

EN ENAHANDA SNARARE ÄN BROKIG HISTORIA: JOSEFSBERÄTTELSEN I MODERN, EVANGELIKAL LITTERATUR

LENA-SOFIA TIEMEYER

Akademi för Ledarskap och Teologi
lena-sofia.tiemeyer@altutbildning.se

ABSTRACT ♣ Artikeln analyserar framställningar av Josefs maskulinitet med fokus på 1 Mos 39, i dialog med modern exegetik och klassisk rabbinisk litteratur, och granskar fem nordamerikanska evangelikala romaner (1979–2023). Studien visar att Bibelns ambivalens – inklusive queera drag och möjliga läsningar av Josef som utsatt för sexuellt våld – utvecklas och problematiseras i judiska traditioner men i stor utsträckning neutraliseras i evangelikal fiktion. Romanerna prioriterar budskapsorienterad bibeltrogenhet, heteronormativ och binär maskulinitet samt idealiserad, nästan otraumatiserad helighet, med marginella diakrona förändringar. Slutsatsen ifrågasätter genrens formativa effekter och efterlyser läsningar som återger Josefs ”regnbågsskimrande” komplexitet. Så stärks också bibeltextens mångtydighet och kritiska potential. ♣

INTRODUKTION

Josefsberättelsen har en mångskiftande och färgsprakande receptionshistoria som går långt tillbaka i tiden. Den började broderas ut redan i antika texter som *Tolv patriarkernas testamenten*, *Jubileerboken*, novellen *Josef och Asenat*, samt i Josefus och Filons skrifter. De senare rabbinerna och kyrkofäderna fortsatte denna process, och en liknande utveckling skedde

även i Koranen och senare muslimska traditioner.¹ I modern tid är denna tendens bäst exemplifierad av Andrew Lloyd Webbers kända musikal *Joseph and the Amazing Technicolor Dreamcoat* och Thomas Manns klassiska verk *Joseph und seine Brüder*.

Denna artikel har två mål. Den söker först att analysera de bibliska framställningarna av Josefs maskulinitet, med fokus på materialet i 1 Mos 39. Detta sker i dialog med modern bibelforskning samt, kanske lite oväntat, klassisk rabbinisk litteratur. Orsaken till det senare valet är att rabbinerna, till skillnad mot flertalet traditionella kristna tolkare, faktiskt diskuterar Josefs maskulinitet. Medan Josef i de flesta kristna kommentarer ses som en förebild för Kristus och blickfånget vilar på hans lidande och upprättelse samt hans förmåga till förlåtelse, är rabbiniska kommentarer överlag mer kritiska mot Josef. De lyfter fram hans mindre positiva sidor och söker ofta problematisera hans agerande. Dessutom är de judiska kommentarerna baserade på en närläsning av den hebreiska grundtexten i all dess komplexitet, medan kristna kommentarer ägnar mer tid åt textens övergripande teologiska budskap.

Mot denna bakgrund vill artikeln vidare undersöka hur Josef porträtteras i det som på engelska kallas ”inspirational fiction” (här översatt som ”evangelikal litteratur”). Föremålet för studiet är begränsat: fem romaner,² alla skrivna under de senaste 50 åren av nordamerikanska författare som identifierar sig som evangelikala kvinnor. Alla fem romaner ligger nära bibeltexten och följer dess handling i stora drag:

- Joyce Landorf, *Joseph* (Pickering, 1979)
- Ellen Gunderson Traylor, *Joseph: Dreamer of Dreams* (Harvest House, 1989)
- Angela Hunt, *Dreamers* (Bethany House, 1995), *Brothers* (Bethany House, 1997)
- Jill Eileen Smith, *The Prince and the Prodigal* (Revell, 2022)

¹ För tidig judisk och muslimsk reception av 1 Mos 39, se Thalia Gur-Klein, ”Potiphar’s Wife and the Cultural Template of Sacred Sexuality”, *Lectio difficilior* 1 (2001), n.p.; David J. Zucker, ”Unrequited Lust: Potiphar’s Wife and Joseph—Examining Jewish and Christian Views”, *Journal of Ecumenical Studies* 59 (2024), 85–105.

² Både Hunt och Andrews romaner utgörs av två sammanhängande volymer.

- Mesu Andrews, *Potiphar's Wife: A Novel* (WaterBrook, 2022), *In Feast or Famine* (WaterBrook, 2023).

Tyngdpunkten i analysen ligger på de bibliska framställningarna av Josefs maskulinitet i 1 Mos 39. Hur tolkar dessa romaner den ofta ambivalenta bibeltexten? Vilka aspekter lyfts fram och vilka ignoreras? Vidare, går det att observera några diakrona tolkningstrender, där en utveckling skett mellan romanerna på nittonhundratalet och de som är skrivna under de senaste decennierna?

EVANGELIKAL LITTERATUR

Valet av evangelikal litteratur som studieobjekt kan ifrågasättas. Många böcker i denna genre har en relativt enkel handling och ofta stereotypa karaktärer, och de karaktäriseras sällan av nyskapande och nytänkande.³ Mitt val av denna typ av återberättelser har dock ingenting med dess eventuella (avsaknad av) litterära värde att göra, utan med dess inflytande och teologiska agenda.⁴ Dessa böcker *läses* av och påverkar ett relativt stort antal människor i vårt avlånga land.⁵ Detta syns inte minst i tidsskrifters bokrecensioner. EFS missionstidning *Budbäraren* 2 (2024) innehåller till exempel en bokrecension av Francine Rivers *Profeten* som just utkommit på svenska. Recensenten Monica Lundström ger boken ett högt betyg: "Läs och inspireras!" är hennes summerande slutord. I vissa fall ersätter dessa böcker till och med Bibeln själv, då vissa kyrkobesökare föredrar att nalkas bibelberättelserna romanvägen.⁶

³ Se Frank E. Gaebelein, "The Aesthetic Problem: Some Evangelical Answers", *Christianity Today* (1966), 26 februari, som beklagar avsaknaden av nutida, högkvalitativ kristen litteratur. Online: <https://www.christianitytoday.com/1965/02/aesthetic-problem-some-evangelical-answers/>.

⁴ Jfr Mikael Larsson, "Model of Modesty? Sexual Politics and/in/after the Book of Ruth", *Biblical Reception* 3 (2015), 175–219 (180).

⁵ För att citera Lynn S. Neal, *Romancing God: Evangelical Women and Inspirational Fiction* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2006), "Romance novels are big business" (5) och "In the world of evangelical popular culture, women wield the almighty dollar" (32).

⁶ Neal, *Romancing God*, 153–155.

Som genre är evangelikal litteratur ofta budskapsorienterad. Dess *raison d'être* är, precis som Monica Lundström hävdar, just att *inspirera* till tro och överlåtelse till Gud (jfr det engelska namnet "Inspirational literature"). Karaktärerna, som utstrålar kärlek till Gud och agerar i linje med kristen etik, fungerar sålunda som exempel som uppmuntrar till personliga förändringar i läsarnas egna liv.⁷ Fiktion blir då uppbyggelselitteraturens hjälprede, där budskapet är viktigare än formen, och målet är omvändelse och helgelse, snarare än litterär kvalitet.⁸ Samtidigt finns likheter mellan evangelikal litteratur och mainstreamlitteratur i fråga om innehåll och handling. Det som skiljer dem åt är varken handling eller litterär kvalitet utan snarare deras underliggande värderingar. Läsare av evangelikal litteratur ges tillgång till en fiktiv värld där kristna värderingar råder och där romanser är heterosexuella, kyska och monogama.⁹

Karaktärerna i evangelikal litteratur är, vidare, ofta stereotyper utifrån ett genusperspektiv. Hjälten och hjältinnan förkroppsligar de manliga och kvinnliga ideal som författaren vill framhäva som eftersträfvansvärda. Samtidigt som de bekräftar och främjar traditionella genusideal, heterosexuella förhållanden och till viss del även en vithetsnorm, speglar de dock även (en viss) feminism såtillvida att de låter kvinnor komma till tals i en annars mansdominerad kontext: Genren är skriven av kvinnor för kvinnor.¹⁰ Dock bör även här påpekas att trots att böckerna andas en viss feminism är de samtidigt formade av den patriarkala evangelikala kultur som hjälpt till att producera dem.¹¹

⁷ Se, till exempel, Zondervans marknadsföring av evangelikal "Romance literature", citerad i Neal, *Romancing God*, 30.

