, samt de like formuleringene (הצן i qal. impf. cons. 3msg, å dele), er det plausibelt å anta at Jakob, med sin usikkerhet og frykt i møte med Esau, forsikrer seg best mulig også i denne teksten og at oppstillingen derfor kan ses på som en aktiv strategi, i tilfelle Esau reagerer med aggresjonen som Jakob frykter.

Likevel så foretar han en rangering av familiemedlemmene, hvor Rakel og Josef stilles bakerst. Dette knyttes til hans kjærlighet for Rakel, hvor han var villig til å gjøre seg selv til slave for

Laban i 7 år (29:18). Dette resulterte i at han fikk Lea som kone istedenfor etter å ha blitt lurt av Laban (29:21-25), derfor var han villig til å gjøre seg selv til slave i enda 7 år for å få henne også (29:27-28). I lys av maskulinitetsteorien kan vi si at Rakel og Josef sånn sett er symboler for hans underordnede maskulinitet, hvor han gav avkall på alt som heter dominans og makt for å få akkurat dem. Denne delen av Jakobs fortelling utfordrer også tanken om at en mann ikke bør være for tett knyttet til en kvinne.

Jakobs reaksjon i møte med synet av Esaus følge er rasjonell. Hans måte å handle på bidrar til å karakterisere ham som en mann som evner å holde hodet kaldt og utvise selv-kontroll i en presset situasjon, hvor sterke følelser som frykt og angst fyller ham. Dette er en måte å demonstrere psykisk styrke på i møte med en fiende, og særlig i kamp-sammenheng, i følge H. Lipka.<sup>96</sup> I lys av dette utviser derfor Jakob hegemonisk maskulinitet i denne potensielle kampsammenheng, ikke med sin fysiske styrke, men med sin strategiske evne og selv-kontroll.

Å handle på en strategisk, vis og klok måte har Jakob vist tidligere også, både i samarbeid med sin mor, men også mer selvstendig når han er på vei til å forlate Laban og etablere seg som en selvstendig mann med en egen familie. I forhandling med Laban om lønn utviser Jakob visdom og klokskap gjennom avling av buskapen, og at han klarer å lure Laban til å gi fra seg de beste dyrene (Gen 30:25ff). Dette viser Jakobs evne til å få sin vilje - ikke gjennom fysisk makt, men gjennom visdom og evnen til å tale.

Eksempelet fra Genesis 30<sup>97</sup> viser også en annen side ved Jakob, nemlig lureriet og det som på engelsk omtales som en "trickster". Sistnevnte måte å opptre på er ikke nødvendigvis positivt, all den tid det er en måte å handle på som kan knyttes til dem uten makt, og som dermed må ty til andre lure midler for å få sin vilje til å skje. Denne måten å opptre på kan derfor knyttes til den kvinnelige sfæren, og vil dermed kunne bidra til å karakterisere en mann som femininisert, og dermed mindre maskulin.<sup>98</sup>

Denne siden ved Jakob kom også til uttrykk ovenfor når han gir uttrykk ovenfor Esau at han har behov for å reise i et lavere tempo, men at de kan møtes igjen i Se'ir, men kommuniserer

---

<sup>96</sup> Lipka, "Masculinites in Proverbs," 90.

<sup>97</sup> Andre aktuelle eksempler fra Jakob sin fortelling er episoden hvor han lurer til seg førstefødselsretten (25:33) og velsignelsen (27:27).

<sup>98</sup> Haddox, "Favoured Sons and Subordinate Masculinities," 11.

gjennom sin handling at han reiser til Sukkot istedenfor, og dermed lurer Esau. Dette er den metoden Jakob har brukt fra han allierte seg med Rebekka, sin mor, for å lure til seg førstefødselsretten og velsignelsen - en side ved ham vi altså ser igjennom hele fortellingen. Dette er et karaktertrekk ved ham som underbygger den underlegne posisjonen jeg har påpekt ovenfor. Det viser også at Jakobs karakter ikke er totalt endret ved at han inntar en underlegen posisjon, men at han snarere styrer situasjonen på sin særegne måte, nemlig med uortodokse midler, sett i lys av maskulinitetsidealene. Dette betyr at selv om lureriet og “trickster”-atferden er midler som legges til en underordnet posisjon, så er det også et uttrykk for makt i den forstand at Jakob uttrykker handlekraft og evner å styrke egen posisjon.

Videre får vi en kort kommentar om hvordan Jakob posisjonerer seg i forhold til familie/flokk (33:3). Tidligere (i kapittel 32) sendte han budbærere foran seg, og han delte flokken sin og sendte dem foran seg, men denne gangen stiller han opp familien (som kommentert ovenfor) og “passerer foran dem” (לפניהם עבר). Han sender ikke lenger andre foran seg med beskjeder som skal overbringes Esau, men han trer frem og møter ham selv. En slags bevegelse fra en mer passiv/feig tilnærming til en aktiv/modig tilnærming. Å utvise modighet kan også løftes frem som et maskulint trekk, i følge H. Lipka.<sup>99</sup> Dette punktet viser også Jakobs endring over tid, fra å være alliert og styrt av sin mor til å bli en mer selvstendig mann. Dette uttrykker på en måte hans modningsprosess gjennom fortellingen, hvor han nå har egen familie og handler selvstendig. Dette styrker hans maskuline posisjon.

Vers 3 gir oss også en skildring av måten Jakob møter Esau på; hvordan han tilnærmer seg ham. Det foregår på en formalisert måte ved at han bøyer seg (שחה) syv ganger (פעמים, lit. steg) til jorden. Vi finner flere steder hvor én gang er tilstrekkelig (f. eks 18:2; 19:1), men her gjøres det altså syv ganger. At Jakob bøyer seg for Esau, og det hele syv ganger, knytter teksten sammen med velsignelsen som Jakob lurte til seg fra deres far, Isak: Folk skal tjene (עבד) deg, folkeslag bøye seg (שחה) for deg. Her skjer det motsatte, nemlig at Jakob bøyer seg for stamfaren til Edomittene.

Den syvfoldige hilsenen Jakob bruker i møte med Esau, bygger også opp under den underordnende holdningen som Jakob har vist ved å omtale seg selv om tjener og Esau som

---

<sup>99</sup> Lipka, “Masculinitites in Proverbs,” 90.

herre, og ved å trygle om at Esau skal ta imot gaven. Både handlingen og retorikken synes å speile det maktforholdet fortellerstemmen uttrykte ved å peke på hvem de har med seg i følget sitt, og som kan ses som en forlengelse av karakteriseringen av de to brødrene i oppveksten (Gen 25:25-28).

