



INSTITUTIONEN FÖR LITTERATUR
IDÉHISTORIA OCH RELIGION

Maskuliniteter i den Hebreiska Bibeln kallelser

Ett narratologiskt maskulinitetskritiskt studium av
mansnormer i den Hebreiska Bibeln

Masculinities in the Calls to Action of the Hebrew Bible

A Narratological Criticism of Masculinity Norms in the
Hebrew Bible

Theodor Helleberg

Termin: HT-20

Kurs: RT 2901 Uppsatsprojekt 15 hp

Nivå: Magisternivå

Handledare: Kamilla Skarström

Hinojosa

Abstract

The purpose of this paper is to conduct a Masculine Critical and Narratological study of the Callings of King Saul, King David, and the Prophet Moses. I want to know:

- In what way are the characters masculine?
- What are the differences between the male characters of the Narratives?
- Is it obvious from the Calling Narratives if a character is a good leader if he is masculine?

The theoretical framework is based on Judith Butler's "Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory" (1988), Bruce J. Malina's and Jerome H. Neyrey's "First-Century Personality: Dyadic, not Individual" (1991), R.W. Connell's *Masculinities* (1995), and finally *God's Phallus: And Other Problems for Men and Monotheism* (1994) by Howard Eilberg-Schwarz.

I work from a Narratological Critical framework, where I use the five points of masculinity established by David Clines, where the man of the Bible is: fighting, good with words, beautiful, bonding, and womanless.

Given the framework that I was given, it became obvious that king Saul did not uphold to the masculinity norms established by Clines. He is tall and masculine physically, but his manners are not what they are supposed to be. Saul is seen, by the text, as being a fragmented person, whose masculinity is constantly undermined. Thus, he is not fit to be the ruler of Israel. David on the other hand, though small, is seen as more masculine than Saul because the Modal Personality favors David. He is beautiful and his inner life is not fragmented like Saul's. Moses' masculinity is undermined from the beginning of his narrative. Though, that is not seen as a negative, but a necessity for him to rule. Or, should I say, for Yahweh to rule his people through Moses.

The conclusion that I reached is that masculinity is important for a ruler. Moses is not a ruler in the same way that Saul and David are rulers, but he is a ruler by being fulfilled by Yahweh in his brokenness. There are differences between the characters, and one can see that in the characters' background, that hegemonically establishes them.

Keywords: hegemony, hegemonic masculinity, dyadic personality, modal personality, performativity, gender, narratological criticism, narrator, narrative, narratee

Innehåll

1.1 Inledning.....	1
1.2 Syfte	2
1.3 Frågeställning.....	2
1.4.1 Teori	2
1.4.2.1 Metod: Narratologisk kritik	12
1.4.2.2 Metod: Bibliska maskulinitetsnormer.....	14
1.5 Material	17
1.5.1 Förstahandsmaterial.....	17
1.5.2 Andrahandsmaterial.....	18
1.5.3 Problematisering av material	19
1.6 Forskningsöversikt.....	21
1.7 Avgränsning.....	24
2 En maskulinitetskritisk narratologisk analys av maskuliniteterna i kallelseberättelserna .	26
2.1.1 Sauls hegemoniska fysik och icke-hegemoniska beteende.....	26
2.1.2 Saul narratologiska inaktivitet.....	33
2.2 Davids nya hegemoniska fysik	35
2.3.1 Mose icke-hegemoniska fysik.....	39
2.3.2 Mose icke-hegemoniska personlighet	43
3 Diskussion	51
3.1 Hur är karaktärerna maskulina och vad skiljer dem åt?.....	51
3.1.1 Saul.....	51
3.1.2 David	52
3.1.3 Mose	53
3.2 Är det maskulinitet som gör en ledare till en god ledare?	55
4 Slutsats	56
Källförteckning	57

1 Inledningskapitel

1.1 Inledning

När jag som man läser Bibeln känner jag mig vilsen i en värld vars män inte alltid reflekterar personen som jag är. När jag går i kyrkan möts jag av patriarkala språk och bilder för Gud som blir extra främmande för mig när jag läser om dess paralleller i Bibeln. Husets patriark, den våldsamma krigaren, mannen som alltid måste hävda sig över andra människor och Jahve, den avundsjuke guden.¹ Det får mig att fundera på vem Bibelns man är? Är han något mer än dessa hyperpatriarkala maskulina män? Det är en fråga som egentligen inte är speciellt gammal, utan grundar sig i forskning från 1990-talet.

Under 1990-talets första hälft växte ett nytt forskningsfält fram som ville undersöka de bibliska maskulinitetsstrukturerna. Längre hade man antagit att den bibliske mannen var normerande för bilden av människan, så man studerade istället andra strukturer som kvinnors struktur. Männens glömdes bort i det här fallet.² Jag vill bidra med en ökad förståelse kring maskuliniteten i den Hebreiska Bibeln genom att studera tre karaktärer: Mose, Saul och David. Jag önskar att förstå vilka de är när de kallas, då de har så olika öden. Den tragiska Saul som dör i ett självmord när han misslyckades med att besegra filistéerna. David som trots sina synder fortfarande är kungen som senare teologer ansåg Messiasfiguren kom från. Mose, han som gömdes undan av sin mamma men som fick leda ut folket från Egypten till öknen.

Jag ska göra ett maskulinitetskritiskt studium från ett narratologikritiskt perspektiv. Vad kan jag lära mig av dessa karaktärer och är maskuliniteten så statisk som man först kan tänka att den är i den Hebreiska Bibeln? Jag ska undersöka textens maskulinitetshegemoni, alltså hur texten legitimerar patriarkala strukturer när den sätter maskuliniteter mot varandra. Jag ämnar förstå vem den Hebreiska Bibelns konstruerade man var för någon.

¹ Jahve benämns ofta i bibelöversättningar som Herren. Jag har valt att härnäst referera tetragrammaton eller fyrbokstavsnamnet (JHVH) som Jahve.

² Peter-Ben Smit, "Masculinity and the Bible: Survey, Models, and Perspectives," *Brill Research Perspectives in Biblical Interpretation* 2.1 (2017): 1–2.

1.2 Syfte

Syftet med uppsatsen är att göra ett narratologikritiskt studium av Mose, Sauls och Davids kallelseberättelser ur ett maskulinitetskritiskt perspektiv. Det betyder att jag ska undersöka hur maskuliniteter hävdar sig mot varandra med makt (hegemoni), hur maskulinitet utförs (performativitet) och hur gruppen skapar maskulina normer som en dyadisk människa ska förhålla sig till. Jag har valt dessa tre karaktärer eftersom de är ledare på olika sätt.

1.3 Frågeställning

- På vilket sätt är karaktärerna maskulina eller inte?
- Vad är skillnaderna mellan dessa karaktärers maskulinitet?
- Är det uppenbart från kallelseberättelserna att maskulinitet avgör om en ledare är bra eller dålig?

1.4.1 Teori

Det teoretiska ramverket som jag kommer att förhålla mig till bygger på fyra olika verk: Judith Butlers ”Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory” (1988), Bruce J. Malina och Jerome H. Neyreys ”First-Century Personality: Dyadic, not Individual” (1991), R.W. Connells *Maskuliniteter* (1995) och slutligen *God’s Phallus: And Other Problems for Men and Monotheism* (1994) av Howard Eilberg-Schwarz.

Judith Butler menar att kön är en biologisk verklighet medan genus är den historiska verkligheten och skiljer mellan *female* och *woman*.³ Eller, på svenska mellan det kvinnliga och kvinnan. Det första är den biologiska verkligheten som inte har någon större betydelse, det senare skapas av en individ genom samhällets förväntningar på individen. Kvinnan är en historisk idé som hon först blir när hon praktiserar sitt genus framför andra. Det gäller också för mannen som utövar sitt genus och skapar det när det spelas upp. Butler skriver:

³ Judith Butler, ”Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory,” *Theatre Journal* (1988): 522.

My suggestion is that the body becomes its gender through a series of acts which are renewed, revised, and consolidated through time. From a feminist point of view, one might try to reconceive the gendered body as the legacy of sedimented acts rather than a predetermined or foreclosed structure, essence or fact, whether natural, cultural, or linguistic.⁴

En kropp får således sitt genus genom att kroppen praktiserar och gör det som samhället binärt har klassat som manligt och kvinnligt. Då står man till svars inför gruppen eftersom genus är en social praktik som görs tillsammans i förhållande till andra.⁵ Paradoxalt nog förstår personerna genus som någonting andligt och biologiskt betingat och således statiskt. Butler menar att genus framträder som en kärna som kan förstås vara en andlig eller en psykologisk motsvarighet till kön.⁶ En person som inte lever ut sitt genus på ett övertygande sätt kan straffas genom våld eller utfrysning. Lever personen upp till sitt genus, på ett sätt som samhället tycker är acceptabelt, så cementeras idén om att det är en statisk och oföränderlig verklighet.⁷ Genuset existerar inte före uppspelet av rollen, utan genuset skapas genom att en person spelar upp samhällets könade roller. Det betyder att "gender reality is created through sustained social performances."⁸ Genusverkligheten är skapad när samhällets normer spelas upp, men i det cementeras också idén om biologiskt betingat kön.

En av de synen på människan som kommer till uttryck i Bibeln skiljer sig från den moderna förståelsen om människan. Det leder till att den moderna människan omedvetet läser in sig själv i bibeltexten och projicerar sina erfarenheter på de mycket gamla texterna.⁹ Hur skiljer sig den moderna människans självbild från människans självbild

⁴ Butler, "Performative Acts," 523.

⁵ Butler, "Performative Acts," 526.

⁶ Butler, "Performative Acts," 528.

⁷ Butler, "Performative Acts," 528.

⁸ Butler, "Performative Acts," 528.

⁹ Bruce J. Malina och Jerome H. Neyrey, "First-Century Personality: Dyadic, Not Individual," i *The Social World of Luke-Acts: Models for Interpretations* (red. Jerome H. Neyrey; Peabody: Hendrickson Publishers Inc., 1991), 67–68.

som hon kommer till uttryck i delar av Bibeln? Den moderna människan ser sig själv som psykologiskt formad och individualistisk då människan har blivit sitt *jag* genom personliga upplevelser. Människan som finns i Bibeln är annorlunda och dyadisk i förhållande till andra. Dyadisk betyder att personen är beroende av minst en annan, eller grupp, för att kunna forma en personlighet.

Personligheten som formas i förhållande till andra kallas för en *modal personlighet*. En modal personlighet är människans formade karaktärsarketyper som varje person förväntas leva upp till för att förkroppsliga samhällets och gruppens ideal kring den framgångsrika människan. Den modala personligheten är alltid tidsbunden och skapas alltid i varje tid och hos varje grupp. Gruppens förväntningar skapar den dyadiska personligheten som alltid ser annorlunda ut beroende på när konstruktionen inträffar. Den typen av personlighet är typisk för muntliga kulturer som inte har kunskap om en historisk tid där livet en gång var annorlunda eller som har kunskaper att strukturer formar tidens idévärld.¹⁰ Malina och Neyrey menar till exempel att Lukas och hans läsare inte kunde ta in och förstå idén om en unik *individperson*.¹¹ Det är inte unikt för Lukas kultur. Många karaktärer i Bibeln får sin bakgrund och personlighet i förhållande till andra personer.¹² Klanen, stammen och huset är det som skapar en persons psykologiska värld.¹³ Personen är inte en individperson utan en dyadisk person som alltid förhåller sig till andra för att skapa ett själv.

Den dyadiska personen har en grupporienterad personlighet där personen försöker att få andras bekräftelse för att forma sin identitet. Personens identitet blir gruppens identitet och vice versa.¹⁴ Ett exempel på det kan vara Natanaels ord i Johannesevangeliet där han frågar: ” ’Kan det komma något gott från Nasaret?’ ”¹⁵ Karaktären Natanael dömer ut Jesu roll som Messias på grund av var Jesus kommer ifrån. Man har ett stereotypt tänkande om andra som grundar sig på vilken grupp en

¹⁰ Malina och Neyrey, ”First-Century Personality,” 71.

¹¹ Malina och Neyrey, ”First-Century Personality,” 72.

¹² Se till exempel: 1 Sam 9:1; Jer 1:1–3; Amos 1:1; Matt 1:1–17.

¹³ Malina och Neyrey, ”First-Century Personality,” 74–75.

¹⁴ Malina och Neyrey, ”First-Century Personality,” 72–73.

¹⁵ Joh 1:46, Bibel 2000.

person tillhör.¹⁶ De mänskliga karaktärsdragen blir huggna i sten och kan inte förändras, utom i vissa mycket speciella omständigheter.

Den sociala ordningen är Guds verk och det gör att det finns ett inbyggt motstånd mot förändring av de sociala strukturerna.¹⁷ Synd blir således att bryta mot koderna som håller samman samhället, eftersom det är bestämt av Gud/samhället. Så man kan säga att den sociala ordningen blir Gud själv och därför följer det att berättelser som handlar om människor som förändrar sin sociala status gör det genom Guds tillåtelse i Bibeln. Jesus var en snickare från Galileen och knappast en messiasfigur, men genom Faderns ingripande i och med hans dop, framför vittnen, blir han kallad till något större och viktigare.¹⁸ Fåraherden David kan bli kung, trots att han inte har något anspråk på tronen eftersom det är Saul som är kung. Jahve, den sociala ordningen, tänker annorlunda och utser honom till kung i alla fall.

En person som lever upp till sitt samhällsbestämda genus och agerar ut den rollen lever upp till den gudabestämda kod som också är samhällets bestämda kod. Således är maskulinitetsidealet, eller maskulinitetens modala personlighet, någonting som också kan projiceras på Jahve som personer förhåller sig till på olika sätt beroende på var en person är i samhällsskicket. Jahve är den mest maskulina av alla maskuliniteter.¹⁹

Sammanfattningsvis är den här människan en dyadisk person som blir sig själv i förhållande till andra. Personen blir sitt *själv* genom att praktisera de normer som samhället kollektivt har bestämt. Det kallas för att man lever upp till en så kallad *modal personlighet* som samhället anser vara bestämd av Gud, men som samhället bestämmer genom sina strukturer. Därför är också maskulinitet någonting som är bestämt av samhället och någonting som är bestämt av Gud, bland annat genom uppfattningen att Gud/Jahve är manligt genus. Det går att förändra sin samhällsstatus under vissa speciella omständigheter, men då krävs det gudomligt ingripande i historien för att det ska hända.

¹⁶ Malina och Neyrey, "First-Century Personality," 73–74.

¹⁷ Malina och Neyrey, "First-Century Personality," 76.

¹⁸ Matt 3:17.

¹⁹ Susan Haddox, "Masculinity Studies of the Bible: The First Two Decades," *CurBS* Vol. 14(2) (2016), 183–184.

I samhället praktiserar olika maskuliniteter sin maskulinitet mot varandra i en social rangordning där den maskulinitet som är högst i *hegemonin* har högst status.

R.W. Connell var bland de första att mynta begreppet *hegemonisk maskulinitet*. Connell menar att hon bygger vidare på Antonio Gramscis idéer om hegemoni och ”analys av klassrelationerna.”²⁰ Enligt Connell menar Gramsci att hegemoni är den kulturella ”dynamik” som gör att en klass kan hävda sig över en annan klass. Enligt Connell kan då kön hävda sig över ett annat kön, eller för den delen också andra grupper inom samma kön.²¹ När Connell diskuterar maskulinitet är det viktigt att förstå att det finns olika sorters maskulinitet och att patriarkala strukturer inte gynnar alla sorters maskuliniteter, eller att olika maskuliniteter gynnas olika i förhållande till den sociala hierarkin. Connell definierar hegemonisk maskulinitet så här: ”Hegemonisk maskulinitet kan definieras som den konfiguration av genuspraktik som innehåller det för tillfället accepterade svaret på frågan om patriarkatets legitimitet.”²²

Hegemonisk maskulinitet är inte ”någon låst karaktärstyp” som ser likadan ut i varje given tid.²³ Connell definierar genus som ”ett sätt att organisera social praktik.”²⁴ Genus är en historisk process där kroppen praktiserar sitt genus. Maskulinitet är inte ett enda fenomen, utan maskulinitet måste också delas in i olika grupper eftersom alla maskuliniteter inte gynnas av patriarkatet. I Väst handlar hegemoni om hur maskuliniteter underordnar sig varandra i samhällets hierarki. Det kan handla om hur homosexualitet underordnas heterosexualitet.²⁵ Enligt Connell är underminerade maskuliniteter de som är förknippade med femininitet. Det kan vara maskulina kroppar som kallas för: ”tönt, klant morsgris, fegis, ynkrygg, mammas gosse, nolla osv.”²⁶

²⁰ R.W. Connell, *Maskuliniteter* (övers. Å. Lindén; Daidalos, Göteborg 2017), 115; J. Glassman, ”Hegemony,” i *International Encyclopedia of Human Geography* (red. Rob Kitching och Nigel Thrift; Vancouver: Elsevier Ltd. 2009), 80.

²¹ Connell, *Maskuliniteter*, 116.

²² Connell, *Maskuliniteter*, 115.

²³ Connell, *Maskuliniteter*, 114.

²⁴ Connell, *Maskuliniteter*, 109.

²⁵ Connell, *Maskuliniteter*, 116.

²⁶ Connell, *Maskuliniteter*, 117.

