

Den eventyrlige historien om Josef, drømmetyderen

En filologisk, religionshistorisk og psykologisk
undersøkelse.



av Thore Boy Rist

Masteroppgave i Semittisk språkvitenskap med hebraisk

Høst 2010

Institutt for kulturstudier og orientalske språk
Universitetet i Oslo

Sammendrag.

Oppgaven tar for seg historien om Josef og hans brødre slik den fortelles i Genesis, Koranen og Thomas Manns roman *Josef og hans brødre*. De opprinnelige tekstene fra Den hebraiske bibel og Koranens versjon i Surah 12 blir i Del I satt inn i en religionshistorisk ramme og drøftet ut fra deres felles grunnlag som abrahamiske religioner. Ettersom den kristne bibel har overtatt historien om Josef ordrett etter den jødiske originalteksten, vil denne versjonen i noen grad bli oppfattet som sammenfallende med den hebraiske teksten.

I Del II blir 5 egendefinerte temaer fra Josef-beretningen tatt opp:

- Josefs barndom og familieforhold.
- Potifars hustru.
- Brødrenes prøvelser.
- Tilgivelse og forsoning.
- Det eksplisitt religiøse innholdet i teksten.

Disse temaene blir referert og kommentert slik de opptrer i de tre tekstversjonene. Dette er en eksplorerende undersøkelse med målsetting å klargjøre hvordan de ulike tekstene kan bidra til å generere forståelse og utdyping av denne historien som har en viktig plass både i jødedom, kristendom og Islam.

Rent innholdsmessig er de tre narrativene ganske sammenfallende. De korte og knappe tekstene i Genesis og Surah 12 står imidlertid i sterk kontrast til Thomas Manns gjennomgående utmaling av de ulike detaljene i historien. Koranen gir en grundig og fortløpende forklaring av den religiøse betydningen av teksten. Den vier i tillegg stor oppmerksomhet til beretningen om Potifars hustru (Zuleika) som her blir sett på med forsonlige øyne. Thomas Mann følger den bibelske teksten nokså samvittighetsfullt samtidig som han tillater seg å spøke med Vårherre og hans behov for å finne seg selv gjennom menneskene.

I Del III er hovedtemaet Josef som drømmer og drømmetyder. Denne del av oppgaven har et videre perspektiv enn første del. Begrepene drøm, syn og åpenbaring blir analysert ut fra deres forekomst i Den hebraiske bibel og i Koranen. I fortsettelsen av dette blir det gjort en språklig analyse av de nevnte begrepene slik de framtrer på hebraisk, arabisk, arameisk og judeo-arabisk ut fra relevant materiale. Det viser seg her at rota *hlm* har noe forskjellig anvendelse på hebraisk og arabisk.

Som et siste tema i denne del av oppgaven blir det gjort en gjennomgang av hvordan den psykoanalytiske skole og andre retninger innen moderne psykologi tar opp drømmer og relaterte fenomener. Det vurderes i hvilken grad de kan bidra til forståelse av tidligere tiders drømmeberetninger. Ut fra denne undersøkelsen framholdes det at psykologiske teorier og konseptualiseringer i noen grad kan bidra til å kaste lys over dette fagfeltet. Det argumenteres mot å gi Freud enerett som autoritet på dette området.

Historien om Josef oppfattes her som en religiøs fortelling med et grunnleggende pedagogisk-religiøst siktemål. Den kan analyseres som en litterær tekst, men ut fra sitt vesen kan den vanskelig forstås som et litterært verk. Det antydes at Thomas Mann ville sagt seg enig i dette.

Innhold.

DEL I. Den religionshistoriske rammen for undersøkelsen.

- 1. Genesis som religiøst og litterært verk.**
- 2. Tanakh, en bok uten forfatter.**
 - 2.1 Redaktørenes rolle.**
 - 2.2 Den skriftlige genese. Dokumenthypotesen.**
 - 2.3 Den muntlige forhistorie.**
 - 2.3.1 Mnemoniske strategier.**
 - 2.3.2 Folkeeventyr. Hermann Gunkel.**
 - 2.4 Andre eldre jødiske skrifter om Josef.**
- 3. De abrahamiske religioner.**
 - 3.1 En religionshistorisk tilnærming til de tre monoteistiske religionene.**
 - 3.2 Navnet Abram/Abraham.**
 - 3.3 Det abrahamiske slektstreet.**
 - 3.3.1 Patriarkalske trekk i jødedom og Islam.**
- 4. Utvalg av materiale til litterær undersøkelse.**

DEL II.

En analyse av utvalgte sekvenser i Josef-teksten i Genesis, Surah 12 og Thomas Manns roman *Josef og hans brødre*.

- 5. En analyse av Josefberetningen i Genesis.**
 - 5.1 Josefs barndom og familieforhold.**
 - 5.1.1 Teksten i Genesis.**
 - 5.1.2 Kommentarer.**
 - 5.1.2.1 De grunnleggende familierelasjonene.**

- 5.1.2.2 Josef - drømmer og bortskjemt barn.
- 5.2 Potifars hustru.
 - 5.2.1 Teksten i Genesis.
 - 5.2.2 Kommentarer.
- 5.3 Brødrenes prøvelser.
 - 5.3.1 Teksten i Genesis.
 - 5.3.2 Kommentarer.
- 5.4 Tilgivelse og forsoning.
 - 5.4.1. Teksten i Genesis.
 - 5.4.2. Kommentarer.
- 5.5 Det religiøse innholdet i teksten.
- 6. Den kristne Josef.
 - 6.1 Kristendommens kilder.
 - 6.2 Josef som kristen konstruksjon.
- 7. Josef i Koranen. Den vakreste historien.
 - 7.1 Koranens muntlige forhistorie.
 - 7.2 Josefs barndom og familieforhold.
 - 7.2.1 Teksten i Surah 12.
 - 7.2.2 Kommentarer.
 - 7.3 Stormannens hustru.
 - 7.3.1 Teksten i Surah 12.
 - 7.3.2 Kommentarer.
 - 7.4 Brødrenes prøvelser.
 - 7.4.1 Teksten i Surah 12.
 - 7.4.2 Kommentarer.
 - 7.5 Tilgivelse og forsoning.
 - 7.5.1 Teksten i Surah 12.

7.5.2 Kommentarer.

7.6 Det religiøse innholdet i teksten.

8. Josef i Thomas Manns roman.

8.1 Innledning.

8.2 Tidfesting og mytologisk bakteppe.

8.3 Josefs barndom og oppvekst.

8.3.1 Thomas Manns tekst.

8.3.2 Kommentarer.

8.4 Potifars hustru.

8.4.1 Thomas Manns tekst.

8.4.2 Kommentarer.

8.5 Brødrenes prøvelser.

8.5.1 Thomas Manns tekst.

8.5.2 Kommentarer.

8.6 Tilgivelse og forsoning.

8.6.1 Thomas Manns tekst.

8.6.2 Kommentarer.

8.7 Det religiøse innholdet i teksten.

8.8 Avslutning.

DEL III. Josef som drømmer og drømmetyder. En analyse av drøm og drømmetydning i Den hebraiske bibel, Det nye testamente og Koranen.