Som en kontrast til Jakobs formelle tilnærming, beskriver vers 4 Esau sin mer spontane tilnærming: Og Esau løp imot ham (לקראתו עשו וירץ). På dette tidspunktet er det fremdeles usikkert for både Jakob og oss lesere hvordan Esau velger å handle. Det er først i de neste verbene vendepunktet kommer: og han omfavnet ham, og han falt mot nakken hans og kysset ham, og de gråt (ויבכו וישקהו על־צוארו ויפל ויחבקהו). Frasen על־צוארו ויפל, knytter også denne teksten sammen med den andre analyseteksten (45:1-15) i denne oppgaven. Der brukes liknende formulering om Josef som faller mot Benjamins nakke, med Benjamin som utfylling istedenfor suffiks (45:14). Ellers finnes identisk formulering om Josef som møter sin far, Jakob (46:29).

Jeg vil først kommentere det faktum at “de gråt” (בכה, qal. impf. 3mpl). Dette er det eneste verbet i pluralis i vers 4, og hvor Jakob trekkes inn som handlende subjekt, sammen med Esau. Dette markerer på en måte et unntak for Jakob, i den forstand at han her trer ut av den formelle rollen han har inntatt i møte med sin bror.

M. Kirova har skrevet en artikkel om symbolismen knyttet til gråt i Toraen og Det deuteronomistiske historieverket.<sup>100</sup> Hun løfter frem at gråt i HB/GT er en kollektiv handling, som både kan være knyttet til klage og ritual. Gråt preget av klage retter seg mot Gud med mål om å bli hørt og å få hjelp. Den rituelle gråten handler mer om å sørge over noen man har mistet eller som ligger for døden, sistnevnte kan også ha som mål å få hjelp av Gud - f eks i form av helberedelse. Hun løfter frem at Jakob og Esau er de første karakterene som gråter av mellommenneskelige årsaker,<sup>101</sup> og at gråten dermed kun er et uttrykk for spontane følelser i forbindelse med gjenforeningen, hvor Jakob og Esau uttrykker gjensidige positive følelser, og at gråten ikke bærer preg av noe mer formalisert.<sup>102</sup>

---

<sup>100</sup> Kirova, “When Real Men Cry.”

<sup>101</sup> “De første karakterene” forstår jeg med en kanonisk bibelbok-rekkefølge til grunn, når jeg leser Kirova sin tekst.

<sup>102</sup> Kirova, “When Real Men Cry,” 36.

Verbet בכה inngår i en serie av verb (נפל (å falle, med skulderen som utdypning), נשק (å kysse), etterfulgt av gråt) som vi blant annet også finner igjen i Gen 45:14, den andre analyseteksten. Begge tekstene er forsoningstekster, hvor brødre etter en tid med adskillelse møtes. Med dette som bakgrunn leser jeg denne måten å møte hverandre på som en implisitt tilgivelse. Ovenfor kommenterte jeg at det ikke forekommer noen eksplisitt tilgivelse i Gen 45, men at det ligger implisitt i denne måten å møtes på.

### 3.1.4 Oppsummering

På bakgrunn av analysen ovenfor kan vi dermed konkludere med at Jakob karakteriseres som svakere enn sin bror Esau på området om fysisk styrke. Dette kommer til uttrykk i det følge de har med seg, og er på mange måter en videreføring av deres styrkeforhold som unge. Likevel kan det her trekkes inn at Jakob også karakteriseres med en psykisk styrke i form av selv-kontroll, til tross for at han i kap. 32 tillegges sterke følelser som angst og redsel i møte med Esau og hans følge.

Dette styrkeforholdet speiles også i måten Jakob tilnærmer seg Esau. Først og fremst har han en formell tilnærming, som bidrar til å skape en viss distanse mellom dem, men som også bidrar til å uttrykke underordning. Det tydelige eksempelet på dette er den syvfoldige hilsenen som både Jakob og hans følge møter Esau med. Det skjeve styrkeforholdet kommer også til uttrykk i retorikken Jakob bruker, hvor han omtaler seg selv om tjener og dermed underordnet sin “herre”, som han bruker om Esau. Likevel er det et punkt i fortellingen hvor Jakob trer ut av den formelle rollen, og inn i en mer intim situasjon, nemlig når de gråter sammen. Dette er likevel et unntak i fortellingen. Den formelle tilnærmingen og underordnende retorikken er ikke gjensidig. Esau inntar en familiær tilnærming, hvor han omtaler Jakob som en bror.

At de to brødrene møter og omtaler hverandre på så ulike måter vises også i deres ønske om fellesskap med hverandre. Esau innbyr til videre fellesskap ved å tilby seg å følge Jakob og hans følge (som åpenbart trenger støtte), mens Jakob avviser denne. Samtidig tilbyr Jakob en gave, som han insisterer på at Esau skal ta i mot. Dermed kommuniserer Jakob dobbelt på dette området, ved å både tilby gave (noe som indikerer ønske om fellesskap), samtidig som han avviser invitasjonen fra Esau. Denne doble kommunikasjonen kommer tydelig til uttrykk i Jakobs siste “trickster”-handling ovenfor Esau, hvilket også er et karaktertrekk ved ham som er

videreført fra tidligere og som fremstår som et tydelig karaktertrekk ved Jakob. Esau derimot, har beveget seg fra å være ung og sint, til å være voksen og behersket, og på denne måten viser Esau en tydelig endring over tid. Jakob henger i større grad igjen i fortiden, og viser dermed mindre grad av endring.

Jakobs formelle tilnærming, særlig med oppstilling av sin familie, synes også å være uttrykk for klokskap, slik han viste da han lurte Laban. Dette viser at til tross for sin svakere fysiske posisjon evner Jakob å presse sin vilje igjennom ved hjelp av andre midler, altså sin klokskap og vilje til å lure. Det sistnevnte kan være et brudd med hegemoniske maskulinitetsidealene, men passer likevel godt overens med hans generelle underordnede posisjon i den forstand at han utviser makt og dominans med andre midler enn det konvensjonelle. Dermed oppfyller han hegemoniske idealer om visdom og evne til å overtale, men det kan stilles spørsmål ved om han også utfordrer dem gjennom midlene han bruker.

At Jakob evner å styrke sin egen maktsposisjon kan også forstås i lys av gaveoverleveringen, og det faktum at dette potensielt kan stille han i en maktsposisjon ovenfor mottakeren, Esau, som dermed blir bundet med tanke på gjengjeldelse.

Det faktum at Jakob trer frem med sin familie bidrar også til å videreføre karakteriseringen av han som en mann som trives i den feminine sfæren, og hvor han helt fra barndommen av ikke har knyttet sterke bånd til andre menn. Dette står i tydelig kontrast til Esau som var nært knyttet til deres far, og som nå trer frem med en hær på fire hundre mann. Dette blir ekstra tydelig med Rakel som jeg ovenfor hevdet at kunne fungere som et symbol på hans kjærlighet og tilknytning til kvinner. Her kommer deres ulike maskuliniteter til uttrykk, hvor Jakob ikke oppfyller de hegemoniske idealene.