⁸ Neal, *Romancing God*, 17–19.

⁹ John Mort, *Christian Fiction: A Guide to the Genre* (Greenwood: Libraries Unltd, 2002), 3–4.

¹⁰ Neal, *Romancing God*, 39–41. Det finns ytterst få afroamerikanska representanter bland såväl författare som läsare av evangelikal litteratur, då genrens inbyggda betoning på succé och triumf försvarar för icke-vita kvinnor att relatera till de litterära karaktärerna. Ett fåtal böcker är skrivna av manliga författare och av dessa är ett ännu mindre antal skrivna för manliga läsare. Ett exempel på evangelikal litteratur skriven "av män för män" är Cliff Grahams *Lion of War* serie om kung Davids stridsmän (Zondervan).

¹¹ Ceri Deosun, "The Bible in Inspirational Fiction: The Case of Bathsheba", i *The Hebrew Bible in Contemporary Fiction and Poetry*, redigerad av Lena-Sofia Tiemeyer (London: Routledge, 2025), 348–363 (354).

När det gäller återberättelser av bibeltexter är det slutligen viktigt att skilja mellan en bibeltrogenhet som prioriterar en nära skildring av enskilda bibeltexten, och en bibeltrogenhet där Bibelns övergripande budskap (GT och NT) har ett högre värde och där karaktärerna förväntas genomsyras av (i det här fallet evangelikala kristna) moraliska och etiska värderingar.¹² När det gäller evangelikal litteratur ligger ofta tyngdpunkten på den senare typen av bibeltrogenhet, där målet är att teckna en bibelkaraktär som fungerar som efterföljansvärda rollfigurer.¹³ För att alludera till Sara Koenigs kommentar riskerar läsaren av (alltför mycket) evangelikal litteratur och (alltför lite) Bibel att missa den ofta mer tvetydiga och mindre patriarkalt stereotypiska bibeltexten.¹⁴

JOSEFS MASKULINITET

Flera berättelser i Bibeln leker med, och även dekonstruerar det patriarkala samhällets könsnormer. Detta syns tydligt särskilt i Josefberättelsen, men även i beskrivningarna av Isak och Rebecka (1 Mos 26–27), Debora, Barak, Sisera och Jael (Dom 4–5) och Simson och Delila (Dom 13–16). Detta visar att Bibelns författare var medvetna om idén (men naturligtvis inte formulerad med nutidens terminologi) att genus är en social konstruktion, vilket i sin tur tillåter läsaren att få inblick i alternativa värderingar och genusdynamik.¹⁵

¹² Se vidare Lena-Sofia Tiemeyer, "Missing Jonathan: The Curious Case of the Neglected Crown Prince in Modern Dramatizations of the David Narrative", i *Historical Settings, Intertextuality, and Biblical Theology: Essays in Honor of Marvin A. Sweeney*, redigerad av Hyun Chul Paul Kim, Tyler D. Mayfield och Hye-Kyung Park (FAT, 160; Tübingen: Mohr Siebeck, 2022), 145–160 (146–148).

¹³ Jfr Kevin M. McGeough, "The Problem with David: Masculinity and Morality in Biblical Cinema", *Journal of Religion and Film* 22 (2018), Article 33, 1.

¹⁴ Sara M. Koenig, "Bathsheba in Contemporary Romance Novels", i *The Oxford Handbook of Feminist Approaches to the Hebrew Bible*, redigerad av Susanne Scholz (Oxford: Oxford University Press, 2020), 207–423 (422). Se även David Davage och Lena-Sofia Tiemeyer, "Att läsa som det står? En studie av hur svenska barnbiblar hanterar narrativa inkonsekvenser i 1 Sam 16–17", i *Evangelikal idag? Lausannedeklarationen 50 år*, redigerad av David Davage (HYBRID Supplement, 2; Örebro: ALT, 2025), 56–90 (86–89).

¹⁵ Amy Kalmanofsky, *Gender-Play in the Hebrew Bible: The Ways the Bible Challenges Its Gender*

Frågan om Josefs maskulinitet framkommer tydligast i de judiska tolkningstraditionerna. Där finns en allmän trend att lyfta fram Bibelns implicita kritik av Josef och omskapa honom till en komplex och realistisk karaktär med både fel och brister. Josef är en arrogant skvallerbytta som saknar förståelse för sina bröders avundsjuka och känslor av att vara förbisedda. Josef är, vidare, fåfång gällande sitt utseende, samt skrytsam gällande sina drömmar. Dessutom skaver hans totala assimilation in i Egypten och hans beslut att låta hämta sin familj till Egypten, snarare än att återvända till Kanaan. Hans hämndlystnad är heller inte något att sträva efter.¹⁶

En mer specifik trend inom judisk tolkning är att understryka Josefs queerness och/eller femininitet.¹⁷ Josefs sexualitet både förvirrar och irriterar rabbinerna.¹⁸ Han blir en "drama queen" som är lite för bra för att vara sann.¹⁹ Samtidigt är det viktigt att påpeka att vissa karaktärsdrag, såsom Josefs skönhet och kyskhed, alltid framställs som positiva i Bibeln. På så sätt skiljer sig bibelberättelsen från senare rabbinska traditioner, som ser samma karaktärsdrag som uttryck för Josefs queerness.

Josefs upplevda queerness eller komprometterade maskulinitet är baserad på existerande detaljer i bibeltexten (1 Mos 30:21; 37:2, 3; 39:1, 6 och 7–20). Resultatet blir en androgyn karaktär som vägrar att rätta in sig i de binära leden. Han blir en bild för den underlägsne och förtryckte per-

Norms (Abingdon: Routledge, 2017), 15; Robert A. Harris, "Sexual Orientation in the Presentation of Joseph's Character in Biblical and Rabbinic Literature", *AJS Review* 43/1 (2019), 67–104 (71–72).

¹⁶ Lori Lefkowitz, "Not a Man: Joseph and the Character of Masculinity in Judaism and Islam", i *Gender in Judaism and Islam: Common Lives, Uncommon Heritage* (New York: New York University Press, 2014), 155–180 (157, 163, 166).

¹⁷ Queer betyder inte enbart "homosexuell", utan någon/t som är icke-binärt, destabiliserande och gränsöverskridande. Se Wendy Zierler, "Joseph(ine), the Singer: The Queer Joseph and Modern Jewish Writers", *Nashim: A Journal of Jewish Women's Studies and Gender Issues* (2013), 97–119 (98).

¹⁸ Lori Lefkowitz, "Coats and Tales: Joseph Stories and Myths of Jewish Masculinity", i *A Mensch Among Men: Explorations in Jewish Masculinity*, redigerad av Harry Brod (Freedom: Crossing Press, 1988), 85–98 (89).

¹⁹ Lori Lefkowitz, "Coats", 85–86.

sonen som trots allt utmanar (den patriarkala) makten; juden (eller den kristne) som törs vidhålla att Gud står på de svagas sida.²⁰ Samtidigt framstår Josef, i en modern tappning, som en stereotypisk Woody Allen-karakter. I Lori Lefkovitzs ordalag är Josef ”den moderna drömspinnaren på terapeutens soffa”, det vill säga den smarta, neurotiska och kreativa judiske mannen.²¹ Josef blir även diasporamannen som till synes är assimilerad i det samhälle i vilket han lever, men ändå lyckas bibehålla sin särart. Josefs möte med Potifars hustru kan då läsas som en diasporajudes möte med den kringliggande kulturen, där Josefs oskuld symboliserar hans kulturella alteritet. Potifars hustru, å sin sida, blir arketyper för det ”främmade kvinnan”, det vill säga det omgivande icke-judiska samhället i all sin frestelse och farlighet, gentemot vilken Josef är immun.²²

EN POJKE MED SINA BRÖDER (1 MOS 37:2)

Den första antydning till Josefs queerness finns i 1 Mos 37:2, där det konstateras att Josef är ”en pojke (*na’ar*) med (*et*) sönerna till Bilha och Silpa, sin fars hustrur”. Versen väcker många frågor, inte minst angående urvalet av Jakobs söner: Vad gör Josef, Rakels äldste son och sålunda på samma sociala nivå som Leas söner, tillsammans med tjänstekvinnornas Bilhas och Silpas söner?²³

Uttrycket *na’ar* är svåröversatt. Det som ofta utmärker en *na’ar* är hans ungdom, avsaknad av vishet och makt, samt i vissa fall även hans skönhet.²⁴ Enligt Zierler förs tanken lätt till en yngre pojke som fortfarande leker (eller studerar) snarare än arbetar.²⁵ Josef har inte det ansvar

²⁰ Harris, ”Sexual Orientation”, 99–103.