9 Innledning. Drømmer og drømmetydning i det gamle Midtøsten og i Den hebraiske bibel.

10 A. Leo Oppenheimer. Drømmer i det gamle Midt-Østen.

11 Drømmer i Den hebraiske bibel.

- 11.1 Hvordan åpenbarer Elohim seg for menneskene.
- 11.2 Hva sier Tanakh om drømmer og deres betydning.
- 11.3 Syn, åpenbaring og drøm.
- 12 Arameiske tekster.
 - 12.1 Historien om Daniel.
 - 12.2 Bileam, Beors sønn (Num. 22-24).
 - 12.3. Balaam bar Beor. Inskripsjonene i Deir 'Alla.
- 13 Judeo-arabiske tekster. Saadia Gaon.
- 14 Koranen.
- 15 Språklig analyse.
 - 15.1 Hebraisk – ”drøm”, ”syn” og ”åpenbaring”
 - 15.1.1 Historien om Josef i Gen. 37-50.
 - 15.1.2 Jakobs historie i Gen. 25-50.
 - 15.2 Arameisk.
 - 15.2.1 Daniel.
 - 15.2.2 Deir 'Alla.
 - 15.3 Judeo-arabisk. Saadia Gaons oversettelse av Den hebraiske bibel.
 - 15.4 Historien om Josef i Koranen. Surah 12 – den vakreste fortellingen.
- 16 Drømmer og drømmetydning i dag.
 - 16.1 Det desakraliserte samfunn.
 - 16.2 Drømmen som språklig fenomen.
 - 16.3 Drømmer i dagligspråket.
- 17 Psykologiens forståelse av drømmer.
 - 17.1 Psykoanalysen.
 - 17.1.1 Sigmund Freud.
 - 17.1.2 Carl Gustav Jung.
 - 17.1.3 Erich Fromm.

17.2 Utviklingspsykologi. Jean Piaget.

17.3 Kommunikasjonspsykologi.

17.3.1 Gregory Bateson.

17.4 Hva kan moderne psykologi lære oss om Tanakhs drømmer.

18 Avslutning.

Forord.

Det har vært en spennende utfordring å gi seg i kast med ulike versjoner av historien om Josef/Yusuf. Det viste seg etter hvert å bli en oppgave som kom til å spre seg over flere fagområder noe som til tider kunne sette ryddighet og konsentrasjonsevne på prøve. Min veileder, Lutz Edzard, har vært til stor støtte og oppmuntring under dette arbeidet - ikke minst når mangfoldet har nærmet seg det kaotiske. Ellers en stor takk til den vennlige Elohim/Allah som har latt meg få stifte bekjentskap med spennende fagområder som religionshistorie og semittiske språk.

Valg av basislitteratur. Forkortelser.

Enkelte kilder opptrer gjennomgående i oppgaven. Bibelen utgitt av Det norske bibelselskaps forlag, Oslo 1960 med sitt høytidelige språk og sine konjunktivformer har blitt valgt framfor mer moderne utgaver. Den norske oversettelse av Koranen ved Einar Berg har blitt brukt som kilde til Surah 12. Den arabiske teksten i denne boka har vært en hovedkilde for de arabiskspråklige innslag i oppgaven. De engelskspråklige sitater fra Koranen er hentet fra *The Message of the Qur'ān* av Muhammad Asad som i mange tilfeller gir oversettelsen en bedre språkdrakt (En "Gud-søker" og en "Gud-hengiven" hos Einar Berg er noe uvante konstruksjoner). Biblia Hebraica Stuttgartensia er den gjennomgående kilde mht hebraisk bibeltekst. *The Brown-Driver-Briggs English and Hebrew Lexicon* har vært et viktig oppslagsverk sammen med *Encyclopaedia Judaica*, *The Encyclopaedia of Islam* og *Encyclopaedia of the Qur'ān*.

Det norske 4-binds verket Josef og hans brødre, oversatt av Per Paulsen, har vært det grunnleggende kildemateriale for behandlingen av Thomas Manns roman samtidig som den tyske utgaven *Joseph und seine Brüder* i noen grad har blitt benyttet.

Det har vært viktig å holde Den jødiske Bibel, Tanakh, atskilt som en egen historisk realitet som ikke bør forveksles med "Det gamle testamente". Betegnelsene Genesis, Exodus etc. (forkortet til Gen, Ex etc.) er valgt istedenfor de vanlige norske betegnelsene 1. og 2. Mosebok, dette for å knytte teksten til en bredere faglig tradisjon.

Thore Boy Rist

Oslo, 15.11.2010

Før du går inn i det allerhelligste må du ta av deg skoene, ikke bare skoene, men alt, reiseklær og bagasje, og under der nakenheten, og alt som er under nakenheten, og alt som skjuler seg under der igjen, og deretter kjernen og kjernens kjerne, deretter det som blir til overs og så resten og så lysskinnet fra den uforgjengelige ilden. Først ilden selv blir sugd opp av det allerhelligste og lar seg selv suge opp av det, ingen av dem kan motstå det.

Franz Kafka, *Aforismer*.

1. Genesis som religiøst og litterært verk.

Fortellingene i Bereshit/Genesis er blant de mest siterte og kommenterte i verdenslitteraturen. Dette til tross for at de ble nedskrevet for 2500-3000 år siden. Ved første gjennomlesning ser de ikke ut til å ha noen identifiserbar forfatter. De kan minne om folkeeventyr slik vi også kjenner dem i vår kultur. Dette gjelder ikke minst for historien om Josef hvor han som den yngste i en søskenflokk overviner prøvelser og motgang for til slutt å vinne makt og ære.

Den eneste forfatter Den hebraiske bibel selv viser til, er Moses. Han blir pålagt av Gud/Jahve å skrive sine opplevelser ned i en bok (Ex 17:14). Mange troende jøder og kristne anser derfor Moses som forfatter av Torah, mens forskere fra mange ulike fagområder arbeider ut fra en mer vitenskapelig tilnærming i dette spørsmålet.

Fortellingen om Josef er i utgangspunktet del av den hebraiske ættesaga hvor Abrahams etterkommere etter hvert blir til Israels 12 stammer. Josef innleder det jødiske folks bosetting i Egypt som senere følges av utvandringen, exodus, under ledelse av Moses.

I den kristne bibel er hele den hebraiske Tanakh inkorporert under betegnelsen ”Det gamle testamente” hvor også beretningen om Josef er blitt bevart intakt. Den kristne versjonen blir imidlertid fortolket i samsvar med denne religionens egenart og historien om Josef blir her å betrakte som et bilde på eller en prefigurasjon av det nye budskapet som skulle komme gjennom Kristus.

Den nevnte latinske betegnelsen ”Genesis” brukes i denne oppgaven for enkelhets skyld istedenfor den hebraiske benevnelsen ”Bereshit”. Tanakh ble tidlig oversatt til gresk og vi finner nå greske navn på det bibelske persongalleriet i oversettelsene til europeiske språk. Vår hovedperson heter altså opprinnelig יוסף (*Yōsēp*) og historien er å finne i ברשיית (*barēšīt*) som er den innledende del av תורה (*tōrā*) som igjen utgjør første del av Den hebraiske bibel תנך (*tanakh*).