De uttrykker begge en utvikling over tid, men på noen ulike områder. Dette bidrar til å karakterisere dem som runde karakterer. For Jakobs del utviser han større grad av kontroll og selvstendighet enn det han har gjort tidligere, og han viser dermed at han har beveget seg langs en skala knyttet til modning. I denne fortellingen opptrer han underordnet, men likevel som en større mann enn tidligere.

Til slutt vil jeg løfte frem det faktum at Jakob kommuniserer dobbelt ovenfor Esau, hvilket gjør det interessant å spekulere i hans indre motivasjoner og hva som kan regnes som hans egentlige

vilje. Dette er selvsagt ikke tilgjengelig for meg som fortolker, men denne doble kommunikasjonen forteller meg likevel at det må ligge et nivå av bevisst, performativ handling i møte med situasjonen, hvilket understreker hans vise fremgangsmåte og evne til å kontrollere situasjonen med andre midler enn fysisk styrke.

### ***3.2 Møtet mellom Josef og brødrene (Gen 45:1-15)***

45:1-15 markerer en form for avslutning på fortellingen om Josef og hans brødre.<sup>103</sup> Josef var sønn av Jakob og Rakel, og var fra fødselen av sin fars favoritt, noe han blant annet demonstrerte ved å gi Josef en kappe. Jakobs førstefødte sønn, Ruben, var sønn av Lea (Gen 35:22-26). Hun, som Laban lurte Jakob til å ta til første kone, til tross for at det var Rakel han ønsket seg. Dette kan nok ligge som en bakgrunn for hvorfor Josef ble sin fars favoritt, til tross for at han ikke var den førstefødte. Josefs brødre la merke til at deres far elsket ham mer enn dem, og dette medførte at hans brødre ble sinte, eller misunnelige, på Josef (37:3), noe som fikk store konsekvenser. Dette, i tillegg til en drøm han hadde som antydte at han skulle ha makt over dem (37:5), gjorde at brødrene la ham for enda større hat og la planer om å drepe ham (37:18), men solgte ham til Egypt (37:28). Likevel klarte Josef seg fint. Han tydet drømmer og fikk en stadig viktigere posisjon rundt Faraos (39:19-41:36), hvor han etter hvert fikk styre hele Egypt, heriblant kornlagrene (41:37-57). I en tid hvor hungersnøden spredte seg i landområdene omkring, så Jakob og hans sønner, Josefs brødre, seg nødt til å reise til Egypt for å kjøpe korn, uvitende om at det var Josef de handlet med. Etter å ha snakket med brødrene og lurt dem (42-44), har tiden kommet hvor han forteller dem hvem han er.

Genesis 45:1-15 kan deles inn i følgende sekvenser:

Vers 1: Josef sørger for at han er alene med brødrene sine

Vers 2: Josef gråter

Vers 3: Josef forteller hvem han er

---

<sup>103</sup> Sammenlignet med fortellingen om Jakob og Esau, så er ikke dette den siste fortellingen hvor Josef og brødrene opptrer som karakterer sammen. Derfor skriver jeg "en form for", for å ta forbehold om dette. Likevel velger jeg å kalle det for en avslutning fordi det er en forsoningsscene, i likhet med Genesis 45:1-17, hvor adskillelsen mellom dem avsluttes.



Vers 4-13: Josefs monolog til brødrene (1-8 mot brødrene og 9-13 mot far)

Vers 14-15: Omfavnelse, gråt og forsoning

Nedenfor skal jeg foreta en næranalyse av Genesis 45:1-15, med måten de blir karakterisert, i lys av maskulinitetsteori, for øye.

### 3.2.1 Fortellerstemmen

Tekstperikopen (45:1-15) åpner, i vers 1, med en beskrivelse fra fortelleren om at Josef ikke lenger klarte “å legge bånd på seg (קָפַח, å kontrollere seg selv) for alle som sto omkring ham” (vers 1). Dette verbet er brukt to ganger i Genesis (43:31 og 45:1), og begge med Josef som subjekt og med gråt på grunn av sine sterke følelser for sin far Jakob og sin bror Benjamin som kontekst.

I Gen 45:1 skjer dette som en respons på Juda<sup>104</sup> sin tale i Gen 44:18-34 (det logiske følget blir uttrykt med ו). Her gir Juda en respons på Josefs krav om at mannen som hadde begeret i sekken, skal være Josefs slave og dermed være hos ham. Dette viser tilbake til hendelsen hvor Josef lurte brødrene ved å legge et sølvbeger i bagasjen til Benjamin og anklage ham for å ha stjålet det (Gen 44:1ff). I lys av kravet kan det synes som at Josef bevisst benytter seg av en slik “trickster”-metode for å ha en grunn til å beholde Benjamin<sup>105</sup> i sitt nærvær. Juda redegjør for hvorfor dette ikke burde skje, og viser til den sorg som vil ramme Jakob, deres far, dersom den andre av Rakels sønner tas fra ham.

Å høre at dette kravet vil påføre deres far stor sorg berører åpenbart Josef og overvelder han av følelser ved at han ikke klarer å kontrollere seg selv og brase ut i gråt (vers 1 og 2). Kanskje fordi det stiller han i en spagat, hvor han på den ene siden ønsker å være nær Benjamin og på den andre siden ikke ønsker å påføre sin far ytterligere sorg. Dette understreker Josefs nære forhold til sin far og sin bror, og viser Josefs tilknytning til andre menn. På dette området opptrer Josef i tråd med hegemoniske maskulinitetsidealer om at en mann heller skal etablere sterke relasjoner

---

<sup>104</sup> Juda er sønn av Jakob og Lea, og dermed en av brødrene Josef deler far med.

<sup>105</sup> Benjamin er broren som Josef deler både far og mor med - Jakob og Rakel.

med andre menn, og at en mann helst bør unngå å knytte seg for sterkt til det feminine i og med at man da risikerer å bli femininisert.<sup>106</sup>

Men fortellerstemmen understreker også at Josef ikke makter å utvise selv-kontroll i en situasjon med overveldende følelser. H. Lipka løfter frem at dette er en del av det å utvise styrke, herunder indre styrke, og at en mann som kan sies å utvise det hegemoniske maskulinitetsidealet skal opprettholde dette uavhengig av situasjonen man står ovenfor.<sup>107</sup>

M. Kirova tar til orde for at gråt kan være en del av hegemonisk maskulinitet i Det gamle Israel, i den forstand at den kan brukes taktisk for å oppnå en maktsposisjon.<sup>108</sup> Her er det likevel en viktig forskjell mellom en taktisk og strategisk bruk av gråt og det faktum at Josef tilsynelatende mister kontrollen og begynner å gråte, og at gråten dermed ikke er en bevisst strategi for å oppnå sympati eller et annet mål.<sup>109</sup> Hun peker på at nettopp Josef sin gråt er personlig og et uttrykk for hans kraftige og spontane følelsesreaksjoner.<sup>110</sup> Dette ser vi også uttrykt i Gen 43:29-31, hvor Josef blir overveldet av følelser og må trekke seg tilbake for å gråte. Han vasker ansiktet og “kontrollerer seg selv” før han går ut til brødrene igjen. Slike spontane episoder finner sted hele syv ganger i løpet av Josefs fortelling.<sup>111</sup> Det vil være rett å poengtere at Josefs manglende selv-kontroll er knyttet til hans spontane følelsesreaksjoner ovenfor sin familie, og ikke generell mangel på selv-kontroll. Vi kan for eksempel løfte frem episoden med Potifars kone (Gen 39) som et konkret eksempel hvor han nettopp utøver selv-kontroll på det seksuelle området.