²¹ Se Lefkovitz, ”Not a Man”, 164, jfr 157–158, där hon analyserar hur Josef förkroppsligar judendomens ofta komplexa och kontrasterande manlighetsideal.

²² Joshua Levinson, ”An-Other Woman: Joseph and Potiphar’s Wife: Staging the Body Politic”, *The Jewish Quarterly Review* 87 (1997), 269–301 (275–276, 292).

²³ Zierler, ”Joseph(ine)”, 100.

²⁴ Stephen Wilson, *Making Men: The Male Coming-of-Age Theme in the Hebrew Bible* (Oxford: Oxford University Press), 48–56. Det finns ett fåtal exempel på en äldre man som beskrivs som en *na’ar* (Siva i 2 Sam 16:1), men detta gäller uteslutande för män i tjänarpositioner.

²⁵ Zierler, ”Joseph(ine)”, 101–102.

och den mognad som medföljer vuxenheten. Medan bröderna redan är herdar, verkar Josef, trots att han är 17 år, vara hemma i lägret och ägna sig åt drömmier (1 Mos 37:12–13). Sett ur det perspektivet får uttrycket i 37:2 en viss nyans av flickaktighet. Wendy Zierler jämför Josef med J. M. Barries Peter Pan, en karaktär som symboliserar det gränsöverskridande. Josef blir ”the pretty boy” som saknar manlig styrka, men som samtidigt retar upp hegemoniska män med sina tvärsäkra drömmar om makt och auktoritet. Ordet *na’ar* upprepas senare, i munsänkens tal i 41:12, där det återigen ger uttryck för både Josefs låga status som tjänare och hans oskuldsfullhet. Josef blir till det privilegierade barnet som ännu inte har vuxit upp. Bröderna bemöter å sin sida Josefs troskyldighet med stöddig maskulinitet. De feminiserar honom när de, i sin våldsfyllda attack, tar av honom hans kläder (jfr Hes 23:26).²⁶

Det är vidare oklart hur prepositionen *et* bör tolkas. Vad gör Josef egentligen med sina äldre halvbröder? Enligt den medeltida *Midrash ha-Gadol* befinner sig denna text i ett sexuellt gränsland.²⁷ Detta väcker frågan huruvida 1 Mos 37:2 bör ses som ett uttryck för homoerotik eller, kanske mer troligt, sexuellt ofredande. Beskrivs Josef redan här som ett offer för (sexuellt) våld, där hans äldre halvbröder förgriper sig på honom? I så fall förebådar vers 2 hur samma halvbröder, jämte Potifars hustru, även i framtiden kommer att utsätta honom för övergrepp.

EN REGNBÅGSFÄRGAD KLÄDNAD (1 MOS 37:3)

En andra antydning till Josefs queerness återfinns i nästföljande vers, 1 Mos 37:3, där Jakob ger Josef en rock (hebr. *ketonet pasim*). Den enda andra bäraren av ett sådant plagg är Tamar, kung Davids dotter (2 Sam 13:19). Denna unika likhet resulterar i att dessa karaktärer jämförs med varandra.²⁸ Josef och Tamar är båda offer för våld och i båda fallen förstörs

²⁶ Zierler, ”Joseph(ine)”, 100–101.

²⁷ Harris, ”Sexual Orientation”, 73–76.

²⁸ Detta har noterats av flera forskare. Se till exempel Robert Alter, *The Art of Biblical Narrative* (New York: Basic Books, 1981), 73; Yair Zakovitch, ”Through the Looking Glass: Reflection/Inversions of Genesis Stories in the Bible”, *BibInt* 1 (1993), 139–152 (149–151).

klädesplagget: I 1 Mos 37:31–32 doppar bröderna det i blod efter att ha sålt Josef som slav; i 2 Sam 13:19 river Tamar sönder det efter att hennes halvbror Amnon våldtagit henne. Denna likhet understryks av att Potifars hustru och Amnon använder samma uttryck: ”Kom, ligg med mig!” (1 Mos 39:7; 2 Sam 13:11).²⁹ Även andra intertextuella ekon bidrar till att Josef jämförs med kvinnor. Meg Warner visar på likheterna mellan 1 Mos 41:51–52 och Ps 45. I Josefberättelsen är det Josef som glömmar sin fars hus (tydliggjort genom namnet på Josefs förstfödde son Manasse) och i Ps 45:11 är det en ung kvinna som glömmar sin fars hus och sitt folk. Josef liknas således vid en prinsessa utstyrd i en sprakande klädnad (Ps 45:14, jfr 1 Mos 37:3).³⁰

EN MYCKET FLICKAKTIG POJKE (1 MOS 30:21; 39:6)

Josefs skönhet är ett vedertaget begrepp. Samtidigt är manlig skönhet ett ämne som inger osäkerhet och till och med obehag. Det kan leda till både fåfänga och fara.³¹ Det kan ses som ett tecken på Guds nåd—sex appeal blir till en gloria—eller ett tecken på bärarens vanrykte—”akta er, här kommer en gigolo!”³²

Josef beskrivs som en karbonkopia av sin mor Rakel i både skepnad och utseende (1 Mos 29:17b; 39:6b). Denna likhet kan tolkats inte bara som ett tecken på Josefs femininitet utan även hans sårbarhet.³³ Både mor och son är offer för avundsjuka, då skönhet inte alltid leder till goda erfarenheter. Flera sentida, främst judiska, läsare har tolkat likheten mellan Josef och Rakel som ett tecken på Josefs genderfluiditet, det vill säga en

²⁹ Se även Heath Dewrell, ”How Tamar’s Veil Became Joseph’s Coat: The Meaning of *עִוְדָה* (*ā’ōnē’*), *Biblica* 97 (2016), 161–174 (167), som ser uttrycket som en glossa ämnad att sammanföra Josefberättelsen med den tidigare berättelsen om Tamar och Amnon, och Warner, *Joseph*, 35–38, som lyfter fram det trauma som sexuellt våld leder till.

³⁰ Meg Warner, *Joseph: A Story of Resilience* (London: SPCK, 2020), 66–67. Ett fåtal forskare, bland annat Dewrell, ”How Tamar’s Veil”, 172, hävdar dock att den resulterande ickebinära beskrivningen av Josef är en tillfällighet.

³¹ Stuart Macwilliam, ”Ideologies of Male Beauty and the Hebrew Bible”, *BibInt* 17 (2009), 265–287 (273–274).

³² Macwilliam, ”Ideologies”, 285.

³³ Macwilliam, ”Ideologies”, 274–275.

person vars könsidentitet varierar över tid, eller genderqueer eller icke-binär, det vill säga en person vars identitet hamnar mellan eller bortom könskategorierna kvinna och man.³⁴ Flera moderna israeliska poeter har broderat ut denna nyans: I Nurit Zarchis dikt "Hon är Josef" (1983) framställs Josef som en flicka,³⁵ och Esther Ettingers feminine Josel (en jiddisch, diminutiv form av Josef) i dikten "Kabelstegen" för tanken till en ung och ickebinär Josef.³⁶

Likaledes har Josefs klara intresse för kläder,³⁷ antingen som han själv har på sig (1 Mos 37:3; 41:14, 42; jfr 37:31–34; 39:12–18) eller ger till andra (1 Mos 45:22), kombinerat med Egyptens slätrakade mode och förkärlek för smink, lett till att flera judiska texter, bland annat Gen. Rab. 84:7; 87:3, hävdar att Josef är lite *för* mån om sitt yttre. På samma sätt som kvinnor pysslar med sitt utseende för att verka tilldragande, ägnar sig Josef åt att fixa håret och sminka sig för att göra sig vacker samt "vipa på fötterna".³⁸

"DAMNED IF HE DOES; DAMNED IF HE DOESN'T" (1 MOS 39:1, 7–20)

Även Josefs tid som slav i Potifars hus väcker funderingar kring Josefs maskulinitet och sexualitet. Först finns det slumrande aspekter i texten som pekar mot en samkönad attraktion mellan Potifar och Josef i 1 Mos 39:1–6, vilket flera rabbiner har noterat.³⁹ Grunden till spekulationen ligger, kanske lite oväntat, i referensen i v. 1 där Potifar beskrivs som en eunuck, vilket är en möjlig förståelse av det hebreiska ordet *saris*. Frågan blir

³⁴ Se definitionen online: <https://www.rfsl.se/hbtqi-fakta/begreppsordlista>.