I Koranens Sura 12 fortelles en noe forkortet utgave av den samme historien. Den skiller seg på noen områder fra framstillingen i Genesis, men i hovedsak har beretningene et sammenfallende innhold. Sura 12 framstår som en tekst med et mer eksplisitt religiøst innhold, noe som vil bli drøftet senere i oppgaven. Gjennom de tre nevnte religionene og deres hellige skrifter har historien om Josef blitt kjent verden over.

Josef-beretningen har fascinert både forfattere og psykologer fram til vår egen tid – de sistnevnte særlig på grunn av Josefs drømmer og hans begavelse som drømmetyder. Av litterære arbeider står Thomas Manns roman, *Josef og hans brødre* som et ruvende verk hvor de korthogde setningene i Genesis blir gjendiktet og gjenfortalt i romans form. Jami's *Yusuf og Zulayka* er et poetisk eksempel på orientalsk litteratur som har sprunget ut av Josef-fortellingen noe jeg vil komme tilbake til. Thomas Manns roman vil bli holdt fram som en vesentlig tekst i denne oppgaven sammen med Josef-narrativene i de tre nevnte religionene.

Som historisk dokument har Genesis lite å bidra med. Historien om Josef befinner seg i et landskap preget av myter og legender hvor historisk dokumenterbare fakta mangler. Det har vært foreslått en tidfesting av patriarkenes tidsperiode til ca år 1800-1700 f.v.t. Etter jødisk tradisjon ble Abraham født i år 1948 etter skapelsen, dvs. i år 1812 f.v.t. (jfr. Bente Groth, *Jødedommen* s 35). Den omtalte farao i Josefhistorien har blitt tillagt forskjellige kjente historiske identiteter. Som vi skal se kan det virke som at Thomas Mann har gjort et dårlig valg historievitenskapelig sett ved å utpeke Ekhnaton som den aktuelle historiske farao.

En kan spørre seg hvordan disse skriftene fra rundt regnet 2500 år tilbake kan gjøre slikt inntrykk på mennesker av i dag. Kanskje er det ikke så merkelig ettersom både Laotse, Konfutse, Buddha, Sokrates og Heraklit levde på noenlunde denne tida. Litterære og religiøse mesterverk er vel heller ikke noe som tilhører vår tidsalder alene.

Historien om Josef er et dyptpløyende verk hvor mange sentrale litterære og menneskelige spørsmål dukker opp. Som i Dostojevskis roman om Raskolnikov, er forbrytelse og straff et viktig tema i denne novellen. I vårt tilfelle blir imidlertid drapet forhindret og veien blir dermed stående åpen for ikke bare straff, men også tilgivelse og forsoning. I Genesis blir det etter hvert brødrenes lodd å bli straffet for noe de ikke har gjort slik at de skal bli i stand til å finne tilgivelse for det de faktisk har gjort. Rollene blir snudd opp ned og offeret blir den som i neste omgang dømmes og avstraffes. Slik kunne det være et litterært drama fra vår egen tidsalder.

Oppgaven er delt inn i tre hoveddeler:

DEL I skisserer en religionshistorisk ramme for Josef-historiene i Genesis og Koranen. Det vektlegges at denne beretningen representerer et viktig møtested mellom de tre abrahamiske religionene.

DEL II. Det vil her bli gjennomgått utvalgte deler av Josef-tekstene i Genesis, Koranen og Thomas Manns roman. Ettersom de to førstnevnte versjonene er religiøse tekster med et religiøst-åpenbarende siktemål, vil en litterær tilnærming bare treffe noe av essensen i beretningene. Det vil her legges hovedvekt på konflikten mellom Josef og brødrene og hvordan denne til slutt kommer til forsoning. Som et atskilt tema vil også sekvensen hvor Potifars hustru/Zulayka prøver å forføre Josef bli analysert.

Det er nærliggende å bruke en eksplorerende tilnærming hvor tekstene blir gjennomgått med åpenhet og undring. Et hovedanliggende vil være å undersøke i hvilken grad disse tre ulike versjonene sammen kan utdype historien om Josef og generere økt forståelse av beretningen.

DEL III. Her vil Josefs drømmer og hans begavelse som drømmetyder bli tatt opp som et eget tema. Det vil bli gjort en språklig undersøkelse av begrepene ”drøm” og ”drømmetydning” i Den hebraiske bibel og i koranen med særlig fokus på Josef-fortellingen. Avslutningsvis vil dette sammenholdes med teorier som har vært rådende innen moderne psykologi mht. drømmer og tolkning av drømmer.

2. Tanakh. En bok uten forfatter.

Som vi har sett har det ikke framkommet noe sikkert forfatterskap verken til Tanakh som helhet eller til dens enkeltedeler. Kanskje var dette også ønskelig for redaktørene som ivaretok og videreutviklet dette bokverket.

2.1 Redaktørenes rolle.

Den hebraiske bibel er å regne som en tekstsamling av svært forskjelligartede bestanddeler. Eller som det ligger i akronymet Tanakh: *tōrā* (Mosebøkene), *nəbī`īm* (profetene) og *kaṭūbīm* (de poetiske skriftene). Ettersom tilblivelsen ligger så langt tilbake i tid, er det rimelig å tenke seg at de opprinnelige bidragsytere er gått i glemmeboken. Det kan også være grunn til å anse de opprinnelige tekstene som en felles folkelig arv som er blitt ivaretatt og vedlikeholdt av senere generasjoner. En fordel med å ikke ha noen kjent forfatter vil rimeligvis være at skriftene ikke blir gjenstand for psykologiske tolkninger ut fra forfatterens biografiske historie. En kan for øvrig vanskelig tenke seg annet enn at disse tekstene må ha vært redigert av flere redaktører.

Vi finner enkelte steder to eller flere versjoner av samme tekst som i større eller mindre grad kan stå i motsetning til hverandre. Dette er svært tydelig i historien om David og Goliat (1Sam. 17:4,7,51, 2Sam. 21:19, 1Kr. 11:23 og 1Kr. 20:5) hvor versjonene er til dels motstridende. Vi har to ulike skapelsesberetninger i Gen 1:27 og 2:7 hvor bare den siste lar kvinnen bli skapt av mannens ribben. I historien om Josef er det også åpenbart to eller flere hovedforfattere med ulike versjoner av en rekke detaljer i handlingsforløpet.

Robert Alter framholder i boka *The World of Biblical Literature* at de samlede tekstene med sine historier, sine poetiske verk, sine lover og genealogiske lister ofte i all enkelhet blir kalt *Miqra* (det som er lest). Han framholder at enhver litterær behandling av Den hebraiske bibel må ta i betraktning dens ekstreme heterogenitet. En mulig synsvinkel er å betrakte den som ”not even a unified collection but rather a loose anthology that reflects as much as nine centuries of Hebrew literary activity” (s 48-49).