Josefs sterke følelser kommer også til uttrykk gjennom at Josef, ropende (אָרָא i qal impf. 3msg), ber alle om å bli sendt ut (אָצֵר i hifil, imperativ), og den påfølgende beskrivelse av høylytt gråt (vers 2a). I denne sammenhengen vil jeg trekke frem at fortelleren gir oss informasjon om at kun brødrene var sammen med ham da han forteller brødrene hvem han er. Dette viser at Josef gjør et skifte fra en formell ramme, hvor Faraos rettsansatte var tilstede, til en mer familiær ramme, hvor

---

<sup>106</sup> Moore, “Final Reflections on Biblical Masculinity,” 246; Haddox, “Favoured Sons and Subordinate Masculinities.”

<sup>107</sup> Lipka, “Masculinities in Proverbs,” 90.

<sup>108</sup> Kirova, “When Real Men Cry,” 41.

<sup>109</sup> Kirova, “When Real Men Cry.”

<sup>110</sup> Ibid., 37.

<sup>111</sup> Se Gen 42:24; 43:30; 45:14; 45:15; 46:29; 50:1; 50:17

det kun er ham selv og brødrene tilstede. Det at Josef innehar flere roller, og evner å bevege seg mellom dem, viser at det er naturlig å klassifisere ham som en rund karakter.

Når rammen har blitt familiær deler Josef sin egentlige identitet med sine brødre, og stiller dem et spørsmål. Fortelleren følger opp dette direkte ved hjelp av konjunksjonen וּ og konstaterer at brødrene ikke kunne svare og at de stod skrekkslagne foran ham (vers 3b). Avsløringen av Josefs identitet vekker tydeligvis tilbake minner hos dem, og genererer en frykt for Josefs respons. Fortellerens beskrivelse av brødrenes skrekkslagenhet, og dermed deres frykt, bidrar til å karakterisere Josef i en posisjon av dominans og makt over dem. Maktforholdet mellom dem er altså skjevt, og maktforholdet mellom dem har snudd. Sist var det brødrene som var i maktposisjon, hvor de overmannet Josef, og hvor han ikke klarte å kjempe i mot (Gen 37:23ff). Nå er det Josef som sitter med makten, og brødrene uttrykker en lignende maktesløshet gjennom sin skrekkslagenhet, hvor de ikke en gang klarer å svare ham. Dette kan knyttes til en manglende selv-kontroll på samme måte som Josef, hvor de overveldes av frykttfølelser og dermed blir handlingslammet (45:3). Dette uttrykker en form for svakhet hos brødrene også.

Likevel er det verdt å minne om at han kunne hatt Faraos rettsansatte tilstede, men han valgte å svekke seg selv ved å sende dem ut på forhånd, hvilket indikerer at han ikke la planer om å overfalle dem. Til tross for frykten går de bort til Josef når han ber dem om det ved hjelp av en imperativ form av וּלָךְ (å tre frem eller å nærme seg)(vers 4). Dette bidrar på samme måte til å løfte frem det skjeve maktsforholdet og Josefs dominante atferd, hvor brødrene nå opptrer som fullstendig underordnet Josef.

Det faktum at brødrene ikke kunne svare ham, fordi de stod skrekkslagne, følges opp mot slutten av perikopen (vers 15b). Etter at Josef har holdt en monolog og brødrene har innsett at Josefs intensjon ikke var å overfalle dem eller gjøre dem vondt, så bemerker fortelleren “etter dette snakket brødrene med ham”. Denne kommentaren viser også brødrenes endring i løpet av denne scenen. De har beveget seg fra å være skrekkslagne og handlingslammede til å tre ut av denne tilstanden og bli handlende igjen. Dette viser også at brødrene gjennomgår utvikling i narrativet, og at også disse kan klassifiseres som runde karakterer.

### 3.2.2 Josefs monolog til brødrene sine

Som jeg skrev ovenfor så roper Josef: Send (סר) i hifil, imperativ) alle ut! Imperativet uttrykker tydelighet og makt, noe den norske oversettelsen ikke helt rommer med sin oversettelse “La alle gå ut herfra!”, hvor det virker mer som om Josef gir tillatelse til at alle kan gå ut. Den hebraiske teksten bruker den kausative stammen hifil og imperativ form, noe som gjør det til en sterk befaling.

De som blir igjen er brødrene hans. Deretter avslører han sin egentlige identitet, etterfulgt av et spørsmål (vers 3): Lever far ennå? Dette spørsmålet viser Josefs nære forhold til sin far, i likhet med de sterke følelsene jeg kommenterte ovenfor som både relaterer seg til sin bror Benjamin, men også sin far. Dette nære forholdet som Josef uttrykker gjennom følelser, og her et spørsmål, kan knytte seg tilbake til hans oppvekst og det faktum at han var sin fars favoritt (Gen 37:4). Dette uttrykte Jakob ved å gi en kappe til Josef, og generelt forskjellsbehandle mellom brødrene, noe de andre brødrene la merke til. I dette spørsmålet løftes dermed hele bakgrunnen for konflikten mellom Josef og hans brødre frem. I forlengelse av hans sterke følelser, som jeg kommenterte ovenfor, så viser også denne interessen for far hans nære relasjon til andre menn.

Det innledende spørsmålet som uttrykte omsorg for Jakob, utvides videre i dialogen, til å omfatte hele hans familie, inklusive hans brødre. Han følger opp med å løfte frem det faktum at de solgte ham til Egypt (vers 4), og legger dermed ikke skjul på den vonde historien som ligger bak og som legger grunnlaget for brødrenes frykt i denne episoden. Videre formaner han dem til å ikke anklage seg selv (vers 5) og letter dermed på deres byrde. Dette er en eksplisitt tilgivelse, og den følges også opp, med samme begrunnelse som her, i Gen 50:15-21, hvor brødrene i tillegg kneler for Josef.