³⁵ Nurit Zarchi, "She is Joseph", i engelsk översättning av Jeff Friedman och Nati Zohar, *Two Gardens: Modern Hebrew Poems of the Bible* (Singing Bone Press, 2016), 57.

³⁶ Esther Ettinger, "Shulam shel tayil", publicerad i *Yarok ha'efshari* (Tel Aviv: M. Neuman, 1981), 22. Citerad och kommenterad i Zierler, "Joseph(ine)", 111–115.

³⁷ Kläder spelar en viktig roll i Josefberättelsen och används ofta för att markera att Josef går in i en ny roll eller ett nytt skede i sitt liv. Se Victor M. Matthews, "The Anthropology of Clothing in the Joseph Narrative", *JOT* 65 (1995), 25–36; Emmanuel O. Nwaoru, "Change of Garment: A Symbolic 'Rite of Passage' in Joseph Narrative (Gen 37; 29, 41)", *BN NF* 143 (2009), 5–20.

³⁸ Se Lefkovitz, "Not a Man", 155–180; eadem, "Coats", 85–98; Harris, "Sexual Orientation", 68, 73 (citat av Rashi).

³⁹ Elkan, "Joseph and Potiphar's Wife", 36.

dock *när*, det vill säga vid vilket tillfälle, Potifar blir en eunuck. Baserat på en ordlek med roten *pe, resh, ayin*, vilket betyder ”att stympa”, vidhåller B. Soṭah 13b och Gen. Rab. 86.3 att Potifar (ett namn som slutar med bokstäverna *pe* och *resh*, v. 1) får namnet Poti Fera (ett namn som slutar med bokstäverna *pe, resh* och *ayin*, v. 1) när han blir en eunuck. Detta sker i sin tur som straff för att han finner Josef tilldragande.⁴⁰

Det är inte bara Potifar, utan även hans hustru som tjasas av Josef.⁴¹ Denna attraktion försätter dock Josef i en ohållbar situation. Om han går henne till mötes och Potifar får reda på deras sexuella förhållande kommer Josef troligtvis att straffas med döden, i enlighet med dåtidens rättssystem (jfr 3 Mos 20:10). Dessutom kan man undra vilka möjligheter som Josef, som slav, egentligen har att säga nej. Han tillhör Potifars hushåll, och det är inte omöjligt, om man tar fasta på tolkningen att Potifar är en eunuck, att Josef till och med kan ha införskaffats för att ge dem en arvinge, på samma sätt som Hagar, en annan slav i samma bibelbok, förväntas ha sex med Abraham för att skänka honom en son.⁴² Om han däremot inte går henne till mötes kommer hon troligtvis att hämnas. För att citera Meg Warner, ”Joseph is damned if he does; damned if he doesn’t”!⁴³

Även om 1 Mos 39:9–12 beskriver hur Josef avvisar Potifars hustru, förmedlar texten inte Josefs egna känslor. Denna tystnad har emellertid inte hindrat flertalet läsare att spekulera kring huruvida Josef vill ha sex med Potifars hustru eller inte. Utgör Potifars hustru verkligen en frestelse, eller upplever Josef situationen snarare som ytterst obehaglig? Är Josef en hjälte, ett offer, eller kanske till och med en förförare? Vi ska här, som ovan, fokusera på de främst judiska tolkningar som framhäver Josefs sårbarhet och queerness.

⁴⁰ Citerad i Harris, ”Sexual Orientation”, 76, fotnot 45. Se även Zucher, ”Unrequited Lust”, 92.

⁴¹ Det finns inga samtida egyptiska texter som hävdar att eunucker kunde gifta sig. Detta är dock irrelevant i sammanhanget eftersom det är tveksamt att berättelsen om Josef i Egypten ämnar beskriva ett historiskt skeende.

⁴² Warner, *Joseph*, 37.

⁴³ Warner, *Joseph*, 29.

#METOO, ELLER MAKT OCH SEXUELL EXPLOATERING

Potifars hustrus agerande mot Josef i 1 Mos 39 väcker, likt halvbrödernas agerande i 37:2, frågan om sexuellt våld. Handlar inte kapitel 39 alls om kärlek eller erotik utan snarare om makt, ångest och fara, där Josef inte flyr från en frestelse utan för sitt liv?⁴⁴ En sådan läsning går, åtminstone delvis, mot strömmen. Chris Greenough har visat att den bibliske berättaren såväl som flera kommentatorer inte är öppna för möjligheten att en man kan bli sexuellt utnyttjad.⁴⁵ På ett liknande sätt hävdar Mathias Winkler att våld mot män ofta göms undan i bibeltexterna.⁴⁶

Gör tillfället förbrytaren eller har Potifars hustru arrangerat situationen?⁴⁷ Mycket pekar åt det senare hållet. 1 Mos 39:10 beskriver hur Potifars hustru ägnar sig åt sina övertalningsförsök eller sexuella trakasserier dag ut och dag in, men att Josef inte lyssnar på henne och varken vill ligga med henne eller vara med henne. Detta är sålunda en fortgående situation, snarare än ett ögonblicks infall. För att citera Caralie Focht, sexuella övergrepp börjar sällan med ett direkt angrepp utan snarare tar sig uttryck i form av "grooming". Hela processen är emellertid en form av övergrepp.⁴⁸ I vers 11 kommer Josef till vad han tror är ett tomt hus. Den trygghet han känner visar sig vara blott en chimär.⁴⁹ Det till synes tomma huset utgör en fara, men Josef, den utländske slaven, kan inte vägra att utföra sitt jobb.⁵⁰

⁴⁴ Nora Schmidt, *Josef: Wandlung der Bilder Bilder der Wandlung* (Biblich-theologische Studien, 189; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2021), 54–55.

⁴⁵ Chris Greenough, *The Bible and Sexual Violence Against Men* (Rape Culture, Religion, and the Bible; Milton: Routledge, 2021), 41.

⁴⁶ Mathias Winkler, "Maskuline Verschleierungstaktiken: Sexuelle Gewalt gegen Männer im Alten Testament", *Biblische Zeitschrift* 66 (2022), 184–202 (201–202).

⁴⁷ Peter Bekins, "Tamar and Joseph in Genesis 38 and 39", *JSOT* 40 (2016), 375–397 (394), antar till exempel att Potifars hustru är ansvarig för Josefs närvaro och de andra slavernas frånvaro.

⁴⁸ Caralie Focht, "The Joseph Story: A Trauma-Informed Biblical Hermeneutic for Pastoral Care Providers", *Pastoral Psychology* 69 (2020), 209–223 (220–221).

⁴⁹ Maren Niehoff, *The Figure of Joseph in Post-Biblical Jewish Literature* (AGAJU, 16; Leiden: Brill, 1992), 35.

⁵⁰ Mieke Bal, *Loving Yusuf: Conceptual Travels from Present to Past* (Chicago: University of Chicago Press, 2008), 50. Se även Caralie Cooke, *Discovering the Religious Dimension of Trauma: Trauma Literature and the Joseph Story* (BINS, 202; Leiden: Brill, 2022), 63, som beskriver Josefs utsatthet ur ett traumaperspektiv.