Connell menar att det är uppenbart att ”det är femininitet som utgör grunden för det symboliska nedsolkandet.”²⁷ Men, det som förknippas med makt förknippas med maskulinitet.²⁸

När maskuliniteter hävdar sig mot andra maskuliniteter gör man det framför andras blick. Den maskulina praktiken blir till inför andra och inte i det privata. Det framgår enligt Connells intervjuer med arbetarklassungdomar och en speciell person i ett motorcykelgäng.²⁹ Connell skriver: ”Vad man än tycker om manuset så måste man ge produktionen ett erkännande såsom en skicklig, noggrann iscensättning, skapad med små medel.”³⁰ Connell liknar denna persons konstruktion av maskulinitet med ett iscensättande och en produktion med skådespelare och med åskådare som erkänner personens skådespel.

I andra intervjuer närmar sig Connell män som valt att försöka träda ut ur hegemonin och intervjuar män som engagerat sig inom miljörelsen. Det som förenar de männen är en framträdande modersgestalt tidigt i deras liv. I de flestas fall betydde det också att modern även var hemmafru, vilket ofta är en indikator för en högre samhällsklass.³¹ Moderns starka närvarande är också en förutsättning för en ”preoidipal identifikation med modern” ska inträffa.³² Det kommer från Freuds idéer om *oidipuskomplexet* vilket är den ”emotionella förvirring som inträffar någonstans i mitten av barndomen och som inbegriper åtra riktad mot den ena föräldern och hat mot den andra.”³³ För pojkar betyder det en rivalitet mot sin fader och ett sökande av sin moders affektion. Maskulinitet och genus är en ömtålig och en komplex konstruktion för Freud. Freud menade att det finns en naturlig femininitet, maskulinitet och bisexualitet som samexisterar inom alla människor.³⁴

²⁷ Connell, *Maskuliniteter*, 116–117.

²⁸ Connell, *Maskuliniteter*, 143.

²⁹ Connell, *Maskuliniteter*, 148.

³⁰ Connell, *Maskuliniteter*, 148.

³¹ Connell, *Maskuliniteter*, 151–152.

³² Connell, *Maskuliniteter*, 151.

³³ Connell, *Maskuliniteter*, 36.

³⁴ Connell, *Maskuliniteter*, 36.

Sammanfattningsvis är hegemonisk maskulinitet sammanflätad med idén om makt, vilket gör att studera maskulinitet är att studera konkurrerande maskulina maktstrukturer. Väldigt få män, om ens några män, lever upp till det hegemoniska idealet men det är fortfarande ett ideal på grund av dess association med makt.³⁵

År 1994 kom *God's Phallus* ut av Howard Eilberg-Schwarz, som var den första monografi som behandlade maskulinitet som struktur och inte i förhållande till femininitet. I introduktionskapitlets första sida ställer Eilberg-Schwarz en ledande fråga där han undrar om det inte är så att idén om en Gud utan kropp föddes ur idén om att Gud har en penis, eller en fallisk gudomlig verklighet.³⁶ Det är en psykologisk läsning som tar avstamp ur Freudianska psykoanalytiska teorier.³⁷

Gud utan kropp är inte en idé som finns inom den tidigaste judendomen, utan det blev en vanligare syn på Gud i och med helleniseringsprocessen. Snarare stötte grekerna på ett folk som hade ett bildförbud, men misstolkade det som en stor filosofisk upptäckt likt deras filosofers idé om den icke-förkroppsligade guden.³⁸ Då man hade ett bildförbud passade det in bra på den hellenistiska uppfattningen om Gud.³⁹ Det moderna antagandet att Gud inte var förkroppsligad i den israelitiska föreställningsvärlden är ett anakronistiskt felslut som är baserad på Andratempelsjudendomens helleniserade föreställningsvärld. Ett konkret exempel på helleniserad judendom är de ord som tillskrivs Jesus där det heter: ”Gud är ande, och de som tillber honom måste tillbe i ande och sanning.”⁴⁰

Idén om en manlig Gud, Jahve, skapade ett dilemma för kulten kring gudomen och en ”skandal.” Å ena sida befann man sig i en kultur vars idealförhållande mellan

³⁵ Haddox, ”Masculinity Studies,” 176–206.

³⁶ Howard Eilberg-Schwarz, *God's Phallus: And Other Problems for Men and Monotheism* (Boston: Beacon Press, 1994), 1.

³⁷ Eilberg-Schwarz, *God's Phallus*, 30–56.

³⁸ Eilberg-Schwarz, *God's Phallus*, 73–74.

³⁹ Eilberg-Schwarz, *God's Phallus*, 59–60.

⁴⁰ Joh 4:24, Bibel 2000.

människor var det heterosexuella,⁴¹ men å andra sidan beskrevs förhållandet mellan Israel och Jahve som ett sexuellt förhållande. Det blev inte bättre av att kultens ledare var män. Man var nämligen tvungen att undvika en homoerotism som skulle kunna uppstå i en annars patriarkal och heteronormativ kultur. Det ledde till att föreställa sig Israel som en metaforisk kvinna, vilket blir en av anledningarna till att Gud blir förvisad eller förtäckt och att det maskulina hos de kultiska ledarna måste döljas.⁴²

Hos Deuteronomisten vill Mose framhäva att Israeliterna inte har sett Gud, men de har hört Guds ord.⁴³ Men läser vi Exodus 4:24–26, som kanske är ett infogat eller omtolkad äldre perikop som bygger på att det är en nattdemon som anfaller Mose, Sippora och deras son, kommer en förkroppsligad Jahve emot Mose och vill döda honom.⁴⁴

Att se någon är reserverat det manliga enligt Eilberg-Schwarz, men att bli sedd är likväl någonting feminint och underlägset. För att driva fram sin poäng diskuterar Eilberg-Schwarz berättelsen om Noa som blir den första att plantera vingårdar. Det leder till att han blir berusad och ligger naken och utblottad i sitt tält. Två av hans ”rättfärdiga” söner undviker att beskåda sin faders penis och falliska verklighet. Att blotta sig är således inte ett problem, men att mannen blir sedd utblottad och utan kontroll är problematiskt.⁴⁵

Att se Gud och hans *härlighet* כבוד blir således att beskåda det en man inte har rätt att beskåda. Att vara lik Ham som inte verkade göra det som hans bröder gjorde och beskådade sin faders utblottade skick, vilket ledde till att Noa förbannande honom. Att

⁴¹ Det är viktigt att inte göra en anakronistisk läsning av bibeltexterna och anta att moderna heterosexuella förhållanden är det samma som den israelitiska konstruktionen kring det idealiserade förhållandet mellan man och kvinna. Men, jag använder likväl ordet ”heterosexuell” för att diskutera förhållandet mellan könen och det kultiska förhållandet mellan Jahve och Israel, vilket också Eilberg-Schwarz gör.

⁴² Eilberg-Schwarz, *God's Phallus*, 97.

⁴³ Eilberg-Schwarz, *God's Phallus*, 122.

⁴⁴ Richard J. Clifford, S.J., ”Exodus,” i *The New Jerome Biblical Commentary: Student Edition* (red. Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmeyer och Roland E. Murphy; London: Geoffrey Chapman, 1993), 47.

⁴⁵ Eilberg-Schwarz, *God's Phallus*, 87.

avbilda Jahve är att skåda Jahve och att skada hans heder. Eilberg-Schwarz visar på att bildförbudet i Deuteronomium sammankopplas med förbudet att vanhedra sina föräldrar, men också annan sexuell synd. Han framhäver att synda mot sina föräldrar likställs med annan sexuell synd, vilket gör att det finns möjlighet att koppla samman detta som just sexuell synd mot sina föräldrar.⁴⁶ Då utförde Ham en sexuell synd mot Noa när han beskådade Noas כבוד. Här blir sammankopplingen kring avgudadyrkan och kring sexuell synd uppenbar. Eilberg-Schwarz skriver: "The prohibition on making images of Yahweh is thus another way of advertng the son's gaze from Yahweh's figure. The 'Semites' are asked to be like Shem, the vitreous son of Noah, and refuse to gaze at their Father's nakedness."⁴⁷

Eftersom den israelitiska kulturen hade gjort sig av med en idé om en partner till Jahve ersattes detta med folket.⁴⁸ Och med folket menas främst män, vilka blir hotade av kvinnors framträdande som har en naturlig kvinnlighet som är ett naturligt substitut för män och, för det israelitiska samhället, den naturliga allegorin för det "heterosexuella" förhållandet mellan en dominant man (Jahve) och en underordnad kvinna (Israel). Det finns också kvinnliga bilder för Gud i den Hebreiska Bibeln och till och med androgyna bilder för Gud.⁴⁹ Det är dock inte den guden som kommer fram i det kultiska när exempelvis mannen uttryckligen ska täcka sitt kön framför Jahve i Uppenbarelsetältet.⁵⁰

Kvinnan utgör ett hot mot männens intimitet med gudomen och därför förvisas hon från det kultiska, för att skydda det heteronormativa förhållandet mellan Jahve och männen. Om kvinnor är nära påminns männen av sin manlighet och relationen mellan Jahve och männen blir problematisk. Så för att bli en metaforisk kvinna sker ett avmaskulinerande av Israels män. Eilberg-Schwarz diskuterar hur Jakobs kamp vid Jabboks vad i Genesis 32:22–32 förändrar karaktären Jakob. Eilberg-Schwartz

⁴⁶ Eilberg-Schwarz, *God's Phallus*, 119.

⁴⁷ Eilberg-Schwarz, *God's Phallus*, 120.

⁴⁸ Enligt äldre israelitisk tradition har Jahve en älskare, eller hustru (kvinna), som heter Asherah; se: Eilberg-Schwarz, *God's Phallus*, 105–108.

⁴⁹ Se: Ps 22:10–11; Gen 1:26–27.

⁵⁰ Lev 16:4.

argumenterar för att *höft* eller כף-ירך, som blir skadad av den mystiska mannen, är en eufemism för Jakobs genitalier, vilket stöds av andra perikoper i den Hebreiska Bibeln.⁵¹ Han avmaskuliniseras för att underställa honom en heteronormativ föreställningsvärld och en hegemonisk underordning. Efter detta möte kan en ödmjukad och egentligen mer ”kvinnlig” Jakob möta sin broder Esau fredligt.

Likaså, sammanbinder Eilberg-Schwarz perikopen Exodus 4:24–26 när Mose, Sippora och deras son attackerades av Jahve, som kort redogjordes för ovan, med Jakobs kamp vid Jabboks vad, vilket också redogjorts för ovan. Här kan Mose undvika attacken och sedermera fortsätta sin resa mot Egypten efter en fallisk skada, liksom Jakob blir Israel och kan möta sin broder Esau efter hans skada på כף-ירך. Om Exodusperikopen redogör för en eufemism för Mose genitalier, menar Eilberg-Schwarz, är de exponerade och attacken tolkas som en attack på Mose manlighet. Genom att Sippora rör vid Mose kön är det ett sätt för berättelsen att visa på att maskuliniteten tillhör Gud.⁵² Mose manlighet blir underminerad för att, som Eilberg-Schwarz diskuterat ovan, relationen mellan Jahve och mannen måste vara ”heterosexuell” och kan endast vara så om mannen intar en ”underlägsen” position i relationen.

Man kan se likheter mellan Eilberg-Schwartz och Connell i fråga om beskådandet som ett medvetet val eller något som man utsätts för. När Connell diskuterar motorcykelungdomen som ställer till med ett spektakel för att bli sedd och beskådad kan detta läsas på liknande sätt när Noa blir beskådad av Ham. Ungdomen i Connells berättelse är aktiv i sitt beskådande av sina kamrater, tjejerna i gänget, men också av polisen och vanliga människor som inte har något att göra med det gänget. Tillskillnad från Noa som blir beskådad.

Eftersom kallelsen av Jahve är viktig för att en karaktär ska kunna bryta med sitt tidigare liv ska jag undersöka kallelseberättelserna hos Mose, Saul och David, liksom deras strukturella genus och deras maktrelationer.

⁵¹ Eilberg-Schwarz, *God's Phallus*, 152–153.

⁵² Eilberg-Schwarz, *God's Phallus*, 160.

1.4.2.1 Metod: Narratologisk kritik

Metoden för mitt arbete kommer att vara en narratologiskkritisk analys av texterna, med ett speciellt fokus på maskulinitetskritik. Jag kommer att undersöka kallelseberättelserna för Mose, Saul och David och därför kommer jag att undersöka: 1 Samuelsboken 9:1–3; 9:5–8; 9:10; 9:15–16; 9:21; 10:9–10; 10:20–27; 16:6–14; Exodus 1:22–2:11; 3:1–6; 4:10; 4:14; 4:19–26. Jag kommer att undersöka vissa texter som kontextualiserar Mose relation till Jahve. Det är ett exegetiskt arbete som söker att undersöka hur texten i sitt slutliga narrativ framställer olika män, och de bakomliggande maskulinitetsnormerna som textens författare ger uttryck för, samt som textens författare tänker hans läsare delar med honom.

Den verkliga läsaren är ett begrepp som är den historiska karaktär som författaren faktiskt skrev för och den verkliga författaren är också den historiska karaktär som en gång fogade samman olika narrativ och skrev ner en text.⁵³ Det är egentligen inte begrepp som är intressant för narratologikritiken, utan den söker istället att undersöka den *implicita författaren, narratorn, narrativet, narratee* och *implicita läsaren*. Narratorn är rösten som leder läsaren i narrativet och den implicita författaren är den narrativa strategins subjekt. Narratee är den som tar del av berättelsen från narratorn.⁵⁴ Den implicita läsaren är inte heller en historisk karaktär utan en ”abstrakt verklighet” och bilden av läsaren som texten adresserar. Den implicita författaren och den implicita läsaren hör samman där det uppstår ett ”samarbetande” kontrakt mellan dem i att få fram textens innebörd.⁵⁵ Det betyder att narratorn bär på vissa normer och värderingar som antas att läsaren förstår.

Att berätta en berättelse är inte bara att förmedla ett budskap, utan det är att skapa en värld. Den världen kallas för *narrativets värld*. Narrativets värld har sina koder och sina regler som gör att den kan fungera och ett tidsperspektiv som gör det till en värld. Ett narrativ har också handling i sig, det vill säga världen består inte endast av

⁵³ Daniel Marguerat och Yvan Bourquin, *How to Read Bible Stories: An introduction to narrative criticism* (övers. J. Bowden; London: SCM Press, 1999), 14–15.

⁵⁴ Marguerat och Bourquin, *How to Read*, 10.

⁵⁵ Marguerat och Bourquin, *How to Read*, 15.

förklaringar utan det finns karaktärer som handlar i världen. Det kallas för *temporality* och skiljer narrativet från *diskurs*. Sedan kan detta länkas samman med flera olika källor i ett *makronarrativ* och skilja det från *mikronarrativ*. I evangelierna kan ett makronarrativ vara ett helt evangelium, men ett mikronarrativ är ett mindre narrativ som är en pusselbit som bygger upp hela makronarrativet.⁵⁶

Det finns olika typer av karaktärer i ett narrativ, som i sin tur kan vara en person eller flera personer. En karaktär kan till exempel vara en person eller en grupp människor.⁵⁷ Det är speciellt sant för Bibelns världar där den implicita författarens idéer och den implicita läsaren bygger på den dyadiska personen som tänker i stereotyper.⁵⁸ Karaktärerna som har stora roller i narrativet kallas för *protagonister* och i bakgrunden finns *walk-ons*. Walk-ons är protagonisten motsatts som kan vara en publik eller en folkhop. Mellan dessa två typer av karaktärer finns *agenter* som finns mellan de tidigare två nämnda karaktärerna. De kan hjälpa handlingen framåt och kan vara en person eller en hel grupp.⁵⁹

En karaktär kan ytterligare delas upp i *platta karaktärer* och *runda karaktärer*.⁶⁰ Platta karaktärer är reducerade till ett enda kännetecken. Ett bibliskt exempel på en platt karaktär kan vara Adonia i Första Kungaboken. I Första Kungaboken 1:5 står det enligt den *Masoretiska texten*: ”Och Adonia, Haggits son, steg fram och sade: ’Jag ska bli kung.’ ” Hans enda funktion är att vara motpol i tronkonflikten. En rund karaktär agerar och har en mer komplex personlighet. Man förstår att Adonia är ond för att han har ett maktanspråk, men det är inte mer med det. En rund karaktär kan vara fariséerna som står svarslösa, som diskuterar och konspirerar att döda Jesus.⁶¹

Utan en läsare är en text ingenting. En text måste läsas för att den inte ska vara död. Läsaren ger liv åt texten och läser in sina erfarenheter i texten som narratören lägger fram. Däremot måste läsaren guidas igenom texten av narratören för att läsningen ska gå

⁵⁶ Marguerat och Bourquin, *How to Read*, 15–17.

⁵⁷ Marguerat och Bourquin, *How to Read*, 60.

⁵⁸ Malina och Neyrey, ”First-Century Personality,” 74.

⁵⁹ Marguerat och Bourquin, *How to Read*, 60.

⁶⁰ Det är översatt från begreppen *flat characters* och *round characters*.

⁶¹ Marguerat och Bourquin, *How to Read*, 60–61.

rätt till.⁶² Marguerat och Bourquin skriver: ”For the reading to work, it is therefore important for each to keep to their role: the text helps the readers go through it by marking out their rout, and in return the readers give life to the text, which is an incomplete entity.”⁶³ En text måste skapas av författaren, men också av läsaren. Läsaren snappar upp författarens normer och värderingar i texten, men också andra språkliga frön som läsaren ska se och uppfatta eftersom läsaren alltid är implicerad i texten. Det är inte bara en karaktär som ser en annan karaktär och dömer ut denne utefter textens givna normsystem. Läsaren är också med och ser i bakgrunden, som en walk-on. Narratorn litar på läsarens fantasi och på läsarens kulturella tillhörighet att avsluta och skapa bilden som texten beskriver.⁶⁴ Om en text är kritisk mot en karaktär för icke-normativt beteende är läsaren, kanske tillsammans med andra karaktärer i berättelsen, med och ser och fördömer handlandet av karaktären som texten är kritisk mot.