Årsaken til at Josef kan gjøre dette er at han selv har tolket sitt liv i en større teologisk sammenheng, hvor han selv er en brikke i Guds plan - en plan hvor brødrene spilte en viktig rolle. “Det var for å berge liv at Gud sendte meg foran dere” (vers 5b). I forbindelse med maskulinitet, og da særlig det hegemoniske idealet om makt og dominans, er det interessant å stoppe opp her og se nærmere på relasjonen til karakteren Gud i Josefs selvpresentasjon. S. Haddox løfter frem at de mannlige karakterene i Genesis viser varierende grad av “normale”

maskulinitetstrekk, men at én fellesnevner går igjen, nemlig at det å underordne seg Gud trumfer den vanlige maskuline atferden:

Thus we see one of the primary characteristics of “biblical” masculinity: submission to God outweighs the “normal” expectations of masculine behaviour.<sup>112</sup>

Dette betyr at en hegemonisk maskulinitet i Genesis, i følge Haddox, rommer muligheten for å ikke være absolutt dominant og mektig, men at en delvis underordning for Gud likevel kan styrke ens sosiale posisjon som mann. Josef viser dette i sin retrospektive tolkning av egne livshendelser (vers 5ff).

De sentrale livshendelsene, som Josef antakelig ser tilbake på og bruker som bevis på at han er en brikke i Guds plan, knytter seg til drømmene hans og hans brutale ærlighet. Dette har fulgt ham fra han var en guttunge (37:2), hvor han nærmest sladret om alt til sin far, og gjennom hans liv ved at han åpent og uten filter forteller om sine drømmer til brødrene sine (37:5; 37:9) og tolker drømmene til mennesker rundt ham (40:12ff; 40:18ff; 41:25ff).

I barndommen, ovenfor sine brødre, gav drømmene han problemer, fordi de antydte at han skulle ha makt og styre over sine brødre og foreldre. Han meddeler dem uten at han kommenterer eller tolker dem utover å fortelle. Ovenfor andre mennesker, særlig de to mennene i fengselet i kapittel 40 og farao i kapittel 41, så er Josef mye mer tydelig på at det er Gud som tolker og gir ham denne innsikten. Dermed gir han seg selv en maktsposisjon ved å hevde ovenfor andre at Gud er med ham. Det er altså først når han blir satt i fengsel at Josef eksplisitt begynner å tolke sine evner i et teologisk lys.

At Josef forstår seg selv som en brikke i Guds plan, følges likevel av en beskrivelse av en maktsposisjon. Gud satte Josef, i følge ham selv, til “far (אב) for farao, til herre (אדני) over hele hans hus og til hersker (משל) over hele Egypt” (vers 8). Til tross for at han ydmykt fremstilte seg selv som underordnet noe større, så understreker han likevel sin styrkede maktsposisjon over folkene i Egypt og indirekte folkene omkring som er avhengig av å handle med ham, slik brødrene viser.

---

<sup>112</sup> Haddox, “Is There a “Biblical Masculinity”? Masculinities in the Hebrew Bible,” 8.

Han løfter også frem sin egen maktposisjon ovenfor folkene ved å eksplisitt omtale sin egen ære (כבוד med suffiks 1msg)(vers 13). Denne ber han brødrene om å vitne om til deres far, Jakob, noe som viser Josefs behov for å demonstrere sin makt og dominans sin.

Josefs vei til makt har vært en reise fra å være en sladrete bror, til å bli overfalt og ydmyket, til å være i fengsel og jobbe som tjener i Potifars hus, til å være hersker over Egypt og faraos hus. Denne maktposisjonen er det hans drømmer og evne til å tyde dem som har gitt ham, og at han selv våger å være ærlig. Dette viser på mange måter hvordan Josef har beveget seg fra en ung og maktesløs posisjon til å være en moden mann med reell makt, og dermed et uttrykk for hans reise mot økt hegemonisk maskulinitet.

Men til tross for at hans maktposisjon har forandret seg igjennom fortellingen, så har Josefs karakter tilsynelatende vært uforandret. Brutal ærlighet og evne til å tyde drømmer. Denne brutale ærligheten lar seg likevel utfordre i lys av hans forsøk på å få Benjamin til å være hos ham, og det faktum at han tar i bruk en “trickster”-metode for å få det til, slik jeg kommenterte ovenfor. Likevel vil jeg hevde at dette ikke er et særlig karaktertrekk ved Josef, men snarere et eksempel på en performativ handling som bryter med hans generelle karakter, men hvor han benytter seg av en atferd for å oppnå noe i en konkret situasjon.

Josefs maktposisjon blir presentert i rammen av en ydmyk omsorg. Han har fått den for å berge folk, og motvirke hungersnød. Først av alt, så bruker Josef nå denne posisjonen for å gi sosial og økonomisk trygghet for sin familie, og dermed vise evnen til å forsørge sine egne. Dette gjør han ved å be brødrene om å fortelle Jakob, deres far, at Gud har satt ham til herre over hele egypt og at han (og familien) må komme til ham (vers 9). Dette etterfølges av et løfte om at de skal få bo i Gosen, og være beskyttet for hungersnøden (vers 10-11). Josef har altså arbeidet seg opp til en god posisjon som gjør ham i stand til å forsørge for familien sin, noe han viser evne og vilje til.

Her er det verdt å bemerke at Josef står i en posisjon hvor han kan invitere til fellesskap med sine brødre, som tidligere la ham for hat, hvor de egentlig ikke har store muligheter for å avvise. I vår perikope får vi ikke svaret på hvorvidt de takker ja eller ikke, men med tanke på den økonomiske og sosiale utrygghetene brødrene står i har de ikke noe valg. Dermed vil jeg peke på at Josefs brødre her står i en avmaktposisjon og i kontrast til Josef.

Videre er det ikke bare sin egen familie Josef viser evnen til å forsørge. Gjennom sin posisjon som blant annet sjef over kornlagrene i Egypt, så viser han evnen til å forvalte denne på en god og fornuftig måte slik at mennesker i Egypt og landene omkring kan nyte godt av dem. Han inngår handelsavtaler, og sørger for at mennesker ikke sulter. Han sitter i en maktsposisjon, men viser godhet ovenfor folkene.

Josefs selvpresentasjon som en som forsørger både sin egen familie, men også andre folk bidrar til å styrke hans posisjon som mann i lys av maskulinitetsidealene. Dette knytter seg særlig til ære på to måter, både det viktige elementet med å kunne beskytte sin egen familie, både sosialt, økonomisk og seksuelt, men også det å utvise gjestfrihet, noe han gjør ved å invitere dem til Gosen, et område hvor han nå styrer.

### 3.2.3 Handlinger og væremåter

Handlingene i denne perikopen (45:1-15) er ikke så mange. Det fremkommer gråt i vers 2, hvilket følges opp noe utbrodert med omfavnelse med gråt og kyss i vers 14-15. At Josef gråter er, i følge M. Kirova, ett av de fremste trekkene ved Josefs karakter,<sup>113</sup> og som jeg bemerket ovenfor så gråter han hele syv ganger i løpet av fortellingen hvor han opptrer.