Som vi skal se i følgende avsnitt finner vi i Genesis' beretning om Josef en rekke selvmotsigende innslag som vanskelig kan være skrevet av samme forfatter. En kan spørre seg hvordan redaktørene kunne akseptere slike åpenbare konkurrerende versjoner. På lignende vis kan en spørre hvordan de kunne godta at Jakobs sønner som jo var selve helteskikkelsene som lå til grunn for Israels 12 stammer, kunne skildres slik det her ble gjort. Etter å ha planlagt å drepe sin bror, ender de opp med å selge ham som slave – en handling som etter Moseloven var underlagt dødsstraff (Deut 24:7). Eller hvordan kunne de akseptere at de to sentrale brødraskikkelsene Ruben og Juda blir skildret som incestutøvere?

Det samme gjelder den evhemeriske Gud som spaserer i Edens Hage og snakker med Adam og Eva som om han var et menneske. Etter den ødeleggende floden kjenner Herren ifølge Gen 8:21 den velbehagelige duft av Noahs brennoffer og han sier i sitt hjerte: ”Jeg vil aldri mer drepe alt levende, som jeg nå har gjort” (Gen 8:21). I Gen 18 besøker Herren Abraham sammen med to engler og spiser et måltid som Abraham serverer ”midt på heteste dagen”. Litt senere forhandler Abraham med Gud om hvor mange rettferdige som skal til for å skåne byen Sodoma og han klarer etter hvert å prute dette tallet fra 50 ned til 10 (Gen 18:24-32). I andre tekster blir Gud i sitt sinne snakket til rette av Moses som i Num 14:19-20 og Ex 32:12-14. I sistnevnte heter det etter at Moses har bedt Herren om å vende seg bort fra sin brennende vrede: ”Så angret Herren det onde han hadde talt om å gjøre mot sitt folk.” Disse antropomorfe beskrivelsene av Gud gikk også uendret gjennom redaktørens hender.

I en mer moderne krønike ville slike forstyrrende elementer formodentlig bli effektivt benektet og i alle fall strøket som upassende av en velmenende sensur. E.A. Speiser i *Genesis* framholder at ”Nothing that tradition had nurtured could be ignored by its eventual literary executors” (s xli). En tenker seg her en dyp respekt fra redaktørens side som hindret dem i å forandre den overleverte teksten.

En kan spørre seg hvorfor sekvensen om Josef i Gen 37-50 inneholder historier som i liten grad har med personen Josef å gjøre. Det gjelder særlig kap. 38 som omhandler Judas spesielle familieforhold. Historien om Tamar og om tradisjonen med levirat-bryllup er interessant og viktig i en større Jakobshistorie. Beretningen om Judahs samleie med den tilsynelatende prostituerte kvinnen som viser seg å være hans svigerdatter Tamar, er i seg selv dramatisk og vesentlig slik også Thomas Mann presenterer den. Kap. 38 kommer som et avbrudd i fortellingen om Josef mellom siste vers i Gen 37 hvor han blir solgt til Potifar av midianittene og første vers av kap. 39 hvor Potifar (i en litt annen versjon) kjøper ham hos ismaelittene.

Kap. 38 må formodentlig være en senere tilføyelse, kanskje ut fra mer slektshistoriske årsaker. Det samme kan en si om kap. 46 som gir en oppregning av Jakobs familie idet de flytter til Egypt og kap. 49 som inneholder Jakobs velsignelser og anvisninger for hans begravelse. Vi ser i den foreliggende versjonen av Genesis noe som framtrer som et sluttprodukt etter at historien har vært gjennom redaktørens hender og det er vanskelig å si på hvilke tidspunkt tilføyelser i beretningen kan være gjort.

2. 2 Den skriftlige forhistorie. Dokumenthypotesen.

Det hersker ingen klar tidfestelse av det hebraiske språks opprinnelse. De tidligst kjente nedskrevne tekster stammer fra slutten av det andre millennium f.v.t. (jfr Angel Saenz-Badillos, *A History of the Hebrew Language* s 52).

Blant bibelforskere i de siste par århundrene har dokumenthypotesen hatt en sentral plass som forklaringsmodell for bibelens forfatterskap. Den baserer seg på identifikasjon av ensartede dokumenter med spesifikke karakteristika som en kan etterspore i den overleverte teksten. Vi finner at Gud noen steder blir omtalt som Jahve og andre steder som Elohim (eksempelvis i de to skapelsesberetningene i Gen 1 og 2). Ut fra en rekke slike dobbeltheter i teksten har en kommet fram til en teori hvor de mest sentrale forfatterne har fått betegnelsene J (Jahvisten) og E (Elohisten). I den aktuelle Josef-beretningen blir J identifisert gjennom navnene Jahve og Israel (istedenfor Jakob) og i tillegg ved at Judah er den som prøver å beskytte Josef, mens handelsmennene kalles ismailitter. E bruker navnene Elohim og Jakob. Han opererer med Ruben som Josefs venn og kaller handelsmennene midianitter (jfr E.A.Speiser, *Genesis* s 292-294). Disse distinksjonene er lett observerbare i teksten. Det kan se ut som at de to antatte forfatterne ikke kunne ha hatt direkte kjennskap til hverandres versjoner noe som har betydning for tolkningen av teksten. Det har vært hevdet at den ene versjonen stammer fra Nordriket (Israel) mens den andre har sin opprinnelse i Judea. De ville i så fall formodentlig skrive seg fra perioden mellom Salomos kongedømme og den assyriske tilintetgjørelsen av det nordlige kongedømmet ca. 928 – 722 f.v.t. (jfr. Bente Groth, *Op. cit.* s13). Dette kunne være en plausibel forklaring på at redaktørene måtte forholde seg til to ulike tekstversjoner.

For entusiaster kan veien være kort fra hypotese til virkelighet. Speiser (*Op. cit.* s xxvii) beskriver J som ”not only the most gifted biblical writer, but one of the greatest figures in world literature.” I de senere år har dokumenthypotesen fått en mindre framtredd plass enn før blant fagfolk. Den blir gjennomgående debattert og stilt overfor alternative hypoteser. Robert Alter uttrykker skepsis til hypotesen og uttrykker at ”Efforts to distinguish between J and E on stylistic grounds have been quite unconvincing (Robert Alter, *Genesis* s xli).

I denne oppgaven vil dette ikke være av stor viktighet hvordan en forklarer dobbeltheten i teksten, men den står som et faktum som inviterer til fortolkning. For øvrig blir det nærliggende å nøye seg med å akseptere motsigelsene i teksten på samme måte som redaktørene har gjort.

2.3 Den muntlige forhistorie.

Trykkekunsten er som vi vet, en relativt ny oppfinnelse. Tidligere tiders tekster hva enten de ble hogd inn i stein, risset inn i mur eller kalk eller skrevet på papyrusruller, har gjerne hatt en muntlig forhistorie der de har blitt overlevert fra generasjon til generasjon gjennom memorering av tekstene.

2.3.1 Mnemoniske strategier

For å komme hukommelsen til hjelp har historiene blitt utstyrt med melodi og rytme slik vi eksempelvis finner dem i Veda-bøkernes hymner og resitasjoner. Dette er også kjent i forbindelse med memorering av Koranen hvor læreren slår takten og eleven skal meste teksten på riktig måte.