1.4.2.2 Metod: Bibliska maskulinitetsnormer

David Clines menar att det finns fem punkter som definierar en man i den Hebreiska Bibeln: *Den stridande mannen*, *Den övertalande mannen*, *Den vackra mannen*, *Den sammanhållande mannen* och *Den kvinnolösa mannen*.⁶⁵ Marcel Măcelaru menar i sin tur att det är en syn på maskulinitet som finns i hela den Hebreiska Bibeln.⁶⁶ Jag kommer att utgå ifrån karaktärsdragen och se hur eller om de kommer fram i kallelseberättelserna för Saul, David och Mose.

Clines skriver att det ”essentiella manliga karaktärsdraget” är att vara en krigare, eller som den Hebreiska Bibeln uttrycker det: en krigets man *איש מלחמה*. Männens spenderar stor del av berättelsen åt aktiviteten krig och dödande av sina fiender; det vill

⁶² Marguerat och Bourquin, *How to Read*, 121.

⁶³ Marguerat och Bourquin, *How to Read*, 121.

⁶⁴ Marguerat och Bourquin, *How to Read*, 122.

⁶⁵ David Clines, ”David the Man: The Construction of Masculinity in the Hebrew Bible,” i *Interested Parties: The Ideology of Writers and Readers of the Hebrew Bible* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995), 216–225.

⁶⁶ Marcel Măcelaru, ”Saul in the Company of Men: (De)Constructing Masculinity in 1 Samuel 9–31,” i *Biblical Masculinities Foregrounded* (red. Ovidiu Creangă och Peter-Ben Smit; Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2014), 55.

såga dödandet av andra män.⁶⁷ David är en mycket bra krigare vars dödsantal stiger upp till 140 000. Clines menar att oberoende om dessa antal har någon historisk förankring så reflekterar det narrators idé om sitt samhälle.⁶⁸ En man ska vara stark och kunna utföra våld mot andra manliga kroppar och hegemoniskt etablera sig över dem. Den Hebreiska Bibeln likställer manlighet med att slåss och att kriga. Clines skriver: "to be a man is to fight [...] But as far as the gender issue is concerned, it is simple: men fight."⁶⁹

Ett annat karaktärsdrag som en man förväntas att leva upp till är att vara bra på ord, eller att uttrycka sig. Det är någonting som David är, vilket erkänns av andra manliga karaktärer däribland Sauls tjänare. Det är någonting som hör till hans maskulinitet snarare än till David som kung, eftersom David är verbal redan innan han blir kung.⁷⁰ David är duktig på det, inte på ett magiskt sätt (som Clines uttrycker det) men på ett maktsätt där David kan kontrollera människor, men speciellt andra män.⁷¹ Således är även makt med orden ett sätt för en maskulinitet att hävda sig mot en annan maskulinitet.

Det manliga genuset är inte bara en duktig krigare och duktig orator, men han är också vacker. Det är inte bara män som är vackra, utan kvinnor kan också vara vackra.⁷² När män är vackra attraherar de "the male gaze," alltså den manliga blicken. En man erkänns som vacker av andra män och inte av det motsatta genuset.⁷³ Skönhet är en aspekt av "real manhood" där en man kan förvänta sig lov och beundran.⁷⁴ Skönhet är en del av etablerandet av en maskulinitet över en annan maskulinitet, enligt den hegemoniska kampen män emellan. Stuart Macwilliam kritiserar Clines ståndpunkt och

⁶⁷ Clines, "David the Man," 216.

⁶⁸ Clines, "David the Man," 217.

⁶⁹ Clines, "David the Man," 219.

⁷⁰ Clines, "David the Man," 219.

⁷¹ Clines, "David the Man," 220.

⁷² Clines, "David the Man," 221.

⁷³ Clines, "David the Man," 222.

⁷⁴ Clines, "David the Man," 223.

menar att detta inte är en sexuell skönhet, utan mer en imponerande fysik.⁷⁵ Enligt Macwilliam är det den imponerande fysikens makt över andra män som gör en man manlig, då utseendet är makten som män hävdar sig över andra män.

Den sammanhållande mannen är en man som är vän med andra män. Emotionell intimitet är nödvändigtvis inte en del i manlig vänskap i Bibeln, enligt Clines.⁷⁶ Den typen av vänskap som uttrycks mellan David och Jonatan är en vänskap som praktiserades i det offentliga rummet, vilket sammankopplades med krig, där annars stabila strukturer som ens hus/familj och klan kunde ge var långt borta. Då blir den här typen av vänskap ett substitut. Clines menar att det inte är korrekt att se dessa förhållanden mellan män som homoerotiska, eftersom homosexuella förhållanden oftast skedde mellan en äldre man och yngre man.⁷⁷

Slutligen är också den kvinnlösa mannen en del av den Hebreiska Bibelns konstruerade maskulinitetsbild. Det kanske låter paradoxalt i våra öron att höjden av maskulinitet är en man som nästan bara är intim med män, men den Hebreiska Bibelns idé om mannen är att han inte bebländar sig med kvinnor i onödan. Narrativets värld är inte en värld där män längtar efter kvinnor för att uppvakta dem, snarare är mannen stolt över hur han kan hålla sig ”ren” från kvinnor. Kvinnorna är mycket marginaliserade och undanskuffade i männens periferi.⁷⁸ Sex har ingen romantisk funktion, utan är politiskt motiverad. När en karaktär har erotiska känslor för en annan karaktär av det motsatta genuset är det någonting negativt i narrativet.⁷⁹ Bra sexualitet, enligt den Hebreiska Bibeln, är politiskt som inte sätter kvinnan i centrum utan avancerar mannens makt över andra män. Således är äktenskapet, och sex genom att få manlig avkomma, ett sätt som män hävdar sig mot andra män.

Den manliga mannen har makt över andra män vilket manifesterar sig i mannens förmåga att döda andra män i krig, att ha makt över andra män med ordens kraft, att vara

⁷⁵ Stuart Macwilliam, ”Ideologies of Male Beauty and the Hebrew Bible,” *Brill Online Journals* (2009), 278.

⁷⁶ Clines, ”David the Man,” 223.

⁷⁷ Clines, ”David the Man,” 224.

⁷⁸ Clines, ”David the Man,” 225.

⁷⁹ Clines, ”David the Man,” 226.

vacker i förhållande till att andra män erkänner ens skönhet, att mannen skapar band med andra män och inte kvinnor och slutligen att kvinnor inte har någonting med ens liv att göra egentligen, inte ens i den heterosexuella sexualiteten. Sexualiteten är till för att män ska utöva makt mot varandra och inte till för kvinnor. När en man utför de könade praktikerna står han till svars inför någon annan, vilket i vissa fall är en annan karaktär men i andra fall kan det vara läsaren själv som således blir en karaktär i narrativet. Macwilliam och Clines är överens om att makt är det övergripande karaktärsdraget i den Hebreiska Bibeln som gör en man manlig och makt gör den hegemoniska maskuliniteten.

1.5 Material

1.5.1 Förstahandsmaterial

Texterna som jag kommer att ta upp för mitt arbete är: 1 Samuelsboken 9:1–3; 9:5–8; 9:10; 9:15–16; 9:21; 10:9–10; 10:20–27; 16:6–14; Exodus 1:22–2:11; 3:1–6; 4:10; 4:14; 4:19–26; 6:12; 6:30; 13:2, som *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (BHS) återger grundtexten. Jag har valt att undersöka texterna i en icke-kanonisk ordning och jag har valt att undersöka Saul och David tillsammans eftersom deras narrativ hänger samman med varandra. Jag har valt att analysera Mose sist eftersom hans regerande skiljer sig från Sauls och Davids monarkiska styre. Jag har valt att undersöka det normativa monarkiska styret först. Saul och David är faktiska kungar, men det är inte Mose och därför vill jag se hur deras styre skiljer sig åt. Uppdelningen är således tematisk. Mose regerande är beroende av Jahve på ett annat sätt än vad Saul och David är. Vad gäller Mose är inte alla perikoper en del av hans kallelse-narrativ, men jag har valt ut några perikoper som kommer senare i hans makronarrativ för få en djupare förståelse för hans kallelse-narrativ. Jag har inte valt att göra det med David eftersom hans narrativ fram till han faktiskt blir kung är en sorts kallelseberättelse som söker att beskriva varför han är lämplig som monark i kontrast till Saul. Det ligger utanför denna uppsats intresseområde och frågeställningar. Men jag anser att det är 1 Samuelsboken 16:6–14 som är intressant för min studie eftersom det är här som David blir smord. Jag kommer att använda mig av andra bibelöversättningar som *Bibel 2000* och *New Revised Standard Version*

(NRSV) för att diskutera grundtexten. Den senare är en engelsk översättning och den första är Bibelkommissionens svenska bibelöversättning.

1.5.2 Andrahandsmaterial

Den första delen av min undersökning består av maskulinitetskritisk litteratur som behandlar kung Saul och David. Det är egentligen litteratur som behandlar det mesta av narrativen kring karaktärerna, men som jag har valt att reducera till endast deras kallelseberättelser. Litteraturen har haft ett särskilt fokus på maskulinitetskonstruktion i den Hebreiska Bibeln. Den viktigaste litteraturen kommer att vara artikeln "David the Man: the construction of masculinity in the Hebrew Bible" av David J.A. Clines, "Ideologies of Male Beauty and the Hebrew Bible" av Stuart Macwilliam, "Saul in the Company of Men: Deconstructing Masculinity in 1 Samuel 9–31" av Marcel Măcelaru som ingår i ett större verk som behandlar biblisk maskulinitet som heter *Biblical Masculinities Foregrounded*. Jag kommer också att använda mig av bibelkommentarer för att kunna ge mig en förståelse för bibeltexterna som jag har undersökt och dessa är: *The Expositor's Bible Commentary: 1 Samuel–2 Kings* och *The New Jerome Biblical Commentary: Student Edition*.

I den andra delen kommer maskulinitetskritisk litteratur som behandlar just Mose vara viktigt. Liksom är fallet för litteraturen för Saul och David har litteraturen ett bredare applikationsområde än bara kallelseberättelserna. Rhiannon Graybills bok som är publicerad som onlineresurs (2016) för Oxford Scholarship Online: *Are We Not Men?: Unstable Masculinity in the Hebrew Prophets* kommer att vara viktig för min analys av Mose och speciellt kapitlet "The Materiality of Moses: The Prophet's Body in Trouble." Jag ska också här använda mig av bibelkommentarer som: *Expositors Bible Commentary: Genesis–Leviticus*, *The New Jerome Biblical Commentary: Student Edition* samt *Exodus 1–18: A New Translation with Introduction and Commentary* av William C. Propp. Julia O'Briens *Challenging Prophetic Metaphor* ska också vara viktig för att förstå gudsbilderna som fanns, främst i profetlitteraturen, men där framkommer vissa likheter mellan teologin som Clines målar fram hos David. Hon

argumenterar för att Bibelns bildspråk innehåller patriarkala ideologier för att beskriva Gud, bland annat Gud som en våldsam man, auktoritär fader och en arg krigare.⁸⁰

Litteratur som kommer att vara viktig för teorin som appliceras på texterna är, som nämnts ovan: *God's Phallus: And Other Problems for Men and Monotheism* av Howard Eilberg-Schwarz, "Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory" av Judith Butler, "First-Century Personality: Dyadic, not Individual" av Bruce J. Malina och Jerome H. Neyrey och slutligen *Maskuliniteter* av R.W. Connell.

För min metod kommer två verk vara av yttersta vikt. Den första är David Clines "David the Man: the construction of masculinity in the Hebrew Bible" där hans idé om den bibliskt maskulina mannen definieras hos kung David. Det andra verket ger mig de metodologiska verktygen för narratologikritiken som är Daniel Marguerats och Yvan Bourquins *How to Read Bible Stories* som är ett verk som behandlar narrativitetskritik i bibeln. Jag kommer också att utgå ifrån *The New Brown-Driver-Briggs-Gesenius Hebrew and English Lexicon* (BDB).

1.5.3 Problematisering av material

Jag bedömer att mitt urval är tillräckligt för att jag ska kunna undersöka den Hebreiska Bibelns maskulinitetsbilder och strukturer som de framställs hos Sauls och Davids kallelseberättelser och Mose bakgrunds- och kallelseberättelse. Det är viktigt att förstå att fältet är relativt nytt, vilket gör att det äldsta källan jag använder mig av är Judith Butlers artikel från 1988, som egentligen inte har någonting att göra med biblisk maskulinitetskritik men vars teoretiska ramverk ger mig verktyg för att kunna behandla texternas konstruerade maskulinitet.

Eilberg-Schwarz *God's Phallus* har kritiserats för sin psykologiska läsning av förhållandet mellan Israel och Jahve eftersom äktenskapsanalogin är ovanlig utanför profettexterna.⁸¹ Däremot ses Jahve som den mest maskulina av maskuliniteter och på

⁸⁰ Julia M. O'Brien, *Challenging Prophetic Metaphor: Theology and Ideology in the Prophets* (Louisville: Westminster John Knox, 2008), 63–124.

⁸¹ Haddox, *Masculinity Studies*, 183.

grund av det måste andra maskuliniteter underminera sig genom att förkvinliga sig själva.⁸² Därför ser jag inget problem med att använda mig av den psykologiska läsningen som Eilberg-Schwarz gör. Maskulinitet förknippas med fallisk makt, även i Mosenarrativet och i Sauls och Davids narrativ. I Genesis första kapitel etableras män som härskare över bland annat kvinnor och får rätten att vara våldsamma.⁸³ Våldet förknippas med maskulinitet och etablerar maskulinitet över andra mindre maskulina kroppar. Eilberg-Schwarz kan också kritiseras för att göra vissa svepande generaliseringar om den maskuline guden som alla alltid ska förhålla sig till. Bibeln är en samling texter från många olika tider, men jag anser att det finns en aspekt av heteronormativitet i det kultiska kring gudomen som kommer till uttryck genom profeterna i äktenskapsanalogierna, men också i Mose förhållande till Jahve och i andra perikoper i Moseböckerna. Mose är en profet som beskrivs vara arketyppprofeten som ingen profet efter honom kommer vara lika bra som.⁸⁴

Arbetet kan kritiseras för att vara något anakronistiskt då jag applicerar bland andra Butler och Connell på antika texter där maskulinitetsstrukturerna inte är desamma i dag som de var för Mose, Saul och David. Maskulinitetsstrukturerna skiljer sig från i dag och då, men deras teorier fungerar väl i ljuset av "First-Century Personality: Dyadic, not Individual" av Malina och Neyrey som argumenterar för att personerna i Bibeln inte ska förstås som individer utan dyadiska personer. Den teorin utgår helt ifrån att den dyadiska personen är konstruerad i förhållande till andra människor, inte helt olikt Butler där personen inte ser sig konstruerad utan tror att det är en gudagiven, eller biologisk verklighet. Man behöver minst en annan person för att forma ett jag som man sedan försöker leva upp till så gott man kan, men vad det är som gör en person till en bra person, eller en bra man, skiljer sig från i dag. Därför är Butler och Connell mer aktuella än man först kan tänka vara fallet. Även om definitionerna av maskulinitet skiljer sig mellan vår tid och de bibliska tiderna är de fortfarande människor som utsätts för yttre strukturell påverkan och psykologiska intryck. Det kan också vara

⁸² Haddox, *Masculinity Studies*, 183–184.

⁸³ John Goldingay, "Hosea 1–3, Genesis 1–4, And Masculist Interpretation," *HBT* Vol. 17(1): 39.

⁸⁴ Deut 34:10.

problematiskt att anta den bibliska personen är densamma helt igenom Bibeln. Som jag redogjort för ovan finns den dyadiska personen i Bibeln på mer ställen än i Lukas och därför fungerar Malina och Neyreys teori.

Clines försöker att definiera och visa på hur kung David är maskulin och hur han uppfyller sitt samhälles krav på maskulinitet. Mäcelaru argumenterar senare för att Saul inte uppfyller dessa punkter för maskulinitet. Mäcelaru menar också att de definitioner som Clines lägger fram kan appliceras på alla Bibelns maskuliniteter. Clines kritiseras bland annat av Macwilliam som menar exempelvis att טוב ska tolkas som imponerande snarare än vacker.⁸⁵ Jag har en annan ingång än dessa vilket blir klart nedan då jag menar att båda har rätt, på ett sätt. Jag menar istället att definitionen av maskulinitet förändras mellan Saul och David. Så jag läser dessa forskare sida vid sida, trots deras kritik mot varandra. Clines maskulinitetspunkter ses utifrån en persons maskulinitet, David, vilket gör att det finns andra definitioner av maskulinitet som gäller för andra karaktärer. Däremot anser jag att maskulinitet definieras av makt och således är maktstrukturerna i texten maskulinitet.

Mitt forskningsfält har inte kritiserats speciellt mycket, däremot är det ett mycket ungt forskningsfält vilket har gjort att man inte utvecklat sin egen terminologi som har lånats från annan queer-forskning och feministisk forskning och andra discipliner. Hegemonisk maskulinitet kommer till exempel från sociologins värld.⁸⁶ Snarare har vissa forskare varit kritiska att det har tagit så lång tid innan det blev ett fält.