Hun løfter også frem at gråten fra de hebraiske patriarkene i Genesis er personlig, og dermed et uttrykk for deres indre følelser. Dette belegger hun ved å vise til at de forsøker å gråte i det skjulte, enten ved at de snur seg bort (2:24), gjemmer seg (43:30) eller på en annen måte gjør en innsats for å skjule ansiktet (43:31).<sup>114</sup> Her kan vi for så vidt legge til vår perikope, hvor Josef ikke skjuler seg for enhver, men han endrer scenen fra formell til familiær før han braser ut i gråt.

I en situasjon hvor Josef er særlig overveldet av følelser følges gjerne gråten av omfavnelse og kyss,<sup>115</sup> slik det er i vår perikope. Dette er altså å forstå som et uttrykk for hans indre følelsesliv, og bidrar i så måte til å karakterisere han som en tydelig rund karakter.

---

<sup>113</sup> Kirova, "When Real Men Cry," 36.

<sup>114</sup> Ibid., 37.

<sup>115</sup> Ibid.

### 3.2.4 Oppsummering

På bakgrunn av analysen ovenfor kan vi derfor konkludere med at Josef karakteriseres i en dominant posisjon ovenfor sine brødre. Dette markerer en endring i hans posisjon fra tidligere, og markerer på en måte slutten på en maktsreise for hans del, fra å være i en underordnet til å nå uttrykke hegemoni. Denne dominante posisjonen kommer til uttrykk på flere måter. Både ved at han bruker imperativer, både mot de rettsansatte og brødrene sine, men også ved at han bruker begreper som herre, hersker og ære i forbindelse med seg selv - alle befinner seg i et ordfelt som knytter an til makt og dominans.

Til tross for hans beherskede og dominante posisjon, så er ikke dette noe han klarer å opprettholde alltid. Josef karakteriseres også av fortelleren som en med manglende selv-kontroll, spesielt på det emosjonelle området. Dette er på ingen måte et ukjent karaktertrekk for Josef. Denne manglende selv-kontrollen resulterer i gråt, og kjennetegnes i fortellingene om ham ved at han forsøker å skjule det, noe han delvis gjør også i denne fortellingen. Dette er et punkt hvor hans hegemoniske maskulinitet utfordres.

Bakgrunnen for den manglende selv-kontrollen knyttes tydelig opp mot de sterke følelsene han har ovenfor sin far og sin nærmeste bror, Benjamin. Dette viser hans tilknytning til andre menn, hvilket bidrar til å styrke hans posisjon i lys av maskulinitetsteorien ovenfor.

Josefs karakter kjennetegnes i stor grad av en brutal ærlighet, som både har gitt ham en styrket maktsposisjon, men også gitt ham problemer. I forbindelse med brødrene sine, i fortellingen som leder opp til analyseperikopen, bryter han likevel med dette karaktertrekker når han tar i bruk "trickster"-metoden som kan knyttes til en svak posisjon, uærlighet og svik.

Han viser evne og vilje til å forsørge sin egen familie, og garantere for deres sosiale og økonomiske trygghet. Dette bidrar positivt til hans maskulinitet i den forstand at det knyttes til og styrker hans ære. Hans tilbud om å forsørge dem er også med på å uttrykke den eksplisitte tilgivelsen han gir dem i dialogen. Det er verdt å merke at brødrene og deres familie er i en underordnet sosial posisjon hvor de egentlig ikke har noen mulighet for å takke nei til dette tilbudet, hvilket også sier noe om den skjeve maktsrelasjonen som har oppstått mellom dem.



### *3.3 Sammenligning av Jakob og Josef*

Nedenfor skal jeg forsøke å sammenstille de to analysene ovenfor og foreta en sammenligning av Jakob og Josef.

De to karakterene har åpenbart ulike utgangspunkt. For Jakobs anliggende var det han selv som lurte til seg førstefødselsretten og velsignelsen, og dermed startet en konflikt som førte til en adskillelse. For Josefs anliggende var det forskjellsbehandlingen av ham selv fra Jakobs side som la grunnlag for hat fra brødrene, hvilket ble styrket av Josefs ærlighet om sine drømmer. På mange måter kan vi kanskje si at i gjenforeningsmøtet er det Esau som skal tilgi Jakob, mens det i den andre fortellingen er Josef som skal tilgi brødrene sine. Dermed er Jakob i en posisjon av å søke tilgivelse, mens Josef er i en posisjon hvor han kan gi tilgivelse. Dette sier noe om deres grunnleggende forskjellige maktspisjoner.

Først vil jeg peke på Jakob og Josefs ulike måter å møte sine brødre på, etter lang tid med adskillelse. Jakob møter sin bror Esau med frykttfølelser, og opprettholder en slags alarmberedskap gjennom hele møtet. Dette gjør han ved å beskytte seg selv bak en formell fasade, hvor han hele veien forholder seg formelt til sin bror. Dette kommer også til uttrykk i en gjennomgående slave/tjener-retorikk. Josef møter også sine brødre i en formell rolle som en del av den egyptiske myndigheten, og i en rettssammenheng. Likevel trer han raskt ut av den formelle rollen ved å sende ut de andre ansatte, slik at han blir alene med sine brødre og meddeler nettopp at han er deres bror. Dermed trer han inn i en familiær relasjon, hvor han ser seg selv som sine brødres bror, noe Jakob konsekvent ikke gjorde. Denne forskjellen mellom en formell og familiær tilnærming kommer også til uttrykk i de to brødrenes ulike ønsker om videre relasjon med sine brødre. Der hvor Jakob tar i bruk en "trickster"-metode for å unngå videre fellesskap med Esau, inviterer Josef sin familie aktivt til å bosette seg i nærheten av ham.

Denne forskjellen i både tilnærming og videre fellesskap kan farges av de to møtenes ulike maktrelasjoner. En forskjell mellom de to fortellingene er at Jakob og Esau begge fremstår som selv-forsørgelige, mens i Josef sin fortelling så har ikke brødrene noe valg annet enn å takke ja til tilbudet om både sosial og økonomisk trygghet. I lys av makt viser dette at Jakob og Esau står i en mer likeverdig relasjon, hvor Esau ikke er avhengig av den gaven som Jakob inviterer til. Men for Josef er dette annerledes. Han har større makt over sine brødre i rollen som den som inviterer

dem, særlig fordi de er avhengig av den sosiale og økonomiske tryggheten han tilbyr dem. Denne forskjellen i maktrelasjon kan gjøre at Jakob trer inn i møtet med en helt annet usikkerhet hva gjelder utfallet av gavegivingen (og egentlig situasjonen i sin helhet), mens Josef står i en situasjon hvor utfallet av invitasjonen og tilgivelsen i større grad er gitt.