I den masoretiske bibelteksten finner vi et gjennomført system av konjunktive og disjunktive aksenter som gjør det mulig å gjengi melodi og rytme i opplesningen av tekstene (se William Wickes, *A Treatise on the Accentuation of the 21 so-called Prose Books of the Old Testament* s 9). I forhold til vårt noe fattige tegnsystem med punktum, semikolon, komma, tankestrek og kolon, kan en misunne det gamle masoretiske systemet med 13 disjunktive og 8 konjunktive aksenter som tydeliggjør den logiske sammenhengen i teksten og i tillegg markerer stress og pauser foruten musikalsk/prosodisk framføring (Jfr. Israel Yeivin, *Introduction to the Tiberian Masorah* s 218 og 158). Forut for det masoretiske prosjektet hadde tekstene verken vokaltegn, punktuering eller grammatiske indikatorer. Under religiøs messing av bibeltekstene ble ulike hånd- og fingerbevegelser (kironomi) demonstrert av en assistent som sto foran forsamlingen. Han ledet på denne måten den musikalske og resitative del av seremonien (jfr. Prof. Marsha Bryan Edelman, *Discovering Jewish Music* s 12-13). Prof. Edelman beskriver hvordan hun tenker seg Esras opplesning av Moseloven slik den beskrives i Neh 8:4,8. Hun formoder at den ble framført i en messende stil som befant seg et sted mellom vanlig tale og sang. Hun framholder at Esra støttet seg på en muntlig tradisjon som gjennom masoretene om lag 1000 år senere, ble omsatt til skriftlige symboler.

2.3.2 Den folkelige litteraturen. Hermann Gunkel.

Som en representant for en åpen og udogmatisk holdning til utforskningen av dette fagfeltet finner vi teologiprofessoren Hermann Gunkel med sine studier av Den hebraiske bibel. Han påviser at mange av historiene i dette bokverket hadde fellestrekk med eventyr/Märchen. Eksempelvis kunne dette gjelde historier som Jonas i hvalens buk, Samson, krukken i Sarepta og Moses' magiske stokk. I noen beretninger finner vi dyr som har menneskelige egenskaper som slangen i paradiset og Bileams esel. Av særskilt interesse for denne oppgaven er de allerede nevnte beretningene om David og Goliat og Josef og hans brødre som Gunkel også oppfatter som historier med bakgrunn i folkeeventyr.

Gunkel ser et nært slektskap mellom eventyr, sagn, myter og legender. Han framholder at skillelinjene mellom disse kategoriene ikke alltid er lette å trekke. Eventyrene skiller seg ved å stå utenfor en historisk ramme. De tidfestes gjerne til "for lenge lenge siden". De har ingen innslag av religiøse skikkelser som Gud, engler eller kjente historiske personer. Denne tradisjonen har blitt formidlet fra munn til munn på samme måte som folkevisene.

De har ingen bestemt opphavsmann, men oppfattes som folkets felles eie. Ofte dreier det seg om vandrehistorier som en kan finne igjen hos flere forskjellige folk.

De bibelske fortellinger som ser ut til å ha sin bakgrunn i folkelige eventyr kaller Gunkel ”poetiske fortellinger”. Han ser ikke denne bakgrunnen som på noen måte devaluerende for den bibelske teksten: ”Die poetischen Erzählungen des Alten Testaments gehören zu den schönsten, erhabendsten und anmutigsten, die es überhaupt in der Weltliteratur gibt.” (Hermann Gunkel, *Das Märchen im Alten Testament* s 13).

Teksten i Genesis har en rekke innslag av folk som lurert hverandre (noe Jakobs historie har særskilt mye av), barnløse kvinner som til slutt får barn og historier hvor den yngste broren vinner over de eldre brødrene (noe som både gjelder Abraham, Isak og Jakobs familier). Det er neppe noen spesiell ”religiøs” grunn til at disse innslagene er så framtrepende.

I våre egne folkeeventyr har historiene om Askeladden en sentral plass. Espen Askeladd er den yngste av tre brødre og han blir sett ned på og ertet av sine eldre brødre. I ulike varianter av disse eventyrene viser han klokskap og kreativitet som fører til at han vinner prinsessen og det halve kongeriket. Historiene om kong Davids ungdom og om Josef viser mange av de samme elementene. Gunkel beskriver hvordan Josefnovellen setter fram motsetningen mellom de eldre, troløse og lite vellykkede brødrene og den yngste, gode og kreative broren som et hovedmotiv. Han ser også dette som en vanlig ingrediens i eventyr fra forskjellige kulturer.

Sekvensen i Gen. 39 hvor Potifars hustru prøver å forføre Josef er kjent fra den egyptiske historien om to brødre (se senere) og lignende historier fra Persia og India (Gunkel Op.cit. s 143). Gunkel oppfatter denne delen av beretningen i Genesis som en senere tilføyelse. Han tenker seg den opprinnelige Josefberetningen som en ren familiehistorie uten noen historisk tilknytning og uten navnet Josef (se Gunkel, *Die Komposition der Joseph-Geschichten* s 68).

I patriarkenes bibelske historie er det den gjeldende regel at den yngste tar makten fra den/de eldre. Ishmael må vike plassen for Isak, Esau blir skjøvet vekk av Jakob og Josef får bekreftet at brødrene må bøye seg for ham. Vi finner det samme hos Josefs to sønner hvor Jakob velsigner den yngste, Efraim, først for deretter å velsigne den førstefødte, Manasse (Gen 48:17-20). Det kan være grunn til å anta at dette aspektet ved Genesis har vokst ut fra folkelige fortellinger.

2.4 Andre eldre jødiske skrifter om Josef.

Det finnes i eldre jødisk litteratur mange ulike versjoner av fortellingen om Josef. Josefus skildrer historien i *Jewish Antiquities* Book 2,2 ff. Hans Josef-skikkelse er plettfri og utmerker seg gjennom skjønnhet og visdom: ”When Jacob had his son Joseph born to him by Rachel, his father loved him above the rest of his sons, both because of the beauty of his

body, and the virtues of his mind, for he excelled the rest in Wisdom.” (*The New Complete Works of Josephus*, William Whiston s 80). Philo presenterer også en idealisert Josef-skikkelse med entydig høytstående egenskaper. Han forholder seg noså fritt til originalteksten og viser størst interesse for Josef som lederskikkelse. Han ser bakgrunnen som hyrde som en viktig kvalifikasjon for en politisk og administrativ leder (se Maren Niehoff, *The Figure of Joseph in Post-Biblical Jewish Literature* s 62-63).

Vi finner også flere pseudepigrafiske skrifter som forteller om Josef. *Testament of the Twelve Patriarchs* med Josefs testamente tar i hovedsak opp hans prøvelser i forhold til Potifars hustru (jfr. *Old Testament Pseudepigrapha* Vol I). *Jubilees* introduserer Josef med en setning: ”And Joseph was 17 years old when they brought him down to Egypt, and Potiphar, Pharaoh’s eunuch, the chief of the guard, bought him.” (*The Old Testament Pseudepigrapha* Vol II s 128). I historien om *Joseph and Aseneth* beskrives bl. a. Asnats omvendelse og deres bryllupsfest. Josef vil ikke en gang ha et kyss av henne før hun har gjennomgått de nødvendige ritualer for å gå over til hans religion (*O.T. Pseudepigrapha* Vol II, Op. cit. s 211). Vi ser her at det er problematisk å gifte seg med kvinner som ikke tilhører den jødiske religion slik vi har sett i samband med Esau og Judah og vel også helt fram til vår egen tid.