Potifars försmådda hustru tar ut sin hämnd i vers 14. Potifars hustru ropar ut till ”männen i huset”,⁵¹ samtidigt som hon anklagar någon, förmodligen sin man Potifar,⁵² för att ha ”tagit hit en hebreisk man” så att han kan ”leka med / håna oss” (hebr. *lešabek banu*).⁵³ Detta antisemitiska förtal, för att avsiktligt använda ett anakronistiskt uttryck, är medvetet: Josef beskrivs som en våldsbenägen och opålitlig utlänning som kvinnor inte borde behöva umgås med. Det sexuella våldet visar sig vara förenat med sociala och etiska maktstrukturer. Josef är underlägsen i allt: Han är den utländske, yngre (37:2) och förslavade offret utan rättigheter, medan Potifars hustru är den äldre, socialt högstående, inhemska förövaren.⁵⁴

Denna tolkning stärks när Josefberättelsen läses i sitt kanoniska sammanhang tillsammans med berättelsen om hur Amnon våldtar Tamar i 2 Sam 13:18–19 (jfr ovan). Potifars hustrus ord uttrycker liksom Amnons ord makt, snarare än en flört.⁵⁵ Det går även att se paralleller mellan berättelserna om Josef (kapitel 37) och Dina (kapitel 34). Båda använder sig av liknande ”typscener” för att beskriva liknande situationer och liknande komplott.⁵⁶ Både Josef och Dina attraherar likväl lust som sexuellt våld hos mäktiga icke-israeliter (Shechem, Potiphars hustru).⁵⁷ Dessutom är båda outsiders. Dina, ensam dotter bland tolv söner, söker sig bortom hemmets väggar bara för att sedan utsättas för sexuellt våld av Shechem, den främmande mannen. Josef, ensam bland sina halvbröder, blir såld till

⁵¹ Vilka dessa män är, är dock oklart, med tanke på att ingen av tjänarna är där (v. 11). Bal, *Loving Yusuf*, 35, argumenterar övertygande att dessa män inte är tjänare utan snarare män med makt. Ordet ”hus” här används i betydelsen ”dynasti”, det vill säga män associerade med Potifars ätt.

⁵² Bal, *Loving Yusuf*, 41.

⁵³ Se samma semantiska ambivalens i 1 Mos 21:9 angående Isak och Ismael, samt de sexuella nyanserna i 1 Mos 26:8 och 38:16.

⁵⁴ Bal, *Loving Yusuf*, 29; Winkler, ”Maskuline Verschleierungstaktiken”, 198; Greenough, *Sexual Violence*, 42.

⁵⁵ Warner, *Joseph*, 30.

⁵⁶ Se Graham Auld, ”Tamar between David, Judah, and Joseph”, *SEA* 65 (2000), 93–106 (98, 104); Paul Noble, ”Esau, Tamar, and Joseph: Criteria for Identifying Inner-Biblical Allusions”, *VT* 52 (2002), 219–252 (233), i linje med Alter, *Art of Biblical Narrative*, 47–62. Se även Robert E. Longacre, *Joseph: A Story of Divine Providence: A Text Theoretical and Textlinguistic Analysis of Genesis 37 and 39–48* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1989).

⁵⁷ Lefkowitz, ”Coats”, 86.

ett främmande land där han utsett för sexuellt våld av den främmande kvinnan.⁵⁸ Sammantaget understryker dessa parallelltexter Josefs utsatthet och det våld som begås mot honom.⁵⁹

DEN OMANLIGE / ICKE-BINÄRE JOSEF

Det går även att vända på frågeställningen. I antagandet att 1 Mos 39 handlar om sexuellt våld ligger ett vidare antagande, nämligen att Potifars hustrus uppmärksamhet är oönskad. Även om det troligtvis hade varit säkrare för honom att ge efter för Potifars hustrus invit – risken att bli påkommen av Potifar uppväger inte risken att utsättas för den försmädda hustruns hämnd – väljer han trots detta att fly och således förarga sin ägarinna. Är det för att Josef är så otroligt oförvitlig (se nedan) eller saknar han helt enkelt intresse?

Denna fråga har lett till att Josef, i vissa rabbinska traditioner såsom Gen. Rab. 87:6–7 och b. Sotah 36b, förlorar potensen i dubbel bemärkelse. Rabbinerna verkar ha känt att något inte stämmer med Josefs kyskhets, vilket i sin tur har lett till att de beskriver Josef som onaturlig och effeminerad.⁶⁰ Denna idé härstammar från de hebreiska orden *'ein 'is* ("och där fanns ingen man") som följer omedelbart efter uttrycket "att utföra sitt arbete" (v. 11). Med andra ord, Josef ämnade utföra "sitt arbete" (det vill säga ligga med Potifars hustru) men fann att där fanns "ingen man" (det vill säga ingen med tillräcklig potens att göra det).⁶¹ Denna läsning underminerar Josefs maskulinitet då den förklarar Josefs förmåga att stå emot Potifars hustrus invit som avsaknad av sexlust snarare än moralisk ståndaktighet: Om han vore en "riktig" man skulle han inte kunna stå emot frestelsen, men eftersom han dock klarar av att stå emot frestelsen kan han inte vara en "riktig" man!⁶² För att återknyta till Josefs o-

⁵⁸ Jfr Lefkovitz, "Coats", 95–96.

⁵⁹ Focht, "The Joseph Story", 211–212.

⁶⁰ Lefkovitz, "Coats", 91; Harris, "Sexual Orientation", 80.

⁶¹ Citerad i Lefkovitz, "Not a Man", 156–157; Harris, "Sexual Orientation", 79, och Zucher, "Unrequited Lust", 94.

⁶² Lefkovitz, "Coats", 91; Harris, "Sexual Orientation", 80.

skuldsfullhet (ovan), kan det vara så att Josef faktiskt inte förstår Potifars hustrus invit? Den smått naiva, privilegierade och bortskämda 17-åringen, som samtidigt också är utlänning, kanske missar den egyptiska vuxenvärldens sociala och sexuella signaler?⁶³

Josef kan också förstås som en antites till Simson, den maskuline mannen som inte klarar av att stå emot frestelsen. När Simson faller för Delila blir resultatet att han blir av med sin manlighet, symboliserad av hans styrka och hans syn. Simsons hår klipps och hans ögon sticks ut (Dom 16:21) och han tvingas utstå fångenskap tills han återfår sin styrka. Josef, å sin sida, förtvinar även han i fängelse, men hans rehabilitering kommer inte från rå styrka utan från pliktskyldighet, intelligens och effektivitet.⁶⁴ Likaså blir Josef en antites till sin äldre bror Juda, som väljer att besöka det han tror är en prostituerad kvinna in 1 Mos 38:12–18.⁶⁵

FÖRFÖRAREN

Det är naturligtvis även möjligt att vidhålla att Potifars hustru faktiskt talar sanning i 1 Mos 39:14b. För att citera romanförfattaren Mark Twain, ”båda gav sina versioner av affären, men medan damens var trovärdig, var Josefs högst vacklande”.⁶⁶ Det finns ett antal, både rabbiniska men även muslimska traditioner som vidhåller att Josef är mer än lovligt intresserad av Potifars hustru. En av orsakerna till denna tolkning kan vara önskan att införliva materialet i 1 Mos 39 med den i Bibeln vanliga teologin om korrelationen mellan synd och straff: Eftersom Josef hamnar i fängelse *måste* han ha syndat, annars hade straffet inte varit rättvist.⁶⁷ *TY Horaiot* 82:46 och Gen. Rab. 86:7 beskriver till exempel en Josef som är lika passionerad

⁶³ Zierler, ”Joseph(ine)”, 102.

⁶⁴ Jfr Lefkovitz, ”Coats”, 97–98.

⁶⁵ John R. Huddleston, ”Divestiture, Deception and Demolition: The Garment Motif in Genesis 37–39”, *JSTOT* 98 (2002), 47–62 (61). Detta besök endast sker dock efter det att Judas hustru dött.

⁶⁶ Mark Twain, *The Innocent Abroad* (Penguin Classics; New York: Penguin Books, 2002), 222, min översättning.