1.6 Forskningsöversikt

Maskulinitetsforskning är ett relativt nytt forskningsfält i den exegetiska forskningen och det var inte förrän på 1990-talet som det blev ett ”fokuserat ämnesområde.”⁸⁷ Det var så på grund av att de som forskat på Bibeln har i regel varit män där maskuliniteten sågs som normerande för det mänskliga. Det gjorde också att när man började kritisera könsstrukturer i Bibeln så började man med att kritisera kvinnors marginaliserande. Det

⁸⁵ Macwilliam, ”Ideologies of Male,” 278.

⁸⁶ Rhiannon Graybill, *Are We Not Men?: Unstable Masculinity in the Hebrew Prophets* (Oxford: Oxford Scholarship Online, 2016), 25.

⁸⁷ Smit, ”Masculinity and the Bible,” 29.

har skrivits mycket mer om kvinnor än om män trots att det finns fler män än kvinnor i Bibeln. Därför har det tagit längre tid att läsa män i ett genuskritiskt ljus där män inte ses som normen och kvinnor som annorlunda fenomen.⁸⁸ Feministiska forskare menade att femininitet var någonting konstruerat, men studerandet av maskulinitet glömdes bort tills 1990-talet. Männen analyserades inte som män, utan som norm.⁸⁹ Kvinnor sågs som specialfall som skulle analyseras i ljuset av genuskritiska metoder, men mäns konstruktion togs för given.⁹⁰ Forskningen fick hjälp av maskulinitetsforskningen på andra antika främreorientaliska kulturer bortom den Hebreiska Bibelns kontext.

Howard Eilberg-Schwarz kom ut med *God's Phallus: And Other Problems for Men and Monotheism* (1994) som var banbrytande och behandlade maskulinitet som någonting konstruerat och problematiserat i den Hebreiska Bibelns värld. Han argumenterar för att kvinnors naturliga femininitet hotade mäns relation med gudomen Jahve, vilket var den verkliga anledningen till att kvinnor inte fick plats i kulten. Män var tvungna att "förkvinnliga" sig själva, vilket var en freudiansk läsning av genusrelationerna. Kort efter Eilberg-Schwartz kom David Clines ut med sin definition av kung Davids maskulinitet i "David the Man: The Construction of Masculinity in the Hebrew Bible." Här försöker Clines kartlägga vad biblisk maskulinitet är för något genom att undersöka kung Davids konstruerade maskulinitet. Mycket av maskulinitetsforskningen kommer ur tidigare feministisk forskning och teoribildningar från sociologins värld där man antar att genus är någonting performativt, det vill säga att maskulinitet är någonting som en person skapar när normerna praktiseras.⁹¹ Här har också Connell varit viktig för att bryta med den tidigare uppfattningen att maskulinitet är någonting som är ett och detsamma, men också i brytandet med förståelsen att alla män är desamma.

Marcel Măcelarus "Saul in the Company of Men: (De)Constructing Masculinity in 1 Samuel 9–31" kan ses som en fortsättning på Clines forskning som applicerar hans teorier på Sauls problematiserade maskulinitet. Graybill har valt att studera de

⁸⁸ Smit, "Masculinity and the Bible," 2.

⁸⁹ Smit, "Masculinity and the Bible," 1.

⁹⁰ Smit, "Masculinity and the Bible," 2.

⁹¹ Smit, "Masculinity and the Bible," 5.

maskulina kropparna på profeterna, däribland Mose i *Are We Not Men?: Unstable Masculinity in the Hebrew Prophets* där Mose kropp problematiseras utifrån maskulinitetsideal som fanns i den Hebreiska Bibelns värld där Mose beskrivs som en ganska kvinnlig och omanlig figur.

John Goldingay var också en tidig forskare i den Hebreiska Bibelns maskulinitetsforskning, men applicerat på Jahve som menade att Jahve framställs som en den mest maskulina av alla maskulina kroppar. Han menar att Jahve är våldsam och att våldsamhet är någonting som män tillåts att vara i förhållande till andra lägre stående män och kvinnor på grund av Jahves våldsamhet.⁹²

Senare forskning utgörs till exempel av antologin *Biblical Masculinities Foregrounded* som, enligt dess förord är: "...the first collection of studies dedicated exclusively to the representation of masculinities in the Hebrew Bible and the New Testament cuts new ground in male gender readings of Biblical texts."⁹³ Här finns artiklar som " 'Show me Your Glory': The Kabod of Yahweh as Phallic Manifestation?" av Alan Hooker som argumenterar för att det hebreiska ordet כבוד ska tolkas som Jahves falliska och kroppsliga närvaro och som hegemoniskt maskulin i förhållande till andra män,⁹⁴ "When Real Men Cry: The Symbolism of Weeping in the Torah and the Deuteronomistic History" av Milena Kirova som studerar hur gråtande används som en strategi för att hävda maskulinitet över andra Maskuliniteter,⁹⁵ "Saul in the Company of Men: (De)Constructing Masculinity in 1 Samuel 9–31" av tidigare nämnda Marcel Măcelaru, "Athaliah: A Case of Illicit Masculinity" av Stuart Macwilliam som tillsammans med Măcelarus artikel diskuterar hur maskulinitet kan användas för att lyfta

⁹² Goldingay, "Hosea 1–3," 42–43.

⁹³ Ovidiu Creangă, "Introduction," i *Biblical Masculinities Foregrounded* (red. Ovidiu Creangă och Peter-Ben Smit; Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2014), 3.

⁹⁴ Alan Hooker, " 'Show me Your Glory': The Kabod of Yahweh as Phallic Manifestation?," i *Biblical Masculinities Foregrounded* (red. Ovidiu Creangă och Peter-Ben Smit; Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2014), 17–34.

⁹⁵ Milena Kirova, "When Real Men Cry: The Symbolism of Weeping in the Torah and the Deuteronomistic History," i *Biblical Masculinities Foregrounded* (red. Ovidiu Creangă och Peter-Ben Smit; Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2014), 35–50.

fram eller förkasta en karaktär,⁹⁶ och slutligen ”Masculinities in Proverbs: An Alternative to the Hegemonic Ideal” av Hilary Lipka som handlar om en alternativ icke-hegeomisk maskulinitet i Ordspråksboken.⁹⁷

1.7 Avgränsning

Mitt material är avgränsat till de bibliska perikoper som jag ämnar undersöka, samt perikoper som kontextualiserar texterna jag ska undersöka och perikoper som i Mose fall visar på hans maskulinitet i förhållande till Jahve. Forskningsområdets ringa ålder har varit till hjälp när jag skulle hitta material för mitt arbete. Jag har valt litteratur och artiklar som främst har en maskulinitetskritisk ingång, men också en bredare genuskritisk ingång. Artiklarna och litteraturen är akademisk och faller inom exegetik eftersom mitt arbete är exegetisk utifrån en narratologisk metod och ett maskulinitetskritiskt perspektiv. Jag har nödvändigtvis inte bara valt litteratur som utgår från den metoden, men jag har applicerat metoden på källorna och på grundtexten som jag valt att undersöka.

Jag har valt att göra mina egna översättningar men jag ska även diskutera andra översättningars läsningar om de skiljer sig från min översättning. Översättningarna som jag har valt är Bibelkommissionens översättning Bibel 2000 och NRSV. Tanken var i början att jag skulle diskutera maskulinitetsbilder utifrån fyra karaktärer där Jahve var en av dem och att diskussionen skulle innefatta längre narrativ än kallelseberättelserna. Det gick dock upp för mig att det inte var nödvändigt eftersom Jahve kommer att finnas i bakgrunden som en maskulin gudom som män förhåller sig till när de praktiserar sitt genus. Eftersom jag har en narratologisk ingång till perikoperna kommer det ge mig en frihet att läsa samman traditioner som annars inte läses samman. Sauls och Davids narrativ tillskrivs det *deuteronomistiska historieverket*, medan Mose perikoper som jag

⁹⁶ Marcel Măcelaru, ”Saul in the Company,” 51–68; Stuart Macwilliam, ”Athaliah: A Case of Illicit Masculinity,” i *Biblical Masculinities Foregrounded* (red. Ovidiu Creangă och Peter-Ben Smit; Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2014), 69–85.

⁹⁷ Hilary Lipka, ”Masculinities in Proverbs: An Alternative to the Hegemonic Ideal,” i *Biblical Masculinities Foregrounded* (red. Ovidiu Creangă och Peter-Ben Smit; Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2014), 86–106.

ska undersöka tillskrivs *Jahvisten*. Det gjorde att jag kan jämföra Saul och David med Mose och se hur dessa tre skiljer sig från varandra utifrån ett psykologiskt perspektiv (Eilberg-Schwarz och Connell) och de mer sociologiska perspektiven (Butler, Neyrey och Malina).

2 En maskulinitetskritisk narratologisk analys av maskuliniteterna i kallelseberättelserna

2.1.1 Sauls hegemoniska fysik och icke-hegemoniska beteende

¹Det fanns en man från Benjamin som hette Kish, Aviels son, som var son till Seror, som var son till Bechurat, som var son till Afiach som var son till en mäktig benjamitisk man.

²Och han hade en ung och ståtlig/vacker son som hette Saul och ingen bland Israels barn/söner var lika ståtlig/vacker som han var. Från hans axlar och upp var han längre än hela folket! (1 Sam 9:1–2)

Berättelsen börjar med att Saul benämns som Kish son där narratorn sätter honom i förhållande till sina manliga förfäder. Att Saul identifieras med sin fader och sin manliga släkt är väntat eftersom en dyadisk persons identitet formas av andra personer, enligt Malina och Neyrey. Eftersom Saul är en man måste han därför identifieras med sina manliga släktingar.⁹⁸ Det är den bredare gruppen som definierar honom och ger honom hans identitet och de normer som han ska förhålla sig till.⁹⁹ Därför följer det att han identifieras med sin fader, sin stam och sina förfäder men inte sin moder, sina systrar (om han hade några), och sina mormödrar. Den maskulina personligheten kommer från faderns sida och modern blir bortglömd i narrativet eftersom hon inte är viktig för den *narrativa världen* eller för *the Narratee*. Genom att Kish nämns i början av narrativet blir han närvarande och verklig för Saul och för läsaren eftersom han ger läsaren information om att Saul är en man från Kish hus och från Benjamins stam. Det ger läsaren information om Sauls person.

Redan i början av *Saulscykeln* framkommer en rangordning där Saul är över *Israels söner* (v.2). Det går att översätta konstruktionskedjan בני ישראל som *Israels barn*, det är också möjligt att läsa בני, som kommer ifrån ordet *son* בן, som söner.¹⁰⁰ Därför är

⁹⁸ Măcelaru, "Saul in the Company," 61–62.

⁹⁹ Malina och Neyrey, "First-Century Personality," 72–73.

¹⁰⁰ BDB, 119.

en möjlig översättning av Första Samuelsboken "... och ingen bland Israels söner var lika ståtlig/vacker som han var." I ljust av Davids kallelseberättelse är den läsningen att föredra eftersom det är Davids bröder som ser David senare. Den maskulinitet som andra av Israels söner har kommer inte i närheten av Sauls ståtliga yttre. Sauls ståtlighet gör att han står högt i kurs i den maskulina hegemonin. Han beskrivs som טוב som Macelaru korrekt påpekar inte måste indikera vare sig vacker eller ståtlig till utseendet. Han argumenterar för att det är den bästa förståelsen för begreppet, i ljust av David.¹⁰¹ Eftersom David senare i narrativet också beskrivs som טוב följer det att ordet indikerar att Saul var vacker och annorlunda fysiskt och att טוב inte indikerar ett inre hos Saul. Youngblood menar att ett ståtligt, eller ett vackert utseende, är någonting önskvärt hos en ledare.¹⁰² Clines menar att vara vacker är en del av den Hebreiska Bibelns maskulinitetsideal, eller den Hebreiska Bibelns *modala personlighet*.¹⁰³ Det är ett synsätt som har kritiserats, bland annat av Stuart Macwilliam, men jag menar att טוב uttrycker en fallisk närvaro hos Saul som särskiljer honom från övriga *Israels söner*. Macwilliam menar att טוב inte har en sexuell laddad ton, vilket gör att han tycker att *imponerande* snarare än det mer "sexuellt laddade" *handsome* är en bättre översättning.¹⁰⁴ Det finns exempel i den Hebreiska Bibeln där טוב nämns i samband med det falliska כבוד. I Exodus 33:18–19 står det: "18 Och han [Mose] sade: 'Visa mig din härlighet (כבודך).' 19 Och han [Jahve] sade: 'Jag ska passera allt mitt goda (טובי) framför ditt ansikte...'" Att Sauls fysik nämns som טוב och att andra maskuliniteter erkänner hans fysik som det sätter honom hegemoniskt över andra maskuliniteter vars fysik inte är lika bra som hans. טוב får således en fallisk funktion.

Macwilliam menar att manlig טוב inte ska eftersträvas av andra men skapa "respekt för de andra manliga dygderna" som centraliseras runt makt.¹⁰⁵ Det betyder att Saul har mer rätt till tronen än andra män, som inte är lika טוב som han, eftersom Saul

¹⁰¹ Macelaru, "Saul in the Company," 57.

¹⁰² Ronald F. Youngblood, "1, 2 Samuel," i *The Expositor's Bible Commentary: 1 Samuel–2 Kings* (red. Tremper Longman III och David E. Garland; Grand Rapids: Zondervan, 2009), 99.

¹⁰³ Clines, "David the Man," 221.

¹⁰⁴ Macwilliam, "Ideologies of Male," 278.

¹⁰⁵ Macwilliam, "Ideologies of Male," 268.

är ståtlig. Narratören särskiljer Saul från andra män för att visa på hans tillsynes duglighet som en ledare sett till hans fysiska attribut. Han blir vald av anledningen att han är fysiskt annorlunda än resten av folket och kan därför vara en potentiell ledare.

³Men Kish, Sauls faders, åsnor hade kommit bort. Och Kish sade till sin son Saul: ”Ta, snälla/genast, till dig en av de unga pojktjänarna och stig upp [och] leta efter åsnorna.” (1 Sam 9:3)

I scenen är Saul utskickad av sin fader Kish att återfinna några åsnor som hade kommit bort. Han tar med sin en *tjänare*, eller ung *pojktjänare* בוער, som Bibel 2000 väljer att översätta som *tjänare*.¹⁰⁶ Det hebreiska ordet förutsätter dock att detta är en ung man eller en pojke. Begreppet motsvarar engelskans: *boy*, *lad*, *youth* eller en sorts hushållstjänare som är en ung man.¹⁰⁷ De två är narrativets protagonister som agerar aktivt i berättelsen. Saul som rent fysiskt redan etablerats vara ett maskulint praktexempel ska ha makt över sin tjänare, men också genom sin ställning som son till Kish som är husets fader. Men det har han inte och narrativet problematiserar Sauls maskulinitet.

⁵När de hade kommit till Sufs land talade Saul till pojktjänaren som var med honom: ”Låt oss vända om och gå, så att inte min fader slutar att oroa sig över åsnorna och blir orolig över oss istället.” ⁶Men han [tjänaren] svarade honom: ”Se genast, det finns en Gudsman i den staden och han är en ärorik man. Allt han säger slår verkligen in. Så låt oss nu gå dit. Kanske så kommer han att visa oss vår väg som vi ska gå upp.” (1 Sam 9:5–6)

Fysiskt sett är Saul visserligen högt uppe i den tidens tänkta arketypmaskulinitet, däremot vittnar Sauls handlande om en tafatthet som blir en sorts varningsklocka för läsaren, en varningssaga om kungen som inte kunde hålla måttet. För Saul är passiv i berättelsen gentemot en karaktär som han rimligtvis hegemoniskt skulle hävda sin maskulinitet över, en annan maskulinitet som ska vara underordnad honom i hierarkin. Saul är ängslig och vill avbryta sitt uppdrag som han har fått av sin fader, men tjänaren

¹⁰⁶ 1 Sam 9:3b, Bibel 2000.

¹⁰⁷ BDB, 654–655.

får Saul på andra tankar då han tar initiativet att gå in i staden för att finna *Gudsmannen* *יש אלהים* som visar sig vara profeten Samuel. Det är på tjänarens initiativ och bevåg som de fortsätter och det är tjänaren som visar klyftighet att finna andra medel för att nå deras mål. Han driver narrativet framåt och han är aktiv för narrativets utveckling. Således blir pojktjänaren den som den tänkta läsaren ska sympatisera med snarare än Saul. Han är kanske en försmak för den som ska komma, nämligen kung David. Youngblood kommenterar att detta inte bådär gott för Sauls framtida ledarskap.¹⁰⁸

Sauls fader Kish ord ligger över honom som en våt filt: ”Ta genast till dig en av de unga pojktjänarna...” (v.3). I båda texterna förekommer det hebreiska ordet *אז* som betyder *genast* eller *snälla*.¹⁰⁹ Ordet förekommer som ett imperativ, vilket betyder att Kish ger en order till Saul eller vädjar till Saul. Texten får olika betoningar beroende på hur man tolkar ordet. Kish kan ha beordrat Saul att gå ut och leta. Det är också möjligt att läsa det som en vädjan; där Kish vädjar till Saul men senare en tjänares vädjan till sin herre att besinna sig och inte överge sitt uppdrag. Läses *אז* som ett *genast* eller *nu* problematiseras Sauls förhållande till sin tjänare och relationen mellan dem i berättelsen. Sauls övertalningsförmåga är inte vad den borde vara i den kontext som han befinner sig i, vilket inte lever upp till den konstruerade idén om den maskulina mannen.¹¹⁰ För det skulle betyda att pojktjänaren kör runt med Saul som om det vore han som var den egentliga ledaren i följet.