De eldre jødiske forfattere har formodentlig måttet forholde seg til andre kilder enn de vi har i dag. I noen sammenhenger har de trolig hatt foran seg materiale som ikke lenger eksisterer. Det er rimelig å tenke seg at både Philo og Josephus må ha hatt tilgang til viktig materiale som ikke lenger er tilgjengelig .

En viktig kilde fra den rabbinske tradisjonen er *Genesis Rabbah* (*Bereshit Rabbah*) som gir fortløpende kommentarer til de ulike enkeltdeler i teksten ut fra hva forskjellige rabbier har uttalt. Teksten er hentet fra *Midrash Rabbah* som er en samling av 10 forskjellige verk som ble oversatt til engelsk av H. Freedman og M. Simon, 1961. *Genesis Rabbah* skiller seg ut ved at den er en løpende kommentar til teksten i Genesis vers for vers og ofte ord for ord.

Enkelte ganger kan en forbause seg over de sterke karakteristikkene som finnes her. I Gen 9:22 fortelles det at Kam ser sin far ligge naken i teltet. I *Genesis Rabbah* (s. 293) heter det: ”According to the Rabbis he castrated him.” Dette vil bli tatt opp i forbindelse med Thomas Manns roman.

Genesis Rabbah gir ikke noe idealisert bilde av den unge Josef noe som også er i samsvar med teksten i Gen 37. Som vi skal se kan Thomas Mann ha brukt denne kilden som en del av sitt bakgrunnsmateriale for skildringen av Josef.

Rabbi H. Freedman skriver: ”The rabbis were not concerned to elucidate the meaning of the Biblical text according to the strictly scientific canons of scholarship, but rather to find in it teachings and messages needed by the problems which they encountered in their own days” (H. Freedman and M. Simon, *Midrash Rabbah* s xxviii). Teksten ble således sett gjennom samtidens briller. Til tross for disse forbehold vil *Genesis Rabbah* i det følgende være en viktig kilde til refleksjon over teksten i Genesis.

3. De tre abrahamiske religioner.

**Your fellow is your mirror.
If your own face is clean,
so will be the image you perceive.**

Baal Shem Tov

3.1 En religionshistorisk tilnærming til de tre monoteistiske religionene.

I en oppgave som befatter seg med hellige tekster synes det betimelig å gi en del oppmerksomhet til deres religiøse bakgrunn og egenart. Ut fra et religionshistorisk perspektiv er det naturlig å klassifisere jødedom, kristendom og Islam som abrahamiske religioner (også andre religioner som Bahai vil kunne regnes inn i denne gruppen). Som vi skal komme nærmere inn på, ser alle de tre religionene på Abraham som selve stamfaren for deres monoteistiske tro. Dette slektsfellesskapet har i perioder dannet grunnlag for et nært samarbeid mellom religionene, men den ruvende skikkelsen Abraham har ikke kunnet hindre at sjalusi og konflikt har blitt framherskende mellom hans etterkommere både i etterslektens familierelasjoner og innen de etterfølgende monoteistiske trosretningene. Familiekonflikter og søskensjalusi går sørgelig nok som en rød tråd i den hebraiske bibel. Siden Kain og Abel har konflikt mellom brødre vært et stadig aktuelt bibelsk tema. Mot denne bakgrunn er det kanskje ikke så overraskende at de abrahamiske religionene har kommet i konflikt med hverandre.

I motsetning til andre kulturelle ytringer som litteratur, billedkunst og musikk, har religioner vist seg å ha et sterkt behov for å være eksklusive og de har gjerne en tendens til å opphøye seg selv til absolutte sannheter. Dette istedenfor å nøye seg med å være ulike tilnærminger til en høyere sannhet. En kunne forvente at når tre ulike religioner gir sterke vitnesbyrd om den samme gud og den samme stamfar, så skulle dette være en styrke for både Guds og Abrahams troverdighet. Denne forventningen har som kjent, i svært liten grad blitt innfridd.

Slik strider det sterkt med disse religionenes vesen at en person skulle kunne tilhøre flere religioner samtidig. For noen kunne dette være en forløsende og givende vei å gå. Hovedpersonen i romanen *Historien om Pi* av Yann Martel gjør nettopp dette. Han lar seg som ung hindu på troskyldig måte tiltrekkes av først kristendommen og så Islam. En kan spørre seg om ikke Fadervår og Fatiha burde gå godt sammen. I neste omgang kunne en

kanskje gå videre og søke etter nye og kompatible sannheter eksempelvis i Tao Teh King, Zen og Shankaras Advaita Vedanta.

En analyse av tekster fra forskjellige religioner vil stå i fare for å bli utsatt for forfatterens mer eller mindre bevisste forutinntatthet. En viss ”orientalisme” i forhold til jødedom og Islam kan være nærliggende når en lever i en kultur hvor hebraisk og arabisk skrift er ukjent for de aller fleste og hvor kristendommen er en kulturell bærebjelke – også i de mer sekulariserte vestlige samfunn. Det er et ønske i denne oppgaven å innta et overordnet og inkluderende abrahamisk perspektiv på de tre aktuelle religionene for derigjennom å nærme seg dem alle med den nødvendige respekt.

3.2 Navnet Abram/Abraham.

Abraham heter opprinnelig Abram og med dette navnet blir han introdusert i Gen. 11:26. Etymologisk oppfattes første stavelse i navnet – ab – som det felles semittiske ordet for ”far”. Den andre delen – ram – tilskrives roten ”*rām*”/”høyverdig” dvs ”Den opphøyde far” (jfr. *Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon* s 4 – heretter BDB).

I Gen. 17:5 gir Gud Abram hans nye navn: ”Ditt navn skal være Abraham for jeg gjør deg til far for en mengde folk.” I dette navnet ligger det en oppgave og en bestemmelse som er med på å gi Abraham hans religiøse betydning. Betydningen av navnet Abraham blir klargjort i den bibelske teksten: ”Far for en mengde folk”. BDB s 4 presenterer navnet slik: אבִיר הַמּוֹן (*ʿabīr hamōn*) (chief of multitudes).

Abrahams prosjekt var å grunnlegge en ny religion med en eneste, allmechtig Gud som ikke var synlig for menneskene og som ikke skulle avbildes i skulptur eller bilde. Dersom vi ser på dette som en historisk nyskaping som fant sted for 3-4000 år siden, så kan man nok kalle det for en skjellsettende religiøs og historisk hendelse.