⁶⁷ Se James L. Kugel, *In Potiphar's House: The Interpretive Life of a Biblical Text* (Cambridge: Harvard University Press; 1994), 79–80.

som Potifars hustru.⁶⁸ Likaså hävdar Rashi i sin kommentar till 1 Mos 39:11, säkert påverkad av dessa rabbiniska traditioner, att Josef och Potifars hustru ämnade att ha sex.⁶⁹ De masoretiska accenterna pekar måhända åt samma håll. Theodore Weinberger hävdar bland annat att den mycket ovanliga accenten *shalshelet*, placerad över ordet ”och han vägrade” i 1 Mos 39:8 (וַיִּסָּר), gör så att läsaren reagerar och inbjuds att förstå ordet som antingen ironiskt eller ambivalent. Med andra ord kan en noggrann läsare eller snarare lyssnare av texten börja misstänka att Josefs slutgiltiga avvisning kan ha föregåtts av rätt mycket flörtande.⁷⁰ Denna tolkning finns även hos moderna exegeter. Jeffrey Pulse kastar till exempel all skuld på Josef. Så som varande ansvarig för hela Potifars hus, borde Josef ha vetat i vilken svår sits hans agerande skulle landa honom i. Josef är således delaktig i det som sedan sker. Han kan till och med ha gått in i huset för att göra sig tillgänglig för Potifars hustru.⁷¹

Samtidigt finns varianter på denna tolkning som framställer Josef mer som ett offer än som den skrupulöse förföraren. Judith Elkan framhåller möjligheten att Josef inte riktigt är i kontakt med sina sanna känslor. Han befinner sig i huset, trots att han inte borde vara där, vilket pekar mot en inre konflikt mellan sexuell attraktion och rädsla för densamma.⁷² Focht, åtföljd av Warner, lutar åt att Josefs uppförande bör tolkas utifrån ett traumaperspektiv: För att finna helande i sin relation med sina bröder

⁶⁸ Se Gur-Klein, ”Potiphar’s Wife.” Hon diskuterar även de senare medeltida skildringarna i *Midrash Tanbuma*, *Sefer ha-Yashar*, *Yalkut Shomoni*, och *Midrash ha-Gadol*, med fokus på hur Potifars hustru dagligen under en lång tid frestar Josef och hur Josef med Guds hjälp lyckats motstå henne genom att ömsom hota honom och ömsom visa Josef bilder av sin far, Jakob, vilken verkar ha haft en avkylande effekt.

⁶⁹ Se vidare Kugel, *In Potiphar’s House*, 97; Harris, ”Sexual Orientation”, 76; Isaac Kalimi, ”Joseph in Mirash Psalms in the Light of Earlier Sources”, i *Joseph, Bibel und Literatur: Symposium Helsinki, Lathi, 1999*, redigerad av F. W. Golka (Oldenburgische Beiträge zu jüdischen Studien, 6; Oldenburg, 2000), 93–124 (112), och Zucher, ”Unrequited Lust”, 94.

⁷⁰ Theodore Weinberger, ”And Joseph Slept with Potiphar’s Wife’: A Re-Reading”, *Literature and Theology* 11 (1997), 145–151.

⁷¹ Jeffrey Pulse, *Figuring Resurrection: Joseph as a Death-and-Resurrection Figure in the Old Testament and Second Temple Judaism* (Studies in Scripture and Biblical Theology; Bellingham: Lexham, 2021), 56.

⁷² Judith Elkan, ”Joseph and Potiphar’s Wife: Psycho-Analytic Reflections”, *European Judaism: A Journal for the New Europe* 16 (1982), 32–37 (35–36).

låter sig Josef placeras i liknande situationer där han återigen kan bli utnyttjad. Josef oförmåga att skydda sig själv är ett tecken på att han omedvetet söker återskapa och återuppleva sitt tidigare trauma (eng. "trauma reenactment"). Han låter sig exploateras genom att själv försätta sig i en situation som skadar honom.⁷³

SAMMANFATTNING

Bibeltexterna om Josef i 1 Mos 37 och 39 är ambivalenta och mångtydiga. Därför går det inte att fastställa en enhetlig syn på Josefs maskulinitet. Trots detta vidhåller jag, i linje med flera rabbinska tolkningar, att det finns queera drag i Bibelns framställning av Josef. Vidare ser jag tolkningen av Josef som ett offer för sexuellt våld, främst i 1 Mos 39 men även i 1 Mos 37, som den mest koherenta i sammanhanget: Josefberättelsen tecknar i sin helhet en utsatt person som genomgående utsätts för våld av sina närmaste. Detta leder till frågan huruvida min föreslagna läsning även reflekterar författarens eller redaktörens avsikt. Om så vore fallet kan berättelsen å ena sidan läsas som en kritik mot ett viss sorts hegemoniskt manlighetsideal som genomsyrar mycket av den antika mellanöstern. Den kan å andra sidan även stabilisera och propagera detsamma, då den visar att offret, genom att tillåta sig att bli ett offer, inte är en "riktig" man utan en demaskuliniserad sådan.⁷⁴

JOSEF I EVANGELIKAL LITTERATUR

Med bibeltextens inneboende mångtydighet i åtanke blir min nästa fråga hur Josef gestaltas i nutida, evangelikal litteratur, med de ovan nämnda fem romanerna om Josef i blickfånget. Mer specifikt, vilken slags bibeltrogenhet uppvisar dessa fem romaner? Kommer de att återberätta de enskilda bibeltexterna på detaljnivå och således låta Bibelns ambivalens gällande Josefs maskulinitet komma till tals, eller kommer de snarare att skapa en

⁷³ Focht, "The Joseph Story", 212–213; Warner, *Joseph*, 41.

⁷⁴ Winkler, "Maskuline Verschleierungstaktiken", 201–202.

Josef vars huvudsyfte är att – utifrån en evangelikal etik – fungera som ett förebildligt och eftersträvansvärt exempel? För att återkoppla till Sara Koenigs ovan nämnda varning, kommer läsarna av dessa fem romaner att få en berikad förståelse av Bibeln, eller riskerar de snarare att gå miste om Bibeln komplexitet?

DEN TVÅDIMENSIONELLE IDEALMANNEN

Berättelsen om Josef i 1 Mos 37–50 kan med fördel läsas som en utvecklingsnovell där karaktären Josef går från att vara en egotrippad och okänslig tonårig till en vis och inkännande medmänniska.⁷⁵ Josef utgör även en typ för resiliens: Josef personifierar ett traumaoffer som lyckas återhämta sig, anpassa sig till den nya posttraumatiska situationen, och vidareutvecklas.⁷⁶ Trots dessa möjligheter gör de flesta evangelikala återberättelser Josef till en relativt platt karaktär. Josefs negativa karaktärsdrag kommer sällan fram; i stället framställs han som en tvådimensionell karaktär som är lite för perfekt för att vara trovärdig. Undantaget är Josefs (o)förmåga att förlåta sina bröder, vilket är ett genomgående tema i mycket kristen litteratur, helt i linje med kristendomens fokus på förlåtelse. Berättelsen om Josef omvandlas således ofta till en didaktisk moralberättelse som förmedlar värdet av gudsfruktan och förlåtelse.

Det är anmärkningsvärt att ingen utav de fem romanerna tillåter Josef att vara traumatiserad, speciellt med tanke på vikten av själsligt helande inom evangelikal kristendom.⁷⁷ I stället målar alla fem böckerna, oavsett publiceringsår, upp en bild av Josef som gränsar till det otroliga. Landorfs Josef är en modell av förtröstan på Gud, som till och med lyckas förlåta Potifars hustru för hennes agerande mot honom (250–253). På ett liknande sätt saknar Traylor Josefs vare tillstymmelse till trauma. Hennes

⁷⁵ Magnus Rabel, "Developing Joseph's Character: Narratological Reflections on the Dynamic Character of the Biblical Joseph", *Biblische Zeitschrift* 68 (2024), 1–26.

⁷⁶ Warner, *Joseph*; Schmidt, *Josef*, 16–17, 55–56.

⁷⁷ Det finns även en störsjö av böcker skrivna om ämnet. Se till exempel <https://www.christianbook.com/page/christian-living/emotional-healing?srsId=AfmBOooSTEtN19s9dC87XZ1fx52XquGnUeNVyX9t8IUqtAhUisTtj2Nu>.

Josef vandrar ut ur fångelset lika trosviss som han gick in i det (202). Hunt tillåter Josef att förtvivla i fångelset i två sidor (164–165) men han inser redan på nästa sida (166) att han syndat genom sin egen stolthet och snart får han ett tilltal av Gud som hjälper honom att återfå sin tillförsikt. Detsamma gäller Smiths Josef, som får ge uttryck åt sin förtvivlan på exakt en sida (187) för att sedan, när berättelsen om honom tar vid igen (198), uttrycka sitt förvissa hopp att Gud har en plan även i denna mörkrets plats. Slutligen spiller Andrews nästan inget bläck alls på Josefs tid i fångelset, förutom att låta Josef förmedla sin övertygelse att fångelset inte är hans slutstation (380). Det finns således ingen plats för någon traumatiserad Josef i dessa romaner. I stället försakas hans mänsklighet, med följden att Josef blir ett ouppnåeligt och därför även oattraktivt ideal.