Josef stiller likevel ikke sterkere enn Jakob på alle områder. De to skiller seg på et punkt som knyttes til styrke, herunder psykisk styrke, nemlig selv-kontroll. Til tross for at Jakob var grepet av både angst og frykt, holdt han likevel sinnet intakt og handlet rasjonelt i møte med den voldsreaksjonen han fryktet fra sin bror. Dette viser at han har kontroll på overveldende følelser i en situasjon. Josef maktet ikke dette når han blir grepet av sterke følelser ovenfor sin far og sin nærmeste bror, Benjamin. Han klarte ikke "å legge bånd på seg" og braser ut i gråt, hvilket han gjør flere ganger i fortellingene om ham. Dermed kan vi si at Jakob innordner seg det hegemoniske idealet om selv-kontroll, men Josef kan synes å utfordre dette her.

At Jakob fremstilles som sterk, og Josef svak, gjelder ikke på alle områder av maskulinitetsidealene. For eksempel så vi ovenfor at Jakob fremstilles med sitt følge av kvinner, barn og en buskap, hvilket han selv understreker at har behov for å gå sakte. Et viktig poeng er at denne karakteriseringen blir uttrykt i kontrast til Esau som har med seg fire hundre mann. Josef fremstilles i en formell maktsposisjon i den egyptiske myndighetsmakten. Dermed kan vi si at Jakob fremstilles som fysisk svak ovenfor sin motpart, og Josef som sterk ovenfor sine motparter. Fremstillingen av Jakob er en forlengelse av hele hans historie som en representant for underordnet maskulinitet, mens fremstillingen av Josef viser en reise fra en underordnet posisjon til en hegemonisk posisjon. Dette kommer også til uttrykk i det faktum at Josefs brødre adlyder hans kommandoer, mens Jakob må tryggle sin bror om å ta i mot gaven.

Samtidig så er fremstillingen av Jakob og hans følge ikke entydig et uttrykk for underordnet maskulinitet. Hans følge av kvinner og barn er også et uttrykk for hans fertilitet, og omsorg for egen familie. På dette punktet oppfyller han et hegemonisk ideal, hvilket kanskje kan forklare at han understreker at det er *hans* barn ovenfor sin bror. En omsorg for familien har både Jakob og Josef til felles, men Josef uttrykker dette ved å tilby dem sosial og økonomisk trygghet. For Josef er dette omsorgsperspektivet også utvidet til å gjelde flere folk, i kraft av sin egyptiske maktsposisjon. De innordner seg dermed sammen på dette maskulinitetsidealet.

Likevel så uttrykker Jakob og Josef ulike forhold til sine familier. Dette vises blant annet gjennom at Josef i langt større grad gir sine brødre en eksplisitt tilgivelse ved å fortelle dem at de ikke skal bebreide seg selv, noe som følges opp i Gen 50:15. En slik eksplisitt tilgivelse forekommer ikke mellom Jakob og Esau, det nærmeste vi kommer er at Esau tilnærmer seg Jakob med en familiær retorikk og ikke møter ham med vold, slik han la planer om den gangen han ble lurt. Kanskje ser vi også et snev av forsoning i det at Esau tar i mot gaven, som Jakob gjennom sin omtale av den som en “velsignelse” knytter an til fortiden og hvor den dermed kan være et symbol på oppgjør. Riktignok er det verdt å bemerke her at Jakob selv oppsøker tilgivelsen indirekte, mens brødrene til Josef ikke gjør det. Josef tilgir av seg selv. Dette kan vise at Josef i større grad uttrykker slektssolidaritet og ønske om videre fellesskap, mens Jakob i større grad ser seg selv som uavhengig.

## 4 Konklusjon

Til slutt vil jeg gå tilbake til forskningsspørsmålene mine:

1. Hvordan blir Jakob og Josef karakterisert i Genesis, med utgangspunkt i perikopene 33:1-17 og 45:1-15?
2. Innordner de seg etter etablerte maskulinitetsidealer?
3. Hvis nei: på hvilke måter utfordrer de?

På det første spørsmålet vil jeg svare at både Jakob og Josef blir karakterisert som runde karakterer. Dette blir tydelig ved at fortelleren gir oss informasjon om deres indre liv, og viser variasjon i sine måter å handle og kommunisere på.

Variasjonen kommer også frem når vi vurderer dem opp i mot etablerte maskulinitetsidealer. Dette betyr at begge innordner seg etablerte maskulinitetsidealer, samtidig som de også utfordrer noen av dem. Noen idealer (for eksempel å forsørge familie) imøtekommer de begge to, mens andre idealer (for eksempel knyttet til styrke og makt) skiller de seg på og hvor de dermed utfordrer, enten sammen eller hver for seg.

Analysen og sammenligningen ovenfor har vist at de to karakterene ikke er like, og at de opptrer på ulike måter. Dette bidrar til å vise at det er ulike måter å være mann på. Den har vist at måten man opptrer på, og midlene man bruker, avhenger av situasjonen man er i og hvilken posisjon

man har. For eksempel står Jakob i en mye mer usikker situasjon enn Josef, hvilket preger hans valgte midler.

Dette kan relateres tilbake til mitt anliggende om relevans fra innledningen, hvor jeg trakk frem at kirken har et ansvar for å forvalte bibeltekstene, særlig i forkynnelsen. I møte med et samfunn hvor menn opplever at det er trange forventninger knyttet til dem (som vist i NOU), vil det være viktig å løfte frem variasjonen blant mannlige karakterer i bibelen og at måten man opptrer på er en kontekstuell performativ akt.

## 5 Bibliografi

Alter, Robert. *The Art of Biblical Narrative*. New York: Basicbooks, 1981.

Amit, Yaira. *Reading Biblical Narratives: Literary Criticism and the Hebrew Bible*. Minneapolis: Fortress Press, 2001.

Barton, John. *Reading the Old Testament: Method in Biblical Study*. Rev. and enlarged. Louisville, Ky: Westminster John Knox Press, 1996.

Bodner, Keith, and Benjamin J. M. Johnson, eds. *Characters and Characterization in the Book of Kings*. First. The Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies. New York: T&T Clark, 2019.

———, eds. *Characters and Characterization in the Book of Samuel*. First. The Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies. New York: T&T Clark, 2019.

Brett, Mark G. *Genesis Procreation and the Politics of Identity*. 1st ed. Florence: Taylor and Francis, 2005.

Buchanan, Ian. *A Dictionary of Critical Theory*. 2nd edition. Oxford: Oxford University Press, Incorporated, 2018.

Butler, Judith. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge, 1999.