3.3 Det abrahamiske slektstreet.

Abrahams plass i den jødiske tro bygger på de hellige skrifter nedfelt i Torah. I utgangspunktet blir han introdusert som en mann født i Ur i Kaldea og i denne forstand må han oppfattes som en utlending og en fremmed. Vi finner Abraham andre steder benevnt som ”en omvandrende arameer” (Deut 26:5) og som ”hebreeren Abram” (Gen. 14:7). For den jødiske tro har Abraham, uansett hans opprinnelige herkomst, blitt en sentral skikkelse både som Guds utvalgte og som patriark og grunnlegger av det som skulle bli Israels 12 stammer. På denne bakgrunnen har det jødiske folk sett på seg selv som Abrahams rettmessige etterkommere. Samtidig er det en forskjell på Abrahams pakt med Herren אֱלֹהֵי שַׁדַּי (*ʿēl šadday*) og Moses’ pakt med Jahveh יְהוָה (*yahwe*). Dette understrekes ifølge

teksten av Gud selv i Ex 6:3 hvor han eksplisitt klargjør at navnet ”Jahveh” ikke var kjent for Abraham, men først nå er blitt bekjentgjort for Moses. Navnet Jahveh opptrer allerede i den andre skapelsesberetningen (Gen 2:7 ff.) og vi finner det i Josef-beretningen i Gen 39 (se senere). Denne inkonsekvente bruken av gudsnavnet er en av mange årsaker til at litterære analyser av tekstene finner flere ulike forfattere eller forfattertradisjoner.

Navnet Jahve blir først gjort kjent på Sinai-fjellet. Jahves pakt med Moses innebærer blant annet at jødene skal være hans ”eiendom framfor alle folk” (Ex. 19:5). I utviklingen av den jødiske religion har det blitt stående som en sentral oppfatning at Guds utvalgte folk, dvs. det jødiske folk, har som sin oppgave å forvalte Guds lov og læresetninger framfor alle andre folkeslag (med de farer for sjalusi dette innebærer). Israels folk ble gitt en forløsende rolle i forhold til alle andre folkeslag: ”I din ætt skal alle jordens folk velsignes” sier Herrens engel i Gen 22:18. Denne eksklusiviteten var en del av bakgrunnen for den nye religion, kristendommen, som meldte sin ankomst. Der skulle det ikke være forskjell mellom ”jøde og greker, træl eller fri, mann eller kvinne” (Gal. 3:28).

Den organiske framveksten av de tre monoteistiske religionene danner en viktig kontekst for å analysere historien om Josef/Yūsuf. Beskrivelsen av det abrahamiske slektstreet er her tenkt å tjene som en kortfattet oppsummering av den historiske utviklingen av de tre religionene. Den jødiske religion med den hebraiske bibel er den åpenbare grunnstammen i dette slektstreet. Historien om Josef/Yūsuf finner sin opprinnelige utforming i Genesis og er en historisk forløper for Koranens Yūsuf-skildring i Sura 12.

Da kristendommen vokste fram i de to første århundrene e.v.t., så den på seg selv som en videreføring og fornyelse av den jødiske tro. Det tok lang tid før den ble endelig etablert som en egen religion. Kontinuiteten mellom jødedom og kristendom blir understreket ved at Den hebraiske bibel, Tanakh, som nevnt ble innlemmet i den kristne bibel. De genuint kristne skriftene ble betegnet som ”Det nye testamente”. For kristendommen framsto den jødiske bibel som en selvfølgelig del av deres religion. Den var for dem en naturlig og nødvendig forløper for underet som Kristus representerte. De jødiske profetene ble forstått som budbærere om Kristi komme og Josef ble som vi har sett forstått som en prefigurering av Kristus.

I Koranen har Ibrahim en svært sentral plass. Han regnes som en muslim som søkte Gud og som underkastet seg Guds vilje. Det kan her innskytes at begrepet ”muslim” kommer av rota سلم (*salima*) som i sin grunnform (form I) har betydningen ”to be safe, unharmed, secure.” I form IV har verbet betydningen ”to surrender, to commit oneself to the will of God” ”Muslim” er partisipp til form IV – ”den som underkaster seg Guds vilje.” (Se Hans Wehr, *Dictionary of Modern Written Arabic* s 495-497).

”Abraham was neither a Jew nor a Christian, but was one who turned away from all that is false, having surrendered himself unto God.” (Surah 3:67). I den koranske teksten er det naturlig å sidestille Abraham, Moses og Jesus (som vi eksempelvis kan se i Surah 2:136). Islam ser på Jesus som en stor profet, men tar avstand fra den kristne treenighetslæren og påstanden om at Gud har fått en sønn.

3.3.1 Patriarkalske trekk i jødedom og islam.

Islam har mange fellestrekk med den mosaiske religion. Dette gjelder ikke minst den patriarkalske familie- og samfunnsstrukturen som her er framtrædende. For Koranen er det ikke problematisk at profeten har et harem med et titalls hustruer eller at han gifter seg med en svært ung dame som var blitt lovt bort til ham mens hun var mindreårig. Dette kan ikke sammenlignes direkte med den mer storslåtte presentasjon av kong Salomos harem i Den hebraiske bibel: ”syv hundre hustruer av fyrstelig rang og tre hundre medhustruer” (1K 11:3). Riktignok så Gud negativt på disse hustruene - ikke på grunn av det store antallet, men fordi mange av dem, som faraos datter, kom fra ”hedningefolk” (1K 11:1-2). Begge disse familieformene var funksjonelle i den tids samfunn.

På samme måte kan utsagn i Koranen om at en mann kan ta opptil fire hustruer (Surah 4:3) og at kvinnen skal lyde mannen (Surah 4:34) virke støtende og dysfunksjonelt i vårt samfunn, mens de uttrykte en anerkjent oppfatning av familien og kvinnene i det beduinske stammesamfunnet i 700-tallets Arabia. Både jødedom og Islam og deres respektive familiemønstre har med tiden gjennomgått en betydelig utvikling. De gamle skriftene er imidlertid blitt beholdt og kan virke noe eksotiske i en tidsalder med kvinnefrigjøring og likestilling.

Det patriarkalske fellestrekket mellom jødedom og Islam har formodentlig sin opprinnelse i at begge religionene har oppstått i stammesamfunn med nomadiske skikker. I Num 12 fortelles det at Moses tok en etiopisk hustru og at hans søster Mirjam talte ille om ham på grunn av dette. Herren kom deretter ned til dem i en sky og sto i inngangen til teltet og talte. Da skyen vek bort, var Miriam blitt spedalsk. Selv om dette foregår i en mer evhemerisk kontekst, kan en finne lignende tanker i sekvensene i Koranen som handler om profetens hustruer. I Sura 33:30 heter det: ”O wives of the Prophet! If any of you were to become guilty of manifestly immoral conduct, double would be her suffering, for this is indeed easy for God.” Vi ser i begge tilfellene at Gud griper direkte inn i familielivet til disse religiøse høvdingene og er klar til å straffe når kvinnelig oppsetsighet gjør det nødvendig.

Islams strenge regler for hvilken mat som kan og ikke kan spises har også et gammeltestamentlig preg. Her skiller kristendommen seg ut som mer liberal og mindre lovorientert og kan dermed også ha et visst fortrinn ved utbredelse til regioner og folkeslag hvor disse skikkene oppleves som fremmedartede og hvor kjølig klima og utvikling av nye metoder for oppbevaring av matvarer har gjort matsorter som svinekjøtt og reker mindre helsefarlige.