DEN HETEROSEXUELLE MANNEN

I evangelikal litteratur blir Josef, i likhet med mycken traditionell kristen och muslimsk tolkning,⁷⁸ en heterosexuell drömman snarare än en drömmare. Hans skönhet är till för kvinnor, och när han väl träffar den han vill ha är det fritt fram att plocka fram sin passion. Vidare, igen i linje med kristna och muslimska traditioner,⁷⁹ passar den evangelikale Josef in i en kulturellt accepterad och binär maskulinitet,⁸⁰ till skillnad mot Josef i rabbinsk tradition, där han framställs med en bredare genusreportoar. I mycken judisk tolkning är Josef diasporamannen som når framgång men där hans manlighet hela tiden är kompromissad. Han är både den framgångsrike hjälten som lever nära maktens tinnar, och det hjälplösa offret som blir slagen, misshandlad, förslavad och felaktigt anklagad.⁸¹

För att befästa Josefs binära manlighet är det ett återkommande tema i evangelikala återberättelser att ge Josef ett kärleksintresse under sin tid i

⁷⁸ Jfr Lefkovitz, "Not a Man", 164.

⁷⁹ För en studie av Josefs maskulinitet i muslimska traditioner, se till exempel Claudia Yaghoobi, "Yusuf's 'Queer' Beauty in Persian Cultural Productions", *The Comparatist* 40 (2016), 245–266 (253–264).

⁸⁰ Jfr Neal, *Romancing God*, 149–150, som vidhåller att hjältarna i evangelikal litteratur lämnar inget tvivel om deras maskulinitet, samtidigt som de tar ansvar för och är involverade i sin familj.

⁸¹ Jfr Lefkovitz, "Not a Man", 175–177.

Potifars hus. Två huvudteman existerar. Det vanligaste är att låta Josef bli kär i (Andrews [Ahira], Hunt [Tuya]) eller åtminstone vara milt attraherad av (Smith [Heba]) en annan slav i Potifars hus. Ibland är denna slavinna dessutom en person från Kanaan vilket möjliggör att hon och Josef delar samma tro. Denna tendens syns tydligast i Andrews roman, där kvinnan, Ahira, verkar vara en avlägsen släkting. Undantaget är Landorf som låter Josef vara helt och hållet intresserad av Potifars hustru bara för att i sista ögonblicket avvisa henne (se nedan).

Alternativet är att låta Josefs senare fru Asenat vara identisk med Potifars dotter (Traylor). Denna litterära manöver härstammar troligtvis från likheten mellan namnet Potifar och namnet Potifera, vilket redan tidigt inspirerade rabbinerna att identifiera de två männen med varandra (se ovan). Denna manöver resulterar i att Potifars hustru blir åtminstone 35 år, det vill säga en generation äldre än Josef. Detta reducerar i sin tur hennes attraktion, åtminstone sett utifrån den 17-årige Josefs perspektiv.⁸² Med andra ord, eftersom Trayers förförelse är dubbelt så gammal som Josef, kan hon följaktligen antas utgöra en smärre frestelse för den unge Josef än de jämgamla versionerna i Andrews och Hunts tappning.

Denna eisegetiska manöver har flera konsekvenser. Först och främst ökas Josefs maskulinitet, då två kvinnor kämpar om hans gunst.⁸³ Vidare lägger detta ickebibliska kärleksintresse grunden till en läsning som utsluter att Josef skulle vara intresserad av Potifars hustru. Josef kan som mest känna en mild sexuell frestelse, men allt ansvar för att inleda och uppmuntra förhållandet läggs på Potifars hustru. Hon ensam är den som försöker förföra Josef. Josef blir således den ståndaktige mannen som lyckas motstå frestelsen. Samtidigt klargör detta kärleksintresse Josefs heterosexuella manlighet, till skillnad mot de ovan nämna moderna bibelforskare och tidiga rabbiner, som ser Josef som en queer karaktär. Josef blir den manlige mannen som finner kvinnor attraktiva, men bara om de är unga och oskuldsfulla.

⁸² Jfr Larsson, "Model of Modesty", 193, som belyser det sexuella idealet i evangelikal litteratur inkluderar att båda partner är från samma generation.

⁸³ Jfr Lefkowitz, "Not a Man", 170.

Det är i detta sammanhang berättigt att ifrågasätta huruvida man överhuvudtaget bör förvänta sig av de tidigare romanerna (Landorf, Traylor, Hunt) att de adresserar frågor om genustillhörighet och maskulinitet. Samtidigt kan observeras att det inte finns någon framträdande skillnad mellan dessa böcker och de skrivna under de senaste fem åren (Smith, Andrews). De har alla gemensamt att de antingen inte uppmärksammat eller valt att ignorera de tecken i bibeltexten som problematiserar Josefs ståndaktiga och stabila manlighet.⁸⁴

DEN (NÄSTAN) OFÖRVITLIGE MANNEN

Idén om den försmådda kvinnan som anklagar hjälten för att ha våldfört sig på henne snarare än förvägrat att ge henne det hon vill ha, är ett universellt motiv där den manlige hjälten glänser på grund av sin ståndaktighet. Denna tolkning, främst baserad på 1 Mos 39:8–9, ligger helt i linje med tidiga judiska samt även traditionella kristna tolkningar. I 4 Mack 2:1–4 skildras Josef till exempel som en hjälte som stoiskt motstår ”en förespeglad njutning”. Trots att han är ung och i blomman av sin sexuella aptit klarar han av att ”upphäva passionernas frenesi”. Josef beskrivs som en man i full kontroll av sina känslor, som i enlighet med då rådande grekisk-romerska manlighetsideal lyckas stå emot all sköns sexuell påverkan.⁸⁵ Samma idéer är gängse förekommande i kristen tolkning, allt ifrån kyrkofäderna, via Martin Luther och Jean Calvin, till John Wesley och Billy Graham. Josef porträtteras genomgående som den kyske hjälten som trofast håller fast vid sin herre Potifar och som trots sin position som slav aldrig förlorar kontrollen över sin kropp och själ.⁸⁶ På detta sätt framhävs Josefs agens trots den prekära situationen. Josef styr skeendet, om än bara genom att fly. Samtidigt framställs Potifars hustru ofta som djävulen in-

⁸⁴ Samtidigt bör nämnas att det redan på nittonhundratalet fanns ett flertal romanförfattare som porträtterade bibelpersoner som queer. Gladys Schmitts bestseller *David the King* från 1946 (New York: Dial Press) beskriver till exempel genomgående David som queer.

⁸⁵ Tom de Bruin, ”Joseph the Good and Delicate Man: Masculinity in The Testaments of the Twelve Patriarchs”, *Lectio Difficilior* 1 (2020), n.p.

⁸⁶ För en summering av kristna tolkningar, se Zucher, ”Unrequited Lust”, 97–101.

karnerad som emellertid misslyckas med att fresta Josef. Johannes Chrysostomos beskriver till exempel hur hon ”flammande av satanisk lust försökte anfalla den unge mannen”.⁸⁷

Alla fem romaner väljer denna traditionella tolkning. De skildrar en Josef som är frestad men som klarar av att inte falla för frestelsen. Traylors Josef gör allt för att undvika Potifars hustru (kallad Natira). Han ignorerar hennes skönhet och hennes förföringsförsök och när det inte längre fungerar sliter han sig fri med ett rop till Gud (173–176). Josef beskrivs följaktligen som mannen som ståndaktigt motstår frestelsen. Han känner sig aldrig utnyttjad utan behåller hela tiden agensen och handlingskraften.

Hunts Josef är likaledes inte ett offer utan en man med enorm integritet. Hunt är den författare som mest lyfter fram Josefs manliga skönhet. Potifars hustru (kallad Sagira) använder sig av tårar för att få Josefs sympati och vädjar, omedvetet, till hans tidigare drömmar om makt och storhet (154–157). Josef blir förvirrad, ser plågad ut, får svårt att andas, men lyckas ändå slita sig lös från Sagira. Han är absolut frestad, både av Sagiras kropp och löftet om makt, men inser att det inte är rätt.

Andrews går ett steg längre och låter Josef känna medlidande med Potifars hustru (kallad Zuleika) som lever i ett komplicerat förhållande till Potifar fyllt av missförstånd och kulturella krockar. Josef inser hennes ensamhet och utsatthet när Potifar är bortrest, men kan samtidigt inte riktigt motstå hennes skönhet. Han ber regelbundet till Gud att ge honom styrka att inte ge vika för Zuleikas böner om närhet och sex (308–309, 340–341, 354). Igen har Josef all agens såtillvida att han är den som agerar och aktivt flyr faran.