⁷Men Saul sade till *sin* pojktjänare: ”Se, vad skulle vi ha med oss till mannen om vi skulle gå? Våra brödkärl är tomma och det finns ingen gåva till Gudsmannen. Vad har vi?” ⁸Men igen svarade pojktjänaren Saul och han svarade: ”Se, jag har funnit i min hand en fjärdedels silvershekel. Och jag ska ge den till Gudsmannen så att han ska uppenbara vår väg för oss.” [...] ¹⁰Och Saul sade till *sin* tjänare: ”Väl talat, låt oss gå.” Och de gick till staden, där som Gudsmannen var. (1 Sam 9:7–8; 10, mitt kursiverande)

¹⁰⁸ Youngblood, ”1, 2 Samuel,” 99.

¹⁰⁹ BDB, 609.

¹¹⁰ Mäcelaru, ”Saul in the Company,” 62–63.

Saul försöker lite klumpigt att invända mot sin tjänares initiativ, men alla invändningar som Saul försöker komma med tillbakavisas av tjänaren. Narratören påminner om att tjänaren faktiskt är underställd Saul genom att han skriver att Saul talade till ”sin pojktjänare.” Tjänaren underminerar Sauls ägandeskap av honom genom att vara den aktiva parten. Det aktiva ses som en del i den maskulina modala personligheten. Saul ”feminiseras” av sin tjänare genom att vara den passiva parten. Underminerad maskulinitet måste inte vara någonting negativt i alla lägen. Mose kropp är till exempel en skadad och öppen kropp som är passiv för Jahves agerande, vilket inte faller in i den maskulinitetsbild som Saul förväntas leva upp till. Men, genom att Mose är ”feminin” kan han bli en profet och talesperson över folket.¹¹¹ Sauls passivitet ses dock som ett svaghetstecken då han inte kan bli en ledare över sitt folk och hävda sitt genus över sitt folk.

Det framkommer i den här perikopen att Saul inte har talets gåva. Gåvan med talet, eller orden, är ett sätt för en karaktär att framhäva sin manlighet mot andra maskuliniteter.¹¹² Att kunna övertyga och övertala en annan vilja är att etablera makt över den personen, och således sin maskulinitet. Măcelaru argumenterar för att man kan se ett gradvist försvagande av Sauls mentala hälsa i hans större makronarrativ, vilket gradvist underminerar hans maskulinitet.¹¹³ Jag menar dock att hans inre är ganska splittrat redan i början av hans narrativ, då det inte är självklart att Saul är en bra kung för riket genom att studera hans kallelseberättelse. Saul lever inte upp till de karaktärsmissiga aspekterna till den maskulina hegemonin speciellt bra, även om han gör det på ett fysiskt sätt. På så sätt vill jag se och pröva att läsa denna berättelse som en varningsberättelse. Olika källor är sammanfogade i berättelsen om Saul, men jag vill argumentera för att berättelsen kan ha sammanfogats av den anledningen att underminera hans duglighet som kung redan från början och rättfärdiga David.

¹⁵Och Jahve hade uppenbarat Samuels öra dagen innan Sauls ankomst och berättat: ¹⁶”Runt den här tiden i morgon ska jag skicka en man från Benjamins land till dig och du ska smörja

¹¹¹ Graybill, *Are We Not*, 43.

¹¹² Măcelaru, ”Saul in the Company,” 62–63.

¹¹³ Măcelaru, ”Saul in the Company,” 58–59.

honom till hövding/ledare över mitt folk Israel och han ska rädda mitt folk från filistéernas hand, ty jag har sett mitt folk därför att deras gråt/klagan har kommit till mig.” (1 Sam 9:15–16)

Saul ska regera med Jahves välsignelse genom sin profet som ska smörja honom. Genom att Saul blir smörjd och utsedd till att bli en hövding över Israels folk blir Saul på ett sätt också mentalt annorlunda. Gud, אלהים, ger Saul ett nytt hjärta. Men Saul har vissa invändningar mot att det är han som är utvald. Det heter:

²¹Och Saul svarade och han sade: ”Är jag inte från Benjamin, från den minsta av Israels stammar, och min familj den obetydligaste av alla familjer i Benjamin? Så varför talar du dessa ord till mig?” (1 Sam 9:21)

Det är en berättigad fråga som måste förstås i ljuset av att Saul inte är en individ i någon modern mening, utan en modal personlighet. Det betyder att hans hus och hans klan ger honom hans personlighet och det är hans hus, klan och kontext som bestämmer vem han är. Hans förflutna är inte någonting positivt i narrativet och det är inte tänkt att läsaren ska uppfatta hans bakgrund som positiv heller. Saul har inte rätt att regera på grund av vem han är som är definierat av hans familj och kontext. Hans familj och kontext blir hans personlighet och hans inre. Det är ett sätt för narratören att visa för narratee att denne inte ska se till det yttre på en person utan det inre. Youngblood har dock en mer positiv syn på Sauls bakgrund som menar att Sauls ödmjuka framställning var i linje med ”the grand tradition of prophets and judges.”¹¹⁴ Det är också korrekt, men här används det emot Saul.

⁹Och det blev så att i hans [Sauls] vändande av sin rygg för att gå från Samuel vände Gud ett nytt hjärta till honom [Saul]. Och alla dessa tecken slog in under den dagen. (1 Sam 10:9)

Att få ett nytt hjärta i den Hebreiska Bibelns kontext betyder nödvändigtvis inte att man får en ny inställning på ett känslomässigt plan. Känslorna som sammankopplade till hjärtat, som är en vanlig modern förståelse, ekar inte lika sant i den Hebreiska Bibelns

¹¹⁴ Youngblood, ”1, 2 Samuel,” 102.

kontext. Det kan betyda att Saul blir ny i sitt inre. Substantivet לב, som betyder *hjärta*, kan indikera vilja, det inre hos en person, sinne, men också rent bokstavligt betyda organet hjärta.¹¹⁵ Han är förändrad av mötet med Samuel, vilket senare cementeras av att Saul hamnar i extas med profeterna i Giva där Guds ande föll över Saul. Saul måste få ett nytt hjärta eftersom hans inre inte stämmer överens med narrators idé om maskulinitet.

¹⁰Och de anlände dit till kullen och se: en grupp profeter som mötte honom och Jahves¹¹⁶

ande kom över honom och han profeterade bland dem. (1 Sam 10:10)

Även om berättelsen om Saul inte började på bästa sätt, vad gäller hans maskulinitet, kan man säga att framtiden kanske ser ljus ut för honom ändå. Han har blivit smörjd av Jahves profet och han har fått ett nytt sinne, eller hjärta, som komplimenterar hans fysiskt maskulina attribut. Hans gamla *jag* ska försvinna för nu är han inte längre Saul åsneinsamlaren. Nu är det han, kungen Saul, som ska skydda Jahves folk från filistéernas våld. Hans inre ska i teorin nu passa hans yttre attribut.

Sammanfattningsvis är inte Saul טוב, vacker/imponerande, för sin egen skull utan för att andra män ska vara i förundran av hans imponerande kroppsstorlek. טוב symboliserar makt över andra män och en rätt att ha makt över andra män. Sauls problem är inte hans fysik, utan det som ikläder hans fysik. Sauls problem är hans inre som inte lever upp till narrators och narrates idé om den maskulina mannen då han är en ganska tafatt person som inte kan utföra den makt som han borde ha genom sin fysik och genom sin ställning om Kish son, över sin tjänare. Narratorn försöker, Jahve försöker, att ge Saul ett nytt inre genom att ge honom ett nytt hjärta, men vi ska se att det inte kommer att spela någon roll för narrativet i stort. Han kan inte tala och föra sig på det muntliga slagfältet då han inte har makt över sin tjänare. Hur ska han kunna bli kung och befria folket från filistéernas hand om han inte kan vinna det muntliga slaget med sin unge

¹¹⁵ BDB, 524.

¹¹⁶ Enligt en läsning baserad på flera medeltida manuskript av den Hebreiska Bibeln ska man läsa Jahve eller fyrbokstavsnamnet (יהוה) här, vilket också stämmer överens med minst tio manuskript av Septuaginta, hundra av Peshitta och minst tio av Vulgata. Därför har jag gått på den läsningen trots att den masoretiska texten enligt BHS återger ”Guds ande.”

pojktjänare? Sauls relation med pojktjänaren faller inte in i den modala personligheten för män i texten. Pojktjänaren är högre än Saul i hegemonin då tjänarens maskulinitet hävdar sig mot honom där Saul står svarslös. Tjänaren talar om för Saul vad de bör göra och hur de bör agera, trots Sauls invändningar. Det finns inga kvinnor i narrativet, vilket är förväntat, och hans narrativ börjar med att etablera hans personlighet i förhållande till Kish och hans släkt.

2.1.2 Saul narratologiska inaktivitet

²⁰Och Samuel lät alla Israels stammar stiga fram och Benjamins stam valdes. ²¹Och han förde fram Benjamins stam familjevis och Matris familj valdes. Och Saul, Kish son, valdes men när man letade efter honom så kunde han inte hittas. ²²Och de frågade igen Jahve: ”Har mannen kommit hit?” Och Jahve svarade: ”Se, han har gömt sig bland militärgrejorna!” ²³Och de sprang och de tog hämtade honom från där och han stod mitt bland folket. Och han var längre än hela folket från axlarna och upp. ²⁴Och Samuel sade till hela folket: ”Ser ni honom som Jahve har valt att det inte finns någon som honom bland hela folket.” Och hela folket ropade och sade: ”Må kungen leva!” ²⁵Och Samuel sade till folket kungens levnadsregler och skrev ner det i boken och lade det framför Jahve. Och Samuel skickade iväg hela folket, varje man till sitt hus. ²⁶Och nu gick Saul till sitt hus Givata och några soldater gick med honom vars hjärtan hade blivit berörda av Gud. ²⁷Men några värdelösa söner sade: ”Hur ska denna rädda oss?” Och de föraktade honom ingen tog med sig presenter till honom. Men, han var tyst. (1 Sam 10:20–27)

När Saul väljs till kung av Israel sker det genom en lottning och textmaterialet är en sammansättning av olika källor.¹¹⁷ I det förra avsnittet utgöt Jahve sin ande över Saul, men det verkar inte ha gett någon effekt. När Saul ska visas upp framför folket så syns han inte till. Det är nu som folket, det vill säga männen, ska se och erkänna Saul. Det kan ses som ett riggat lotteri, där folket nu ska få se att Saul är gudomligt utsedd till

¹¹⁷ Antony F. Cambell, ”1–2 Samuel,” i *The New Jerome Biblical Commentary: Student Edition* (red. Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmeyer och Roland E. Murphy; London: Geoffrey Chapman, 1993), 149.

kung, men Saul är ju inte där för att ta sitt ansvar som blivande monark. När det står klart att Saul är gudomligt utsedd så har han gått och gömt sig. Han har gömt sig bland ”militärgrejorna”, på hebreiska כלי vilket översätts som *artiklar, kärl* eller *redskap* som har att göra med det militära.¹¹⁸ I Bibel 2000 översatt som *lägret*.¹¹⁹ NRSV översätter det som *baggage*.¹²⁰

Att Saul går och gömmer sig när han har sin chans att visa sig för folket framför Jahve, med Jahves välsignelse och det gamla systemets välsignelse genom Samuel, faller kort inom ramen för den maskulina hegemoniska rangordningen. Eilberg-Schwartz konstaterar att det aktiva visandet av sin falliska närvaro är någonting manligt där Saul blir beskådad och beundrad för sin fysik.¹²¹ Hans fysik som är kopplat till begreppet טוב som Saul fysiskt har mer av än de andra av Israels söner. Vi kan däremot se att Saul inte gör det. Han springer och gömmer sig från folket och sitt ansvar, och därmed måste han bli uppletad och beskådad i en utsatt situation. Att bli passivt beskådad är att få sin manlighet skadad, liksom Noa blir passivt beskådad av sin son Ham som ser sin fader blottad och berusad i sitt tält.¹²² Således vill jag argumentera för att passivitet inte ingår i den tänkta idén om maskulinitet. Passivitet är också någonting som hittills präglat Saul.

Sauls gärningar faller inom ramen för hans tidigare kallelse där han har en tafatthet som också problematiserar hans maskulinitetsbild. I det tidigare narrativet vill Saul fly sitt uppdrag som han fått av sin fader att ha ansvaret över faderns åsnor. Här vill han också fly sitt uppdrag, som han fått från Jahve genom Samuel. Detta är således ett mönster som återkommer i berättelsen om Saul. Den som Saul borde vara, som Kish son, är han inte, vilket vi kan se i hans relation till sin tjänare. Den som Saul borde vara som Israels kung, kallad av Jahve, är han inte heller. Dock ska vi vara på det klara att texten åter vill hamra in Sauls fysiska maskulinitet med orden: ”Och han var längre än

¹¹⁸ BDB, 478–479.

¹¹⁹ 1 Sam 10:22, Bibel 2000.

¹²⁰ 1 Sam 10:22, NRSV.

¹²¹ Eilberg-Schwarz, *God's Phallus*, 87.

¹²² Gen 9:20–27.

hela folket från axlarna och upp.” Ett återknyttande till början av Saulscykelns berättelse där Sauls fysiska attribut åter igen blir centralt.¹²³

Saul blir tillslut sedd och erkänd av många i folket som ropar ut: ”Må kungen leva.” Samtidigt blir Saul föraktad offentligt av några ”värdelösa män.” Saul står tyst och skriker inte till verket för att hävda sin maskulinitet mot dessa ”värdelösa män,” helt emot hur han borde agera.¹²⁴ Han blir talad om hurudan han är och har inte makten att styra narrativet om sig själv då han står där tyst (v.27), kanske något ironiskt eftersom den slutliga formen av texterna om Saul inte var positiva. Han förlorade inte bara narrativet om sig själv i texten, men också narrativet i hur han blir beskriven i de färdiga texterna som ligger till grund för Bibeln i dag.

Sammanfattningsvis är Sauls maskulinitet även här problematiserad. När han ska komma fram framför folket så har han gått och gömt sig. Saul verkar inte vilja ta sitt ansvar och bli erkänd av folket som deras nya ledare. Det är viktigt för folket att kollektivt se Saul som en ledare, eftersom Sauls ledarpersonlighet projiceras på honom av folket. Genom att folket ser och erkänner Saul är det också gudabestämt att han ska axla rollen som kung av Israel. Jahve blir de kulturella normer som accepterar Sauls nya roll. Han ses för sin manliga fysik och folket ropar ut ”länge leve kungen.” Däremot är inte hela folket övertygat då några ”värdelösa män” inte erkänner Saul. De föraktar honom öppet utan några repressalier och resultatet blir att deras projektion blir en del av Sauls personlighet. Saul blir således splittrad och inte hel.

2.2 Davids nya hegemoniska fysik

⁶Och när de hade kommit fram såg han [Samuel] Eliav och han sade: Säkerligen, han är den som ska smörjas framför Jahve. ⁷Men Jahve sade till Samuel: ”Se inte till hans utseende eller till hans resliga storlek ty jag har förvägrat honom ty [Jahve] ser inte som människan ty människan ser med ögonen men Jahve ser till hjärtat.” ⁸Och Jishaj kallade till Avinadav och han passerades framför Samuel. Men han sade: ”Inte heller denna har Jahve valt.” ⁹Och Jishaj passerade Shamach. Men han [Samuel] sade: ”Inte heller denna har Jahve valt.”

¹²³ 1 Sam 9:2.

¹²⁴ Clines, ”David the Man,” 219–220.

¹⁰Och Jishaj passerade sju av sina söner framför Samuel, men Samuel sade till Jishaj: "Jahve har inte valt någon av dessa." ¹¹Och Samuel sade till Jishaj: "Är dessa alla unga män?" Och han svarade: "Den yngsta är fortfarande kvar, men se han vallar får." Och Samuel Sade till Jishaj: "Skicka efter och hämta honom ty vi ska inte sitta ner för än han hämtas hit." ¹²Så han skickade efter och hämtade honom och han var rödaktig med vackra ögon och skön att beskåda. Och Jahve sade: "Stig upp och smörj honom ty det är han." ¹³Och Samuel tog oljehornet och smörjde honom i mitt bland hans bröder och Jahves ande rusade över David från den dagen och framåt och Samuel steg upp och gick till Rama. ¹⁴Men Jahves ande lämnade Saul och en ond ande från Jahve plågade honom. (1 Sam 16:6–4)

Jahve har förkastat Saul och måste hitta en ny kung. Nu är det inte det resliga yttre som är viktigt för vem som är kung. Dekonstruktionen av det synsättet kommer fram i texten där sju av Jishajs söner får komma framför Samuel. Samuel tror att den första sonen är den som han ska smörja då han beskrivs på liknande sätt som Saul, nämligen som lång och ståtlig. Men Samuel, som representerar det gamla styresskicket, representerar också det gamla "accepterade svaret på frågan om patriarkatets legitimitet."¹²⁵ Man ska inte se till det yttre, eller till åldern på den som är passande. Det sättet att se på det dekonstrueras i sju steg där varje broder av de sju äldsta bröderna får kliva fram framför Samuel, en och en, för att förkastas av Jahve. Istället är det den yngsta, som vallar fåren, som blir vald att regera. Det är också möjligt att översätta יצקן *den yngsta* som *den minsta*.¹²⁶ Då betyder det att David inte är stor till växten, tillskillnad från hans bröder men också tillskillnad från Saul själv.¹²⁷ David är vacker och "skön att beskåda." Clines argumenterar för att skönhet är någonting som indikerar manlighet. Det maskulint hegemoniska idealet i den här kulturen var att vara vacker.¹²⁸ Ovan diskuterades att Sauls fysik var bättre än alla män i Israel. Texten argumenterar för ett hegemoniskt ideal

¹²⁵ Connell, *Maskuliniteter*, 115.