- Carden, Michael. "Genesis/Bereshit." In *The Queer Bible Commentary*, edited by Deryn Guest, Robert Goss, Mona West, and Thomas Bohache, 21–60. London: scm press, 2006.
- Clines, David J. A. "Dancing and Shining at Sinai: Playing the Man in Exodus 32-34." In *Men and Masculinity in the Hebrew Bible and Beyond*, edited by Ovidiu Creangă, 54–63. The Bible in the Modern World 33. Sheffield: Sheffield Phoenix press, 2010.
- . "David the Man: The Construction of Masculinity in the Hebrew Bible." In *Interested Parties: The Ideology of Writers and Readers of the Hebrew Bible*, 212–43. Journal for the Study of the Old Testament 205. Sheffield, England: Sheffield Academic Press, 1995.
- Connell, Raewyn. *Masculinities*. Second edition. Cambridge: Polity Press, 2005.
- Connell, Robert William, and James W. Messerschmidt. "Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept." *Gender and Society* 19, no. 6 (2005): 829–59.
- Creangă, Ovidiu, ed. *Hebrew Masculinities Anew*. Hebrew Bible Monographs 79. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2019.
- . *Men and Masculinity in the Hebrew Bible and Beyond*. The Bible in the Modern World 33. Sheffield: Sheffield Phoenix press, 2010.
- . "Variations on the Theme of Masculinity: Joshuas Gender In/Stability in the Conquest Narrative (Josh. 1-12)." In *Men and Masculinity in the Hebrew Bible and Beyond*, edited by Ovidiu Creangă, 83–109. The Bible in the Modern World 33. Sheffield: Sheffield Phoenix press, 2010.
- Creangă, Ovidiu, and Peter-Ben Smit, eds. *Biblical Masculinities Foregrounded*. Hebrew Bible Monographs 62. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2014.
- Dicken, Frank, and Julia A. Snyder, eds. *Characters and Characterization in Luke-Acts*. Library of New Testament Studies 548. London ; New York: Bloomsbury T&T Clark, 2016.

- George, Mark K. "Masculinity and Its Regimentation in Deuteronomy." In *Men and Masculinity in the Hebrew Bible and Beyond*, edited by Ovidiu Creangă, 64–82. The Bible in the Modern World 33. Sheffield: Sheffield Phoenix press, 2010.
- Gudme, Anne Katrine de Hemmer. "Tomhændet Må Ingen Se Mit Ansigt! Gavens Teologi i Det Gamle Testamente." *Dansk Teologisk Tidsskrift* 78, no. 4 (2015): 300–319.  
<https://doi.org/10.7146/dtt.v78i4.105763>.
- Haddox, Susan E. "Favoured Sons and Subordinate Masculinities." In *Men and Masculinity in the Hebrew Bible and Beyond*, edited by Ovidiu Creangă, 2–19. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2010.
- . "Is There a "Biblical Masculinity"? Masculinities in the Hebrew Bible." *Word & World* 36, no. 1 (2016): 5–14.
- Hoffner, jr., Harry. A. "Symbols for Masculinity and Feminity: Their Use in Ancient Near Eastern Sympathetic Magic Rituals." *Journal of Biblical Literature* 85, no. 3 (1966): 326–34.
- Joachimsen, Kristin. "Ikke bare fremmed, flyktning og gjest: Fortellinger om gjestfrihet, frykt og migrasjon." *Kirke og Kultur* 124, no. 2 (June 2019): 123–38.  
<https://doi.org/10.18261/issn.1504-3002-2019-02-03>.
- Kirova, Milena. "When Real Men Cry: The Symbolism of Weeping in the Torah and The Deuteronomistic History." In *Biblical Masculinities Foregrounded*, edited by Ovidiu Creangă and Peter-Ben Smit, 35–50. Hebrew Bible Monographs 62. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2014.
- Köhler, Ludwig, Walter Baumgartner, M. E. J. Richardson, and Johann Jakob Stamm. *The Hebrew & Aramaic Lexicon of the Old Testament*. CD-ROM ed. Leiden, The Netherlands: Koninklijke Brill, 2000.
- Lipka, Hilary. "Masculinitites in Proverbs: An Alternative to the Hegemonic Ideal." In *Biblical Masculinities Foregrounded*, edited by Ovidiu Creangă and Peter-Ben Smit, 86–103. Hebrew Bible Monographs 62. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2014.

- Măcelaru, Marcel V. "Saul in the Company of Men: (De)Constructing Masculinity in 1 Samuel 9-31." In *Biblical Masculinities Foregrounded*, edited by Ovidiu Creangă and Peter-Ben Smit, 51–68. Hebrew Bible Monographs 62. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2014.
- Moore, Stephen D. "Final Reflections on Biblical Masculinity." In *Men and Masculinity in the Hebrew Bible and Beyond*, edited by Ovidiu Creangă, 240–55. *The Bible in the Modern World* 33. Sheffield: Sheffield Phoenix press, 2010.
- Nash, Jennifer C. "Re-Thinking Intersectionality." *Feminist Review*, no. 89 (2008): 1–15.
- Niditch, Susan. *A Prelude to Biblical Folklore: Underdogs and Tricksters*. Urbana, Ill: University of Illinois Press, 2000.
- . "Genesis." In *Women's Bible Commentary*, edited by Carol A. Newsom, Sharon H. Ringe, and Jacqueline E. Lapsley, 3rd ed., twentieth anniversary ed. Louisville, Ky: Westminster John Knox Press, 2012.
- NOU 2019:19 "Jenterom, gutterom og mulighetsrom". Oslo: Kultur- og likestillingsdepartementet. <https://www.regjeringen.no/no/dokumenter/nou-2019-19/id2677658/>
- Rosenberg, Gil. "Queer Masculinities in the Hebrew Bible." In *Hebrew Masculinities Anew*, edited by Ovidiu Creangă, 41–58. Hebrew Bible Monographs 79. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2019.
- Saxegaard, Kristin Moen. "Bibelsk narratologi Metode til lesning av bibelske fortellinger." *Tidsskrift for Teologi og Kirke* 79, no. 3-04 (December 2008): 182–92. <https://doi.org/10.18261/ISSN1504-2952-2008-03-04-03>.
- Skinner, Christopher W., ed. *Characters and Characterization in the Gospel of John*. Library of New Testament Studies 461. London: Bloomsbury T & T Clark, 2013.
- Von Rad, Gerhard. *Genesis: a commentary*. Rev. ed. The Old Testament library. Philadelphia: Westminster Press, 1972.

Washington, Harold C. "Violence and the Construction of Gender in the Hebrew Bible: A New Historicist Approach." *Biblical Interpretation* 5, no. 4 (1997): 324–63.  
<https://doi.org/10.1163/156851597X00120>.

Wilson, Stephen M. *Making Men: The Male Coming-of-Age Theme in the Hebrew Bible*. New York, NY: Oxford University Press, 2015.

Zierler. "Joseph(ine), the Singer: The Queer Joseph and Modern Jewish Writers." *Nashim: A Journal of Jewish Women's Studies & Gender Issues*, no. 24 (2013): 97.  
<https://doi.org/10.2979/nashim.24.97>.