Allra längst går Landorf, som nästintill beskriver Josef som en förförare. Det är svårt att tolka Josefs uppförande som något annat än en ren flört med Potifars hustru (kallad Khnumet) som lever i ofrivilligt celibat då Potifar blivit kastrerad i fångenskap. Landorfs Josef är omedelbart att-

⁸⁷ Chrysostomos, ”Homilies on Genesis 62.16, 17, 19”, i *Homilies on Genesis 46–47* (övers. Robert C. Hill; Washington: Catholic University of America Press, 1992), 198–211 (207).

raherad av den unga Khnumet (206–207) och han blir hennes nära vän under flera år. Han tilltalar henne som en jämlike och behandlar henne med både respekt och uppskattning. Han erkänner till och med för henne att han finner henne vacker och attraktiv (232). Inte undra på att Khnumet ser hans uppförande som en invit. Josef, å sin sida, fortsätter vänskapen trots att han inser att Khnumet vill ha avsevärt mer, (240–244, jfr 284), bara för att sedan göra en helomvändning. Trots sina tidigare vackra ord kallar han henne, rakt upp i ansiktet, för personifierad ondska (245, jfr Chrysostomos). Stackars Khnumet som, fylld av skuld och ånger, väljer att begå självmord (254). Jag är osäker huruvida det är Landorf strävan, men åtminstone jag upplever Josef som en träbock och, senare, ett självbelåtet helgon (252–253).

MEN ALDRIG ETT OFFER

På samma sätt som ovan, där ingen av de utvalda romanerna valde att porträttera en traumatiserad Josef, väljer ingen här att beskriva honom som ett offer för sexuellt våld. Den som kommer närmast är Smith, som skildrar hur Josef känner sig otrygg, men det verkar ha mer att göra med att Josef fruktar att falla för hennes övertalningsförsök och således bryta mot Guds förbud (150–152, 162) än att utsättas för påtvingat sex. Detta intryck stärks av kontrasten mellan, å ena sidan, Josef och Potifars hustru, där Josef lyckas fly från henne, och, å andra sidan, förhållandet mellan slavinnan Heba, som Josef finner attraktiv, och Potifar. Josef tvingas maktlös att inse att han inte kan rädda Heba från att bli sexuellt utnyttjad av Potifar. När Josef själv sedan hamnar i en liknande situation lyckas han däremot undkomma faran obefläckad. Denna jämförelse stärker Josefs agens: Falskt anklagad för att vara en våldtäktsman är Josef trots allt en man som agerar för att inte bli ett offer.

Denna tolkning är i linje med mycken evangelikal bibelforskning.⁸⁸ Det finns, som noterat ovan, tydliga paralleller mellan Bibelns porträtt av

⁸⁸ Jag identifierar evangelical bibelforskning i enlighet med the Institute for Biblical Research: "biblical exegesis that honors God and strengthens the church".

Josef och Tamar. Trots detta väljer den evangelikala exegeten Seth Postell att inte belysa likheterna mellan Tamars och Josefs situation utan snarare framhäva kontrasten mellan de båda *männens* uppförande: Amnon gör vad Josef inte gör.⁸⁹ I Postells läsning blir Josef, lik Uria in 2 Sam 11–12, återigen den oförvitlige mannen som oskyldigt straffas,⁹⁰ snarare än offret som utsätts för våld (Tamar).

Samtidigt är det viktigt att betona att sexuellt våld har en given plats i evangelikal litteratur.⁹¹ In Andrews roman, till exempel, utsätts både Potiphar's hustru och Josefs kärleksintresse, Ahira, för sexuellt våld och Andrews beskriver tydligt och klarsynt hur deras påtvingade upplevelser påverkar dem. Å ena sidan kan detta ses som en positiv tendens. I sin diskussion om Batseba lyfter Ceri Deosun fram hur återberättelser kan bana väg för möjligheter att tala öppet om våldtäkt och våld inom äktenskapet.⁹² Å andra sidan förnekar desamma återberättelserna att även män kan vara utsatta för sexuellt våld. Josef, som man, tillåts inte att vara ett offer. Josefs bröder utsätter honom för våld, men i sitt förhållande till kvinnor behåller Josef både agens och rätten till sin egen kropp.

DEN TRADITIONELLE (MEN OMTÄNKSAMME) MANNEN

Sist men inte minst vidmakthåller alla fem romanerna traditionella könsroller, även om idealet ofta är en gudfruktig man i kontakt med sina känslor som prioriterar sin familj.⁹³ Detta kommer tydligast fram i Josefs förhållande till sin fru Asenat. I både Hunts bok *Brothers* och i Andrews bok *Feast and Famine* är Josef den uppmärksamme och hänsynsfulle mannen som tar hand om Asenat och visar henne ömhet trots hennes o-

⁸⁹ Seth D. Postell, "Potiphar's Wife in David's Looking Glass: Reading 2 Samuel 11–12 as a Reflection Story of Genesis 39", *TynBul* 71 (2020), 95–113 (104–107).

⁹⁰ Postell, "Potiphar's Wife", 108–109.

⁹¹ Jfr Larsson, "Model of Modesty", 210, även om hans specifika exempel, Eva Etzioni-Halevys *Garden of Ruth* (New York: Plume, 2007) är en judisk, snarare än en kristen "Romance book".

⁹² Deosun, "Bible in Inspirational Fiction", 353–354.

⁹³ Rebecca Barrett-Fox, "Christian Romance Novels; Inspiring Convention and Challenge", i *Romance Fiction and American Culture: Love as the Practice of Freedom?*, redigerad av William A. Gleason och Eric Murphy Selinger (Farnham, Surrey: Ashgate, 2016), 347–368.

säkerhet. Samtidigt är det bortom varje tvivel att Egyptens vizier också är hemmets herre.

Upprätthållandet av traditionella maktstrukturer i äktenskapet, där kvinnan förväntas vara mannen underdånig, underlättas av genren själv, där handlingen utspelar sig i en patriarkal miljö för 3000 år sedan. Det är svårt att kritisera Josefs aktiva karaktär gentemot Asenats avsevärt mer passiva roll med tanke på den antagna berättarvärlden. Uttryckt med andra ord löper en mer aktiv Asenat risken att bli anakronistisk då berättelsen utspelar sig i en patriarkal miljö. Även detta bidrar till det genderstereotypa porträttet av Josef som mannen som agerar. Samtidigt är det lika viktigt att påpeka att denna homogenitet inte är helt i linje med bibeltexten själv. För att återkomma till den inledande diskussionen om bibeltrogenhet följer dessa fem romaner den andra definitionen: Snarare än att återge Josefberättelsen så exakt som möjligt i all dess ambiguitet, väljer romanerna att anpassa den så att den hamnar i linje med traditionella kristna värderingar. Dessa romaner är alltså inte menlösa alster, utan snarare didaktiska och formativa inspirationsskrifter med en tydlig teologisk och social agenda. De inte bara beskriver utan även bekräftar och främjar patriarkala och binära genusideal.

AVSLUTANDE REFLEKTIONER

Den bibliska berättelsen om Josef är en brokig historia. Denna brokighet kommer fram främst i judiska, traditionella tolkningar. Parallellt väljer alla av de fem studerade romanerna, skrivna ur ett evangelikalt perspektiv, att tämja denna brokighet. Resultatet blir en snävare och mindre "färggrann" tolkning än vad den mångfacetterade bibeltexten erbjuder. Vi ser detta tydligast när det gäller beskrivningarna av Josefs manlighet. Snarare än att plocka upp och utöka Bibelns ambivalenta porträtt väljer samtliga romaner att oavsett publiceringsdatum och i linje med många nutida kristna läsares förväntningar främja binära genusperspektiv och manlighetsideal. Detta resultat visar tyvärr att den evangelikala kyrkan ibland väljer en linje som är onödigt snäv – om idealet är att följa det som Bibeln

själv förespråkar.⁹⁴ Mitt hopp är att fler ska välja att läsa vad som faktiskt står i Bibeln och låta Josefs hela brokighet komma till tals. Med andra ord, låt Josef få tillbaka sin regnbågsskimrande dräkt.

⁹⁴ Jag kan tyvärr bara instämma i Mikael Larssons, "Model of Modesty", 212, förvåning när han frågar sig om fem decennier av feminism inte har haft något som helst inflytande.