¹²⁶ BDB, 881–882.

¹²⁷ Youngblood, "1, 2 Samuel," 167.

¹²⁸ Clines, "David The Man," 221–222.

över ett annat. Nu är det inte det stora och ståtliga idealet som är önskvärt, men det vackra och sköna med ett starkt inre. Jahve kan likställas med samhället och dess normer i stort vilket är orsaken till han nu ändrar hur en lämplig ledare kan se ut.

Liksom Sauls kallelseberättelse inte inkluderade kvinnor finns inte heller några i berättelsen om när Davids smörjs till kung. Det är väntat eftersom det förväntade maskulina inte skulle befatta sig med det motsatta könet mer än nödvändigt.¹²⁹ De som ser kröningen är bara män och återspeglar den gamla hegemonin. Inga kvinnor ser honom när han smörjs, inga kvinnor behöver se och erkänna honom på grund av textens genusstrukturer. På så sätt cementeras Davids ställning i den nya hegemonin. De som har en stark kvinnlig eller moderlig grund i sin barndom är ofta de som kommer att ifrågasätta hegemonin senare i livet.¹³⁰ David har ingen *preoidipal* identifikation med sin moder. På så sätt kan vi se att även om det fysiska inte lever upp till vissa föreställningar av maskulinitet är sinnet, eller hjärtat, det sättet som maskulinitet nu mäts. Eilberg-Schwarz menar att det kultiska formas av pojkarnas sökande efter den faderliga affektionen.¹³¹ Således kan man konstatera att David, även om hans fysik inte är uppenbart manlig, så är hans bakgrund manlig vilket formar hans karaktär, vilket blir uppenbart i och med att han blir smord framför den gamla representationen av den maskulina hegemonin där David blir sedd som om han stod på en scen. Connell beskriver hur hegemoni etableras i och med att man blir beskådad som man och får sin maskulinitet erkänd.¹³² Här cementeras Davids plats i hegemonin över sina bröder genom de kvaliteter som han bär inom sig, eller sitt hjärta.

Texten bygger upp David som en överraskning, den yngste och den minste som ska bli kung med ett hjärta som behagar Jahve. Det yttre är inte uppenbart det som gör en konung. Liksom var fallet för Saul får David Jahves ande över sig (v.13). Dock står det inte att David får ett nytt hjärta, som var fallet för Saul. David är duglig som kung redan från början. Men, Jahves ande är med David för alltid.¹³³ När Samuel bryter upp

¹²⁹ Clines, "David The Man," 225–226.

¹³⁰ Connell, *Maskuliniteter*, 148.

¹³¹ Eilberg-Schwarz, *God's Phallus*, 30–56.

¹³² Connell, *Maskuliniteter*, 148.

¹³³ Youngblood, "1, 2 Samuel," 168–169.

för att gå lämnar Jahves ande Saul (v.14). Samuel och Jahve har övergivit honom och Sauls kollaps är således ett faktum.

David har egentligen inte rätt till tronen, eftersom det är Saul som är kung. Därför är behovet av en kallelseberättelse viktigt för att rättfärdiga Davids konkurrens mot Saul. Att David får bli kung, genom att bli utsedd av Jahve är ett bevis på att samhället och läsaren nu kan acceptera David. Gruppen och gudomen, Jahve, växer samman på ett sätt vilket ger Jahve en sociologisk funktion.¹³⁴ Därför kan "svaret på det för tillfället accepterade svaret på frågan om patriarkatets legitimitet" ändras för läsaren, men ändå acceptera det.¹³⁵ Jahve har beslutat att det ska vara så och att en ny maskulinitet ska gälla, en som präglas av hjärtat och inte till det yttre. Det finns en motsägelse i makronarrativet. Saul börjar som en ganska splittrad person som sedan blir kallad för att bli kung. David blir kallad trots att han inte har rätt till tronen och att den modala maskuliniteten är det som Saul är. Trots det framställs David som en rätt kung, men det gör inte Saul. Vad är skillnaden mellan dessa två? Ett av svaren är: hjärtat. Jahve säger till Samuel att inte se till det yttre, för det gör människor och Jahve ser till hjärtat. Saul får ett nytt hjärta av Jahve, men det får inte David. Samuel ser det yttre och det imponerande, medan Jahve får försöka att forma Saul så att han ska passa till att vara kung. Skillnaden mellan dessa två är att David redan hade ett rätt hjärta, men Saul var tvungen att få ett nytt.

Skillnaden mellan David och Saul är vad deras styrkor är för någonting. David är liten till det yttre, men hans hjärta är bra. Saul är stark till det yttre, men hans hjärta lever inte upp till den tidens förväntade maskulinitet. David verkar komma från ett bättre hus än Saul. Saul ifrågasatte att han var vald på grund av sitt hus och sin familj. Berättelsen fortsätter att visa på hur Saul inte passar som kung. Enligt det dyadiska synsättet blir Sauls inre likställt med huset och klanen. Att komma från en vekt klan, eller ett vekt hus gör det inre vekt och svagt.¹³⁶

¹³⁴ Med "sociologisk" menar jag att Jahve blir likställd med en grupp, ett samhälle och de normer som finns där.

¹³⁵ Connell, *Maskuliniteter*, 115.

¹³⁶ Malina och Neyrey, "First-Century Personality," 74–75.

Sammanfattningsvis dekonstrueras den gamla maskulina hegemonin och formas om i den här texten. En man ska fortfarande vara טוב men ordets innebörd förändras i och med berättelsen om David. Att vara טוב är inte längre kopplat till mannens ståtliga yttre utan är kopplat till mannens inre men också mannens skönhet. David är liten, eller ung, tillskillnad från Saul som är stor. Davids inre och hans hjärta är rätt redan från början vilket han är i egenskap av sin släkt och sina bröder. De ser honom när han smörjs och blir de som erkänner honom. Deras blick projicerar deras hegemoniska maskulinitet på Davids inre, tvärt emot för Saul som blir sedd och erkänd av mindre och vekare män. De svagare männen projicerar sin maskulinitet på Sauls inre och gör hans inre vekt och svagt.

2.3.1 Mose icke-hegemoniska fysik

²²Och Faraos beordrade sitt folk: ”Ni ska kasta alla nyfödda pojkar till hebréerna i Nilen men alla döttrar ska ni låta leva.” ¹Det var en man från Levis hus och han tog en Levis dotter. ²Och kvinnan blev gravid och bar en son och hon såg att han var livsduglig och hon gömde honom i tre månader. ³Men när hon inte kunde gömma honom längre så tog hon en strårkorg till honom och hon lackade den med tjära och beck och hon lade barnet i den och hon lade den i mynningen av Nilens strand. ⁴Men hans syster stod en bit bort för att få reda på vad som skulle hända honom. ⁵Men Faraos dotter steg ner för att bada i Nilen och hennes tjänarinnor gick vid Nilens sida och hon såg korgen mitt i vassen och hon skickade sin tjänarinna att hämta den. ⁶Och hon öppnade och såg pojken och se: pojken grät! Och hon fylldes av medlidande för honom och hon sade: ”Detta är ett av de hebreiska barnen.” ⁷Och hans syster frågade Faraos dotter: ”Ska jag kalla på en amma från hebréerna till dig, så att hon kan amma pojken?” ⁸Och Faraos dotter sade till henne: ”Gå!” Så den unga kvinnan gick och kallade på pojkens mor. ⁹Och Faraos dotter sade till henne: ”Tag denna pojke och amma honom åt mig så ska jag belöna dig.” Och kvinnan tog pojken och ammade honom. ¹⁰Och pojken blev stor och han blev fördd till Faraos dotter och han blev hennes son. Och hon kallade honom Mose och hon sade: ”ty jag har dragit upp honom från vattnet.” (Exod 1:22–2:10)

Berättelsen om Mose börjar på ett liknande sätt som berättelsen om Saul och David, men implikationerna och tolkningen blir annorlunda. Sauls berättelse börjar med ett konstaterande att han var טוב vilket tolkas som ståtlig och/eller vacker i hans narrativ. Davids berättelse börjar med samma konstaterande att han var טוב att beskåda som översattes som skön. Samma ord טוב (v.2) finns också i berättelsen om Mose vilket också är en kommentar på hans kropp, men jag har valt att tolka det ordet på ett annorlunda sätt. Jag har valt att tolka טוב som *livsduglig*. Som vi har sett så måste inte טוב betyda vacker eller skön, Bibel 2000 översätter till exempel ordet טוב som *fin*, vilket fortfarande är en positiv läsning.¹³⁷ Graybill noterar att kvaliteten på ett nyfött barn ofta är okommenterad, om inte kvaliteten kommer bli viktig för berättelsens narrativ. Detaljerna om Mose födelse verkar inte vara viktiga för Mose namn eller världen omkring honom.¹³⁸ Graybill menar att det är mer logiskt att kommentaren på hans fysiska utseende har en effekt på narrativet.¹³⁹ Det är möjligt att tolka טוב som Mose etiska godhet som reflekterar det inre hos Mose, det är dock inte troligt i det här narrativet.¹⁴⁰ Ett spädbarn har inte fått en personlighet formad, speciellt eftersom andra krävs för att en personlighet ska kunna formas. Mose får sin personlighet formad senare av Faraos dotter och inte av Modern när Mose får ett namn av Faraos dotter (v.10). טוב ger oss information om Mose kropp.¹⁴¹ Därför är det troligare att טוב refererar till Mose utseende, såsom Bibel 2000 valt att tolka טוב. NRSV tolkar טוב som *fine*, vilket inte meddelar om det refererar till det fysiska eller det etiska.¹⁴² Graybill argumenterar att טוב kan betyda *viable*. Det betyder att det var någonting i barnets fysik som initialt skapade tvivel hos modern vilket eventuellt grundar sig i att barnet har en fysisk avvikelse. Senare i narrativet framkommer det att Mose har svårigheter att tala. Graybill

¹³⁷ Exod 2:2, Bibel 2000.

¹³⁸ Graybill, *Are We Not*, 27.

¹³⁹ Graybill, *Are We Not*, 27.

¹⁴⁰ Walter C. Kaiser jr., "Exodus," i *Expositors Bible Commentary: Genesis–Leviticus* (red. Tremper Longman III och David E. Garland; Grand Rapids: Zondervan, 2008), 356.

¹⁴¹ Graybill, *Are We Not*, 27.

¹⁴² Exod 2:2, NRSV.

tolkar det som att Mose har en fysisk missbildning som orsakar det. Då kopplas det fysiska ihop med en viktig del i narrativet: Mose svårighet att uttrycka sig.¹⁴³

טוב betyder då att det fanns en osäkerhet kring Mose överlevnad. טוב har en ny innebörd som inte har med ett vackert utseende att göra (David) eller ett ståtligt utseende (Saul). טוב kommer att spela en roll senare i Mose berättelse som anknyter till Mose kropp. Då blir konsekvenserna av läsningen att Mose paradoxalt nog inte kan hävda sin manlighet i de hebreiska texternas maskulina hegemoni där det fysiska attraktiva utseendet placerade en person högt i maskulinitetshierarkin. Ett annat argument mot att טוב har en positiv betydelse är Mose senare oförmåga att hävda sin maskulinitet över andra män.

Ytterligare en aspekt som ytterligare problematiserar Mose ställning i det hebreiska samhällets förväntningar på maskulinitet är det faktum att det endast är kvinnor runt honom som uppfostrar honom och som definierar honom på olika sätt. Mose blir definierad genom att han karaktäriseras som טוב av sin moder, vilket är en kommentar på hans fysiska attribut av en kvinnlig karaktär. Den dyadiska människan blir en person i förhållande till de personer som är med och formar en där personens identitet blir den av gruppens.¹⁴⁴ Det finns ingen information om Mose fader annat än att han är av Levi stam. Istället är det Mose moder och Faraos dotter som gör honom till en person, där Mose syster är den som driver narrativet vidare och hämtar modern att bli amma för Mose. Mose identitet och kropp blir således kvinnlig och queer, enligt Graybill.¹⁴⁵

I slutet av berättelsen får Mose också ett namn av Faraos dotter (v.10). Att ge någon ett namn är kännetecknande för att en karaktär är högre rang över en annan karaktär. Jakob får en ny identitet när han möter ängeln/Gud vid Jabboks vad i Genesis 32:22–32 genom att han får ett nytt namn. Där står det att Jakob vill veta vem det är han har brottats med, men han får inte veta det eftersom ägandet av namnet ger makt över

¹⁴³ Graybill, *Are We Not*, 27.

¹⁴⁴ Malina och Neyrey, "First-Century Personality," 72–73.

¹⁴⁵ Graybill, *Are We Not*, 24.

en annan person.¹⁴⁶ Sedan blir han välsignad och får ett nytt namn och en ny identitet: Israel. Mose får sitt namn och således en aspekt av sin personlighet av Faraos dotter. Mose är sedd av kvinnliga karaktärer som ser honom för vad han är, ett försvarslöst och kanske missbildat barn, tillskillnad från David som blir erkänd av sina bröder när han smörjs till kung och vars utseende är skönt att beskåda där den gamla hegemonin dekonstrueras. Saul blir också definierad av män som beskådar honom för hans maskulinitet, vilka är under honom i hegemonin och Saul får sin personlighet av Jahves ande. Sauls berättelse säger att han är längre än alla israels söner. Mose yttre, hans utseende, och Mose inre, hans namn och kanske till och med hans hjärta, definieras av kvinnor. Mose ska egentligen definieras av sina förfäder och männen i Levi stam, eftersom han är en man, men Mose förfäder och hans fader är anonyma. När Esau föds står det enligt den Masoretiska texten: ”Och den första kom ut som var röd och hårig över hela sig som en mantel. Och *de* (tredje person maskulinum plural) kallade hans namn Esau.” (Genesis 25:25, min översättning och kursivering). Esau är så manlig att fler män ger honom hans namn.

Mose maskulinitet är underminerad redan från början, när han blir definierad av fler kvinnor. Saul och David har också varit spädbarn, men deras narrativ börjar inte när de är spädbarn. Deras berättelser börjar med att de redan är vuxna, eller unga vuxna. Det är viktigt för narrativet när man först stöter på en karaktär, speciellt en karaktär som är i ett narrativ som konstruerats av en person vars idévärld förutsätter en modal personlighet. Saul och David börjar i en maskulin värld medan Mose börjar sitt liv i en kvinnlig värld, där det maskulina är långt borta och frånvarande.

I narrativet om Mose skapas en queer människa och det är av den anledningen som Mose väljs till profet. Enligt Eilberg-Schwarz är den underminerade maskuliniteten ett måste i kulten av den maskulina guden Jahve för att upprätthålla ett heteronormativt förhållande mellan folket och Jahve.¹⁴⁷ På så sätt är det logiskt att texten underminerar Mose manlighet, men samtidigt gör honom till profeten som alla andra profeter ska

¹⁴⁶ Richard J. Clifford, S.J. och Roland E. Murphy O.Carm., ”Genesis,” i *The New Jerome Biblical Commentary: Student Edition* (red. Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmeyer och Roland E. Murphy; London: Geoffrey Chapman, 1993), 34.

¹⁴⁷ Eilberg-Schwarz, *God's Phallus*, 97.

jämföras med. Är Mose alltför manlig så uppstår ett problem i det heteronormativa förhållandet mellan Jahve och hans profet. Kvinnor kan inte vara nära i männens relation till gudomen därför att det skulle påminna dem om deras manlighet.¹⁴⁸ Martti Nissinen menar att perspektivet manlig profet och en manlig gud är ett västsemitiskt fenomen. Andra mönster förekom i andra kulturer. I Grekland var normen manlig gud, kvinnlig profet och den assyriska normen var kvinnlig gud, en icke-manlig profet.¹⁴⁹ Skillnaderna från andra västsemitiska kulturer och profeten i den Hebreiska Bibeln är att Jahve inte har någon kvinna vid sin sida sedan folket har fått den rollen.¹⁵⁰

Sammanfattningsvis bryter Mose manlighet redan i sin tidigaste berättelse mot den hegemoniska maskuliniteten. I den här kulturen och idévärlden blir man definierad av de som ser en. Mose blir sedd och definierad av kvinnor. Då får han sin personlighet av kvinnorna i berättelsen. Han är fysiskt hebré då hans kropp blir definierad av hans moder, medan det inre blir bestämt av Faraos dotter som namnger Mose. Det inre är egyptiskt och kvinnligt. Hans yttre är missbildat och underminerat.

2.3.2 Mose icke-hegemoniska personlighet

¹Och Mose var och vallade sin svärfar Jetros får som var Midjans präst. Och han drev fårflocken efter öknen och han kom till Moria berg. ²Och han såg Jahves ängel till sig i en eldsflamma mitt i busken. Och han såg och se busken brann i elden men busken slukades inte. ³Och Mose sade: ”Jag ska vända mig nu och se denna stora syn varför busken inte brinner upp.” (Exod 3:1–3)

Mose har gått från att vara prins av Egypten till att bli fårvallare i Midjan till sin svärfar Jetro. David och Saul börjar i samma mönster där David vallar sin faders får medan Saul letar efter sin faders bortsprungna åsnor. Ledaren som herde var en vanlig bild av

¹⁴⁸ Eilberg-Schwarz, *God's Phallus*, 141–142.

¹⁴⁹ Martti Nissinen, ”Gender and Prophetic Agency in the Ancient Near East and in Greece,” i *Prophets Male and Female: Gender and Prophecy in the Hebrew Bible, the Eastern Mediterranean, and the Ancient Near East* (red. Jonathan Stökl och Corrine L. Carvhalo; Atlanta: Society of Biblical Literature, 2013), 58.

¹⁵⁰ Eilberg-Schwarz, *God's Phallus*, 105–108.

kungen i Främre Orienten.¹⁵¹ Israels första kungar var vanliga bondpojkar som arbetade med att valla sina fäders boskap, men sedan kallades de att valla folket. Mose har blivit en fårvallare från att ha varit del av det egyptiska samhällets överklass. Mose vallar inte sina egna får, utan sin svärfar Jetros, men han ska snart bli kallad att valla Israels barn ut från den egyptiska fångenskapen. Trots sin kvinnliga början verkar det som han växt till sig att bli en man lik David och Saul som även de är boskapsvallare, där han också är underställd en annan mans hus; nämligen Jetros hus.

⁴Och Jahve såg att han vände sig om för att se. Och Gud kallade till honom från busken och han sade: ”Mose, Mose!” Och han sade: ”Här är jag!” ⁵Och han sade: ”Kom inte närmare hit. Ta av dig dina sandaler från dina fötter ty platsen som du står på är helig mark.” ⁶Och han sade: ”Jag är dina fäders Gud, Abrahams Gud, Isaks Gud och Jakobs Gud.” Och Mose gömde sitt ansikte ty han blev rädd för att se Gud. (Exod 3:4–6)

Eilberg-Schwarz menar att Jahve är en undangömd Gud och därför kan Mose inte se Jahve. Det är en tanke som grundar sig i judendomens möte med hellenismen där idén om den oförkroppsliga guden sågs som en stor filosofisk upptäckt. Filon från Alexandria argumenterade för den okroppsliga guden.¹⁵² Tvärtom fanns en idé att Jahve hade en kropp i den Hebreiska Bibeln, men hans kropp var undangömd. Det finns spår av det i exempelvis Genesis 3 där man kan se att Jahve vandrar men också i språket om Jahve; där olika kroppsdelar uppfyller Jahves handlande funktion i världen. Det heter exempelvis att Jahve sträcker ut sina händer. Det har ofta lästs på ett allegoriskt sätt, men det har kanske en mer fysisk dimension?

Att se Gud är inte bara relaterat till döden, utan även ett utmanande av Jahves manlighet eftersom Mose är en man. Att utmana Jahves manlighet och det heteronormativa förhållandet mellan mannen och Jahve är att utmana Jahves heder. Att utmana en patriarks heder är förknippat med livsfara, för att då måste patriarken försvara sin heder. Och att försvara sin heder betyder att döda, eller skada, den som skadat och

¹⁵¹ William C. Propp, *Exodus 1–18: A New Translation with Introduction and Commentary* (New York: Doubleday, 1999), 221.

¹⁵² Eilberg-Schwarz, *God's Phallus*, 73–74.

underminerat den. Således är bildförbudet och förbudet att beskåda Jahves falliska fysiska realitet förknippat med feminiseringen av det manliga deltagandet i kulten och förhållandet mellan man och Jahve och med sexuell synd.¹⁵³ Mose måste gömma sitt ansikte för att visa att hans maskulinitet är underställd Jahves maskulinitet och för att låta Jahve fortsätta att vara gömd. Jahve beskrivs som en auktoritativ fader som äger sitt hushåll i vilket söner och kvinnorna inte får ifrågasätta den maskulina fadersfiguren Jahve.¹⁵⁴ Mose får inte skåda och skada hans härlighet כבוד såsom Ham skadade när han beskådade Noa.

¹⁰Och Mose sade till Jahve: ”Ursäkta mig min herre, jag är inte en ordens man. Vidare från gårdagen, från förrgår också från den tiden har du talat till din tjänare. Ty jag har en tung mun och en tung tunga.” (Exod 4:10)

Jahve har valt ut och kallar Mose till att bli hans profet, men Mose vill inte veta av det. Läser vi detta i ljuset av andra kallelseberättelser framstår denna perikop som annorlunda från bland annat Jesajas kallelseberättelse. I Jesaja 6 frågar Jahve vem han ska ”sända” och profeten svarar הניי som är samma begrepp som framkommer i Exodus 3:4 där Mose säger הניי som jag översatte som ”här är jag.” Dock är Jesajas הניי, eller ”här är jag,” ett svar på Jahves fråga vem han ska sända, tillskillnad från Mose som blir direkt tilltalad av Jahve. Men, Mose försöker slingra sig ur sitt kall på olika sätt genom att komma med invändningar som Jahve avfärdar. Ett av de sätt som han avfärdar Jahve på är just att han har en ”tung tunga” (v.10). En tung tunga kan betyda att Mose är dålig på att formulera sig, enligt Graybill. Men, det kan också syfta till en fysisk deformitet, vilket var ett av förslagen ovan i relation till begreppet טוב. Det som är annorlunda med Mose är en sorts missbildning snarare än att han är vacker eller fin. Då får Mose fysiska attribut en betydelse för berättelsens makronarrativ, tillskillnad från att טוב lämnas okommenterat i övrigt. Senare i Exodus 6:12 och 6:30 framkommer det att han har oomskurna läppar. Det står:

¹⁵³ Eilberg-Schwarz, *God's Phallus*, 119.

¹⁵⁴ O'Brien, *Challenging Prophetic Metaphor*, 63.

¹²Och Mose talade framför Jahve: ”Se, Israels barn förstår mig inte så hur ska Farao förstå mig eftersom jag har oomskurna läppar?” [...] ³⁰Och Mose sade framför Jahve: ”Se, jag har oomskurna läppar så hur ska Farao kunna förstå mig?” (Exod 6:12; 6:30)

Roten שמע betyder att *höra* eller att *lyssna*, men med det redan existerande narrativet i åtanke har jag valt att översätta שמע som att förstå.¹⁵⁵ Mose kan inte fysiskt få ut sitt budskap så Israels barn och Farao förstår honom inte. Därför blir hans invändningar mot Jahve i Genesis 3–4 genast logiska. Det är just på grund av hans fysik som han bland annat väljs till att vara profet. Mose egna ord har ingen makt över någon, men Jahves ord har det genom Mose maskuline bror Aron som är duktig med orden. Mose ord är inte tagna ur luften, utan har en reell funktion i berättelsen som har att göra med Mose missbildning.¹⁵⁶

Därför föreslår Jahve en lösning på Mose problem i Exodus 4:14:

¹⁴Men Jahve blev arg på Mose och han sade: ”Finns inte din bror Aron, leviten? Jag vet att han är värtalig. Och vidare se han ska komma att möta dig och när han ser dig ska han fröjdas i sitt hjärta.” (Exod 4:14)

Aron ska vara Mose mun och Aron ska vara som Mose profet. Det betyder att Jahve-profetrelationen nu förkroppsligas i det fysiska mellan Mose och Aron, där Mose får hjälp av sin bror Aron. Här kan man dra ytterligare en parallell mellan Jesaja och Mose i hur de skiljer sig åt i deras kallelseberättelser. Jesaja uttrycker sig oroande över sina ”orena läppar.” Det löser seraferna i templet genom att vidröra Jesajas läppar med templets glödande kol, vilket gör läpparna rena.¹⁵⁷ Mose får inte några nya läppar, Jahves lösning på problemet är Aron.¹⁵⁸ Däremot är Arons förkroppsligande av munnens funktion maskulint sedan han får förkroppsliga det organ som maskulinitet förknippas med, samtidigt som Aron inte utmanar Jahves maskulinitet eftersom Mose är den som blir uppfylld av Jahve och som blir kärlet för Jahves ledarskap.

¹⁵⁵ BDB, 1033.

¹⁵⁶ Graybill, *Are We Not*, 28–29.

¹⁵⁷ Jes 6:5–7.

¹⁵⁸ Graybill, *Are We Not*, 29.

Mose kropp är instabil vilket är det sätt som den Hebreiska Bibelns idévärld tolkar den kvinnliga kroppen.¹⁵⁹ Den kvinnliga kroppen är ”läckande,” i motsats till den maskulina kroppen enligt *renhetslagarna*.¹⁶⁰ Problemet med Mose maskulinitet är att han framställs som icke-hel och därför mindre än vad en maskulin kropp bör vara. Mose kropp kan därför tolkas som kvinnlig. Den är oren och blir underminerad eftersom den definieras av kvinnor som hans moder och Faraos dotter.¹⁶¹ Mose kan inte föra sin egen talan på ett fysiskt sätt och detta är kopplat till hans kropps otillräcklighet. Detta underminerar honom på två nivåer: han kan inte föra ut sitt budskap och hans kropp är inte en maskulin kropp.

Jahves maskulinitet gör så att Mose döljer sitt ansikte. På många platser i den Hebreiska Bibeln är synen av Jahve likställt med döden.¹⁶² När Jahve visar sin falliska verklighet ska man slå ner blicken eftersom att skåda den är att skada Jahves heder. Det kultiska förhållandet mellan Jahve och människan förutsätts vara heteronormativt. Detta gör att Mose manlighet måste nedvärderas för att förhållandet ska kunna vara heteronormativt på ett kultiskt plan. Mose får inte påminna Jahve eller läsaren om att Mose är maskulin.

I Numeri 20 lider folket brist på vatten i Kadesh och klagar på Mose. Han blir befalld av Jahve att tala till klippan så att den ger ifrån sig vatten, i folkets åsyn. Men Mose talar inte till klippan, han slog med sin stav på den. Det var inte den befallning som Jahve hade gett Mose. Då blir Mose plötsligt aktiv och fattar sina egna beslut och agerar inte enligt Jahves falliska vilja, utan sin egen. Det gör så att Mose straffas för det och han får inte komma in till landet.¹⁶³ Det går inte att undgå det falliska språket med en stav som slår mot en klippa som gör så att det strömmar vatten från den. Mose gjorde Jahve passiv i det här fallet.

¹⁵⁹ Haddox, ”Masculinity Studies,” 186.

¹⁶⁰ Exod 4:6; Lev 15:1–33; Graybill, *Are We Not*, 25.

¹⁶¹ Graybill, *Are We Not*, 23.

¹⁶² Se exempelvis Gen 32:22–32.

¹⁶³ Num 20:1–12.

¹⁹Och Jahve sade till Mose: ”När du går i Midjan vänd om åt Egypten ty alla män som ville döda dig är döda. ²⁰Och Mose tog sin fru och sina söner och han satte dem på en åsna och de vandrade till Egyptens land. Och Mose tog Guds stav i sin hand. ²¹Och Jahve sade till Mose: ”När du går till Egypten se alla mirakler som jag har lagt i din hand och som du gör framför Faraos. Och jag ska stärka hans hjärta så att han inte ska skicka iväg folket. ²²Och du ska säga till Faraos: ’Så säger Jahve, Israel är min förstfödde son: ²³Och jag säger till dig, låt min son gå så att han ska tjäna mig men om du vägrar att släppa honom: Se, jag ska döda din förstfödde son.’ ” ²⁴Och hände sig att på vägen till lägret att Jahve mötte honom för att döda honom. ²⁵Så Sippora tog en vass sten och skar av sin sons förhud och vidrörde det på hans genitalier. Och hon sade: ”Ty du är en blodsbrudgum till mig.” ²⁶Och han släppte honom. Då sade hon: ”Du är en blodsbrudgum genom omskärelsen.” (Exod 4:19–26)

Jahve får sin vilja igenom och Mose ska nu återvända till sitt gamla hemland och med sig har han sina söner och sin fru Sippora. Alla hans gamla fiender är döda och Mose får veta vad han ska säga till Faraos genom sin bror Aron. Paradoxalt nog blir följet attackerat av Jahve själv som fungerar som en agent. Hotet som Mose skulle framföra till Faraos ser nu ut att bli verklighet för honom själv. Grammatiskt sett är texten inte uppenbar.¹⁶⁴ Vem ska Jahve döda? Vems genitalier vidrör Sippora med sin sons förhud? Det framkommer inte genom texten eftersom suffixet består av ett vav och således betyder ”han.” Graybill argumenterar för att ”han” refererar till Mose, men jag menar att det inte måste vara så. I texten innan ökenattacken får Mose budskapet att Jahve ska döda Faraos förstfödde son om han inte låter Jahves förstfödda Israel gå. Senare i Exodus beordrar Jahve folket att allt förstfött tillhör honom: ”² ’Helga till mig allt förstfött som öppnar alla livmödrar hos Israels barn bland män och boskap. Han är min.’ ”¹⁶⁵ Det skulle kunna vara så att Jahve attackerar Mose för att han inte omskurit sin

¹⁶⁴ Richard J. Clifford, ”Exodus,” i *The New Jerome Biblical Commentary: Student Edition* (red. Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmeyer och Roland E. Murphy; London: Geoffrey Chapman, 1993), 47.

¹⁶⁵ Exod 13:2.

förstfödda son. Mose har inte gjort sin plikt som en hebreisk man och omskurit sin son och således gjort så att sonens maskulinitet konkurrerar med Jahves maskulinitet. Den hebreiska texten använder sig av begreppet רגליו vilket betyder "hans fötter." Men רגל, eller *fo*t, kan användas som en eufemism för det mänskliga könsorganet, vilket det används som på andra ställen i den Hebreiska Bibeln. Bibel 2000 översätter begreppet רגליו som *ner*till, vilket inte läser רגליו som *fötter*. NRSV översätter däremot det som *feet* vilket är den bokstavliga betydelsen. Graybill menar att blodet räddar Mose liv sedan det representerar Mose släktlinjes fortsättning där sonen och Mose representerar Mose relation med Jahve.¹⁶⁶

Blodet symboliserar att sonen tillhör Mose och således underställd Jahve. Eftersom Mose misslyckas att göra det som en hebreisk man ska göra, nämligen att omskära sin son, får kvinnan Sippora utföra akten istället. Mose blir passiv i narrativet och som vi tidigare har sett så är passivitet någonting som inte förknippas med den Hebreiska Bibelns maskulina ideal. Således kan man dra slutsatsen att Mose är en dålig patriark för sitt hus. Hade Mose varit den som omskurit sin son, som seden egentligen kräver, hade det kanske paradoxalt nog kanske varit mer problematiskt än när Sippora gör det. Att han inte omskar sin son och agerar passivt visar på hans feminisering. Mose är en maskulint underminerad man som inte får hävda sin maskulinitet mot Jahve för det skulle förgöra honom. Propp menar att vissa forskare anser att omskärelsetemat är en allusion till föreställningen om blodet som sker i det första samlaget.¹⁶⁷ Då är det en kvinna som blöder och blir då underställd sin man, men här är det en pojke som gör det och blir underställd Jahve och sin fader. Således konkurrerar inte pojkens maskulinitet med Jahve och kan ingå ett heterosexuellt förbund med honom samtidigt som Mose inte gör någonting manligt.

Det är inte bara Mose yttre som problematiseras, men också hans inre. Mose inre undermineras för att hans personlighet inte ska konkurrera med Jahves maskulinitet. Om Mose är aktiv underminerar han Jahve och det heterosexuella faller. Mose måste därför vara dålig på att uttrycka sig eftersom han har den mest intima relationen med den mest

¹⁶⁶ Graybill, *Are We Not*, 40.

¹⁶⁷ Propp, *Exodus 1–18*, 234.

maskulina av alla maskuliniteter. Därför är Mose kallelse så viktig sedan den visar på att kulten inte störs av en manlig profet, eftersom Mose är en feminin och annorlunda maskulinitet. Det är omöjligt för Mose att tala fysiskt och ha makt över andra maskulina viljor. Praktiker som män ska utföra gör han inte, det är hans fru som gör det. Mose är på det hela en underminerad maskulinitet vars person och brutna kropp gör det möjligt för Jahve att regera.

3 Diskussion

3.1 Hur är karaktärerna maskulina och vad skiljer dem åt?

3.1.1 Saul

I Sauls narrativ problematiseras hans maskulinitet redan i kallelseberättelsen. Hans maskulinitet kopplas samman till hans agerande. Det är i linje med Neyreys och Malinas idé om den modala personligheten och Judith Butlers idé om uppspelandet och praktiserandet av genus.¹⁶⁸ Däremot finns det ingen i närheten som kan se och döma Sauls hantering av den sociala situationen med sin tjänare i narrativet. Det går emot den sociologiska prägeln på genus som Butler, Connell, Malina och Neyrey uttrycker. Det är istället läsaren som blir den som ser det sociala utbytet som ska komma med sina förkunskaper och idéer till texten och förstå att Saul inte passar till kung, enligt Marguerat och Bourquin är läsaren med och skapar texten och är därför alltid implicit i den.

Narrativet börjar på ett ”korrekt” sätt då Saul identifieras med sin fader, sina förfäder och sin stam. Däremot blir det klart att den stammen inte lever upp till de hegemoniska dyadiska förväntningarna som finns på Saul. Saul är från den minsta stammen: Benjamin och den minsta av släkten: Kish hus. Det problematiserar Sauls maskulinitet ytterligare eftersom Benjamin och Kish hus ringa betydelse blir en del av Sauls inre som präglar honom. Den moderna läsaren kan tänka att det är någonting nobelt att komma från ingenting, men för narratören och narratee ses detta som ett problem. Så trots att Saul är stor och ståtlig טוב i sitt yttre är han liten och ynkelig קטן i sitt inre, David är tvärtom.

Hans inre lever inte upp till hans yttre hegemoniska övertag. Saul försöker att överge sitt uppdrag, men tillbakavisas av sin tjänare som verkar ha en starkare karaktär än vad Saul har. Sauls fader Kish har beordrat ut Saul, men nu är det tjänaren som nästintill beordrar att de ska gå in i staden för att finna Gudsmannen. Saul lever således

¹⁶⁸ Butler, ”Performative Acts,” 526; Malina och Neyrey, ”First-Century Personality,” 74–75.

inte upp till Clines definition av manlighet eftersom han är dålig på att uttrycka sig.¹⁶⁹ Saul är en passiv karaktär som blir offer för andra viljor. Clines definitioner av manlighet handlar i slutändan om en sak: makt. Att ha makt över en annan maskulin vilja sätter en högre upp i den maskulina hierarkin. Gud försöker att ge Saul ett nytt inre när han får ett nytt hjärta, men i nästa perikop verkar det inte ha gjort någon nytta.

När Saul ska visas upp framför folket har han gått och gömt sig. Saul kan inte förmå sig att visa sig framför de som ska se och erkänna honom. De måste leta upp honom och Saul är passiv, vilket inte faller in i den hebreiska hegemoniska verkligheten. Och sedan blir han offentligt föraktad av andra maskuliniteter som Saul hör men inte gör någonting åt.

Hur ska man förstå Saul? Mäcelaru ställer frågan om Saul ens är en man.¹⁷⁰ Självklart så är Saul en man men ganska feminin. Han är kanske en kritik mot andra folks kungar och en kritik mot andra nationer. David blir en representation för Israel, medan Saul blir en representation för den ytliga och tillsynes mäktiga kungen och landet. Saul är en problematiserad maskulinitet.

3.1.2 David

Davids kallelseberättelse är speciell eftersom den ger en ny definition av det hegemoniska maskulinitetsidealet. David är inte fysiskt stor טוב, men han är vacker. Det gör ingenting för narrativet att David är liten eftersom det är narratörens poäng. Macwilliam argumenterar för att טוב betyder ståtlig och inte vacker, men Clines menar att טוב är en referens till det vackra som drar till sig männens ”blick.” Jag anser att det sker ett skifte i samband med Davids kallelse där hans pojkkaktiga vackra utseende ställs i kontrast till Sauls maskulina och imponerande utseende. Davids bröder som påminner läsaren om Saul själv får komma in en och en för att bli förkastad av Jahve. För läsaren och för Samuel blir detta en dekonstruktion av den tidigare hegemoniska maskuliniteten. Vad som är acceptabelt och det som utgör den modala personligheten bestäms av gruppen och av Jahve. Jahve har nu bestämt sig för att en ny norm ska gälla som inte

¹⁶⁹ Clines, ”David the Man,” 219–221.

¹⁷⁰ Mäcelaru, ”Saul in the Company,” 63–64.

reflekterar det yttre, men som reflekterar ledarens inre. Därför blir David smörjd till kung. Hans familj och klan är bättre än Sauls, men den gamla hegemoniska maskuliniteten får också beskåda och erkänna David som kung. Den dyadiska personen blir på ett sätt gruppen som han tillhör. Eftersom Saul blir sedd av, och regerar över, mindre män än han, får hans inre det karaktärsdraget. Man kan jämföra det med David som ses av mycket större och äldre män än han, sina bröder och av sin fader, där han får deras hegemoniska yttre projicerat på sitt inre. David är nu andligt utvald bland de stora människorna, liksom Israel är utvalt bland de stora nationerna. David är inte maskulin på samma sätt som Saul för att idealet för maskulinitet förändras när David smörjs till kung. Saul blir för narrativet den mänskliga kungen och David den gudomliga kungen.

Dock ska tilläggas att den etiska dimensionen av den praktiserade maskuliniteten inte finns i Davids kallelseberättelse, men framkommer i narrativen efter Davids kallelseberättelse i relation till Saul. Det går inte att se om David är maskulin på grund av sina praktiker än, men det är möjligt att se hur de andra reagerar när maskulinitetens definition förändras och hur de projicerar ett nytt maskulinitetsideal. David är inte passiv och ifrågasätter inte att han blir smörjd till kung tillskillnad från Sauls ängsliga personlighet.

3.1.3 Mose

Mose är en gåta för maskuliniteten. Det är uppenbart att Mose är en man när man läser den hebreiska grundtexten som använder sig av maskulin grammatik. Men, allting annat om Mose kropp, om hur han blir definierad och hur han agerar när han står ansikte mot ansikte med Jahve osar femininitet enligt den hebreiska tankevärlden. Mose är mycket feminin men det är inte ett problem för narrativet, tillskillnad från Sauls narrativ. Hur ser vi att han är feminin? Man gör det först genom att han blir definierad av sin moder som טוֹב. Det är en kommentar på hans fysik av en kvinna och sedan får han ett namn och således en personlighet av Faraos dotter som ger honom namnet Mose för att hon drog upp honom ur vattnet. Det gör nästan hela hans person till feminin och den enda haken som gör honom manlig på något sätt är det faktum att hans fader och hans stam nämns mycket kort i förbifarten. Utöver detta vittnar hans person om en feminiserad och annorlunda kropp, men också inre.

I Mose kallelseberättelse finner vi en ovillig Mose som ifrågasätter sig själv och som vill komma undan Jahves vilja på olika sätt. Mose präglas också av samma passivitet som Saul och av samma problem med att uttrycka sig i tal. För Mose är det dock inte ett problem. Varför är det inte ett problem? Mannen ses som det aktiva könet, och genom att ledaren är mer manlig kan han regera över andra lägre stående maskuliniteter och kvinnor.¹⁷¹ Eftersom Mose maskulinitet är så pass underminerad är det omöjligt för honom att regera över någon annan maskulin kropp. Det öppnar upp för Jahve att direkt regera över folket genom Mose, eftersom han inte konkurrerar med Jahves maskulinitet. Det är också därför som Mose måste ha hjälp av Aron att berätta Jahves budskap för Faraos och för folket. Mose är så pass dålig med orden att det inte är möjligt att förstå honom. Eftersom Mose ord inte kan få makt över andra maskulina kroppar är det ett ypperligt tillfälle för Jahve att direkt kunna få ut sitt ord över folket, genom Mose och genom Aron. En riktig man skulle ha sin egen agenda som skulle konkurrera med Jahve, men Mose är inte en riktig man. Mose har invändningar mot sin kallelse, vilket Saul också har, men som David inte har. Sauls invändning mot sin kallelse, som bygger på hans bakgrund, problematiserar honom som ledare över folket. För Mose ses det inte som ett problem, utan får en lösning genom brodern Aron.

Tillskillnad från Saul och David, som uppfyller den kvinnolösa normen, är Mose allt annat än kvinnlös. Connell menar att en stark identifikation med sin moder är viktigt för män som väljer att träda ut ur hegemonin. Mose har två mödrar som han definieras av och således är hela hans personlighet definierad av kvinnor som är mycket närvarande tidigt i hans narrativ, men även senare då hans fru Sippora omskär deras son vilket också blir en stark kvinnlig gestalt som gör sådant som Mose borde göra. Mose lever således inte upp till de tidsenliga hegemoniska förväntningarna på mannen. Mose personifierar folket som enligt profeternas äktenskapsallegori ses som en otrogen kvinna och Jahve som hennes man. Men Mose är trogen Jahve tillskillnad från exempelvis Hoseas kvinna Gomer som symboliserar Israel och utmålas som en "horkvinna."¹⁷²

¹⁷¹ Goldingay, "Hosea 1 – 3," 39.

¹⁷² Hos 1–2.

3.2 Är det maskulinitet som gör en ledare till en god ledare?

Genom läsningen av Sauls och Davids kallelseberättelser dras slutsatsen att manlighet är kopplat till den skickliga ledaren. Sauls manlighet är underminerad tidigt i narrativet och han misslyckas med uppdraget som han får av Samuel att besegra filistéerna. Sauls misslyckande förklaras med att han inte lever upp till maskulinitetsnormer. Davids inre är maskulint och därför är han en bra kung. Det är inte Sauls senare synder som gör att han misslyckas med att vara kung, misslyckandet är skrivet i hans person redan i hans kallelse. David syndar också senare i sina narrativ, men han är fortfarande den utvalda kungen. Därför är det någonting annat som gör de till passande eller opassande ledare: maskulinitet.

Å andra sidan beskrivs Mose inte som maskulin alls, men jag anser inte att Mose ska ses som en ledare utan ett kärll för Jahves ledarskap. Graybill menar däremot att Mose handikapp säkrar honom ett unikt ledarskap över folket, något som kan nyansera bilden av handikapp som någonting icke-önskvärt i Bibeln.¹⁷³ Förkvinnligandet av Mose gör så att Jahve direkt kan regera över folket, eftersom Mose inte är en ledare i vanlig mening. Mose öppna kropp gör så att den kan bli fylld av maskuliniteten Jahve och regera på Jahves falliska närvaro. Mose måste vara feminiserad för att Jahve ska kunna regera. Därför är maskulinitet viktigt för Mose regerande, för han förmedlar Jahves vilja och inte sin egen. Enligt Eilberg-Schwarz psykologiska läsning av den Hebreiska Bibeln måste detta ske mellan Jahve och hans tjänare för att upprätthålla det heteronormativa förhållandet och förhindra skandalen som annars skulle uppstå.¹⁷⁴ Det är således inte Mose som är en ledare, utan det är Jahve som är en ledare för folket genom Mose.

¹⁷³ Graybill, *Are We Not*, 36.

¹⁷⁴ Eilberg-Schwarz, *God's Phallus*, 97.

4 Slutsats

Arbetet har visat att maskulinitet är en förutsättning för att en ledare ska vara en bra ledare. Maskuliniteten hävdas över andra kroppar av båda genus, som underordnas hegemonin, eller det för tidens accepterade svar på patriarkatets legitimitet. Jag har kunnat konstatera det genom att studera texterna utifrån ett maskulinitetskritiskt perspektiv med en narratologiskkritisk metod som utgångspunkt. Jag har kunnat skissa fram på vilket sätt karaktärerna uppfyller, eller inte uppfyller, de maskulina modala personligheterna som är den tänkta personlighetsarketyper som en dyadisk person förhåller sig till. Jag har också kunnat visa på att Sauls underminerande som man är något som fungerar som argument för narratören att Saul inte bör vara kung, till förmån för David. David å andra sidan verkar inte uppfylla den tänkta maskulina dyadiska personligheten, i stället blir hans inre det nya hegemoniska idealet. Saul blir en symbol för de stora nationerna med svaga folk, medan David blir en symbol för Israel som bär på ett starkt folk.

Mose är å andra sidan också maskulint underminerad, men det är inte ett problem för narratören eftersom Mose ska vara sårbar och öppen, så som den kvinnliga kroppen tänktes vara. Eftersom Mose kropp är öppen och läckande och eftersom hans inre är definierat av det kvinnliga kan han helt ge sig hän åt Jahve utan att hota det heteronormativa samhället och den heteronormativa kulten. Jahve kan regera och befria sitt folk genom Mose, vars person undanskuffas i förmån för Jahves falliska verklighet. Mose fylls av Jahves falliska maskulinitet och med Mose är Jahves כבוד bland folket.

Mitt arbete har visat på att det finns olika maskulinitetsbilder i den Hebreiska Bibeln, men också på att det finns förväntningar på rätt genuspraktik från männen för att deras maskulinitet inte ska ses som problematisk. Däremot är Mose ett undantag på grund av hans nära relation med den mest maskulina av alla maskuliniteter: Jahve. Mannen är således inte en stabil konstruktion i Bibeln som alltid är densamme. Mannen är inte ett definierat varande utan en ständig diskussion.

Källförteckning

Primärkällor

Bibel 2000. Örebro: Libris Förlag, 2007.

Biblia Hebraica Stuttgartensia. Redigerad av Karl Elliger och Wilhelm Rudolph. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

Holy Bible: New Revised Standard Version. Grand Rapids: Zondervan, 1989.

Sekundärkällor

Bourquin, Yvan och Daniel Marguerat. *How to Read Bible Stories: An introduction to narrative criticism*. Översatt av J. Bowden. London: SCM Press, 1999.

Brown, Francis, S.R. Driver och Charles A. Briggs. *The New Brown-Driver-Briggs-Gesenius Hebrew and English Lexicon*, Peabody: Hendrickson Publishers, 1979.

Butler, Judith. "Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory." *Theatre Journal* (1988): 519–531.

Cambell, Antony F., S.J. och James W. Flanagan. "1–2 Samuel." Sidorna 145–159 i *The New Jerome Biblical Commentary: Student Edition*. Redigerad av Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmeyer och Roland E. Murphy. London: Geoffrey Chapman, 1993.

Clifford, Richard J., S.J. och Roland E. Murphy O.Carm. "Genesis." Sidorna 8–43 i *The New Jerome Biblical Commentary: Student Edition*. Redigerad av Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmeyer och Roland E. Murphy. London: Geoffrey Chapman, 1993.

Clifford, Richard J., S.J. "Exodus." Sidorna 44–60 i *The New Jerome Biblical Commentary: Student Edition*. Redigerad av Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmeyer och Roland E. Murphy. London: Geoffrey Chapman, 1993.

Clines, David. "David the Man: The Construction of Masculinity in the Hebrew Bible." Sidorna 212–243 i *Interested Parties: The Ideology of Writers and Readers of the Hebrew Bible*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995.

- Connell, R.W. *Maskuliniteter*. Översatt av Å. Lindén. Göteborg: Daidalos förlag, 2017.
- Creangă, Ovidiu. "Introduction." Sidorna 3–14 i *Biblical Masculinities Foregrounded*. Redigerad av Ovidiu Creangă och Peter-Ben Smit. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2014.
- Eilberg-Schwarz, Howard. *God's Phallus: and Other Problems for Men and Monotheism*. Boston: Beacon Press, 1994.
- Glassman, J. "Hegemony." Sidorna 80–90 i *International Encyclopedia of Human Geography*. Redigerad av Rob Kitchin och Nigel Thrift. Vancouver: Elsevier Ltd., 2009.
- Goldingay, John. "Hosea 1–3, Genesis 1–4, and Masculist Interpretation." *Horizons in Biblical Theology* Vol 17(1) (1995): 37–44.
- Graybill, Rhiannon. *Are We Not Men?: Unstable Masculinity in the Hebrew Prophets*. Oxford: Oxford Scholarship Online, 2016.
- Haddox, Susan. "Masculinity Studies of the Hebrew Bible: The First Two Decades." *Currents in Biblical Research* Vol. 14(2) (2016): 176–206.
- Hooker, Alan. "'Show me Your Glory': The Kabod of Yahweh as Phallic Manifestation?" Sidorna 17–34 i *Biblical Masculinities Foregrounded*. Redigerad av Ovidiu Creangă och Peter-Ben Smit. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2014.
- Kaiser jr., Walter C. "Exodus." Sidorna 335–561 i *The Expositor's Bible Commentary: Revised Edition Genesis–Leviticus*. Redigerad av Tremper Longman III och David E. Garland. Grand Rapids: Zondervan, 2008.
- Kirova, Milena. "When Real Men Cry: The Symbolism of Weeping in the Torah and the Deuteronomistic History." Sidorna 35–50 i *Biblical Masculinities Foregrounded*. Redigerad av Ovidiu Creangă och Peter-Ben Smit. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2014.
- Lipka, Hilary. "Masculinities in Proverbs: An Alternative to the Hegemonic Ideal." Sidorna 86–106 i *Biblical Masculinities Foregrounded*. Redigerad av Ovidiu Creangă och Peter-Ben Smit. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2014.

- Măcelaru, Marcel V. "Saul in the Company of Men: (De)Constructing Masculinity in 1 Samuel 9–31." Sidorna 52–68 i *Biblical Masculinities Foregrounded*. Redigerad av Ovidiu Creangă och Peter-Ben Smit. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2014.
- Macwilliam, Stuart. "Athaliah: A Case of Illicit Masculinity." Sidorna 69–85 i *Biblical Masculinities Foregrounded*. Redigerad av Ovidiu Creangă och Peter-Ben Smit. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2014.
- Macwilliam, Stuart. "Ideologies of Male Beauty and the Hebrew Bible." *Biblical Interpretation* (2009): 265–287.
- Malina, Bruce J. och Jerome H. Neyrey. "First-Century Personality: Dyadic Not Individual." Sidorna 67–96 i *The Social World of Luke–Acts*. Redigerad av Jerome H. Neyrey. Peabody: Hendrickson Publishers Inc., 1991.
- Nissinen, Martti. "Gender and Prophetic Agency in the Ancient Near East and in Greece." Sidorna 27–58 i *Prophets Male and Female: Gender and Prophecy in the Hebrew Bible, the Eastern Mediterranean, and the Ancient Near East*. Redigerad av Jonathan Stökl och Corrine L. Carvalho. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2013.
- O'Brien, Julia. *Challenging Prophetic Metaphor: Theology and Ideology in the Prophets*. Louisville: Westminster John Knox, 2008.
- Propp, William C., *Exodus 1–18: A New Translation with Introduction and Commentary*. New York: Doubleday, 1999.
- Smit, Peter-Ben. "Masculinity and the Bible: Survey, Models, and Interpretation." *Brill Research Perspectives in Biblical Interpretation* 2.1 (2017): 1–97.
- Youngblood, Ronald F. "1, 2 Samuel." Sidorna 23–614 i *The Expositor's Bible Commentary: Revised Edition 1 Samuel–2 Kings*. Redigerad av Tremper Longman III och David E. Garland. Grand Rapids: Zondervan, 2009.