Islam ser på seg selv som en videreføring av både den jødiske og den kristne religion. Samtidig mener den at disse religionene som opprinnelig baserte seg på ekte åpenbaring, har blitt forfalsket og misforstått i tidens løp og at Islam derfor er nødvendig som et korrektiv. I utgangspunktet krever Islam ikke Abraham for seg selv, men i praksis anser muslimer seg selv som Abrahams rette etterkommere. På samme måte er jødene overbevist om at de har denne unike arven å forvalte liksom de kristne ut fra sine forutsetninger også

hevder det samme. I historien om Josef vil vi få et inntrykk av hvordan de religiøse skillelinjene preger de forskjellige versjonene.

Siden den Andalusiske blomstringsperioden har det vært lite grunnlag for et nært og fredelig samarbeid mellom de tre religionene. En kunne tenke seg en alternativ ”Treenighet” hvor de tre nevnte verdensreligioner ble definert som ulike aspekter av den ene Abrahamiske religion, men dette har ikke vært noe aktuelt prosjekt så langt.

4. Utvalg av materiale til den litterære undersøkelsen.

Det har vært skrevet en rekke bøker og avhandlinger om Josef og hans familie. Den kompakte og kortfattede teksten gir rom for et mangfold av ulike analyser. Mange har vært opptatt av tekstens sammensatthet og av de ulike opphav som ser ut til å skjule seg i Genesis’ framstilling. Andre har vært mer interessert i spesielle elementer i historien.

Historien har i det ytre form av en familie/søsken-konflikt som gjennomløper flere dramatiske stadier. Konflikten mellom brødrene er et hovedtema som formentlig har fulgt historien fra opprinnelsen. Dette er en tidløs problemstilling som vi gjenkjenner hos Dostojevski og i moderne familiesagaer. Det vil her være naturlig å analysere Josefs barndom slik den er beskrevet, som et eget tema. Som vi skal se, er dette i samsvar med Thomas Manns utforming av bind 2 i hans romanserie. Utover dette vil konflikten med brødrene bli behandlet i to etterfølgende deler hvor brødrenes prøvelser behandles særskilt og den endelige tilgivelse og forsoning som et tredje tema.

Konflikten med brødrene er et gjennomgående tema i historien, men det blir avbrutt av sekvensen med Potifars hus og hustru og deretter av sekvensen med drømmetydning og resulterende ære og storhet. Skildringen av Potifars hustru /Zulayka som legger sin elsk på Josef, er et tema som har inspirert mange forfattere ikke minst i den østlige kulturkrets. Det faller naturlig å behandle dette separat. I praksis ville historien om Jakobs konfliktfylte familie stå relativt uberørt tilbake om en tok vekk denne sekvensen.

I den følgende undersøkelsen hvor tre ulike versjoner av Josef-beretningen skal behandles, blir det viktig å avgrense stoffet og de problemstillinger som skal tas opp på en slik måte at det både ivaretar historiens sentrale temaer og muliggjør en sammenligning fra versjon til versjon. Dette er et viktig siktemål med den nevnte inndelingen.

Drømmer og drømmetydning som er selve nøkkelen til Josefs framgang og posisjon nest etter farao danner også et eget narrativ. Dette vil bli behandlet for seg i del III av oppgaven.

Som grunnlag for den videre behandling er følgende elementer valgt:

1. Josefs barndom og familieforhold.
2. Potifars hustru.
3. Brødrenes prøvelser.
- 4 Tilgivelse og forsoning.
5. Den religiøse betydningen av teksten.

Beretningen om Josefs egne drømmer og om hans begavelse som drømmetyder overfor farao og hans to fengslede hoffmenn, blir som nevnt behandlet i tredje del av oppgaven.

DEL II.

En analyse av utvalgte sekvenser i Josef-teksten i Genesis, Surah 12 og Thomas Manns roman *Josef og hans brødre*.

5. En analyse av Josefberetningen i Genesis.

Det eksisterer et stort antall kommentarer til Genesis og øvrig faglitteratur om dette emnet. I denne oppgaven vil jeg i særlig grad støtte meg på oversettelse og kommentarer i nevnte E.A.Speiser, *Genesis* (Anchor Bible) og i Robert Alter *Genesis*. I tillegg vil Genesis Rabbah bli brukt som utdypende materiale.

5.1 Josefs barndom og familieforhold.

Det fortelles i Gen 30:22-24 at Rakel, som lenge hadde vært ufruktbar, ved Herrens hjelp ble fruktsommelig og fødte en sønn. Hun kalte ham Josef og sa: Herren gi meg en sønn. Navnet Josef kommer av roten יסף i betydningen ”legge til, øke, gjenta” med den aktuelle futurumsformen (hitpa'al, jussiv) יוסף (*yōsēf*). Det er åpenbart at Rakel var takknemlig etter å ha gått barnløs i lang tid mens det fortelles at hennes søster Lea allerede hadde født Jakob 6 sønner. Jakob nevnes ikke her, men vi er godt kjent med hans forhold til Rakel allerede fra første gang han traff henne. Det heter således i Gen 29:11: ”Og Jakob kysset Rakel og brast i gråt.”

I Gen 35:16-18 fortelles det at Rakel ble gravid for andre gang og at hun hadde en hard fødsel som førte til hennes død. Under barselen kalte hun denne sønnen Benoni (*ben-`ōnī*) ”min smertes sønn”, men hans far kalte ham Benjamin ”sønn av min høyre hånd”. Benjamin ble dermed Jakobs tolvte og yngste sønn. I historien om Josef dukker først opp på en indirekte måte inntil han får en sentral rolle i kap. 42:15.

5.1.1 Teksten i Genesis.

Josef og Josefhistorien introduseres i Gen 37 gjennom en forteller. Ved begynnelsen av historien er Josef 17 år gammel og gjeter buskapen sammen med sine brødre. Det fortelles videre: ”ung som han var” והוא נער (*we-hu`na`ar*) fulgte han med sønnene til sin fars medhustruer. Betegnelsen *na`ar* oversettes gjerne med ”boy, lad, youth” (se BDB). I denne teksten som er svært sparsom med personopplysninger kan slike små informasjonsbiter,

som vi skal se, være av stor betydning. Det neste vi får vite er at Josef fortalte faren om alt det onde som disse halvbrødrene sa.

Videre heter det at "Israel" hadde Josef kjær framfor alle sine sønner "fordi han var hans alderdoms sønn" **בן זקניו** (*ben zəqūnīm*) og han hadde gitt Josef en sid kjortel (**כתנת פסים** *kəṭonet passīm*). Det fortelles at de andre brødrene hatet Josef og ikke kunne tale vennlig med ham. I slutten av kapitlet får vi utdypet Jakobs følelser da han får høre at Josef er drept. Han sørger over sin sønn i lang tid og er utrustelig når alle hans sønner og døtre kommer for å trøste ham (vi hører ellers svært lite til hans døtre).

Så følger sekvensen med Josefs to drømmer. Denne delen av historien og sekvensene hvor Josef tyder drømmer vil som nevnt bli behandlet særskilt i den etterfølgende del av oppgaven. Her skal det kort refereres hva teksten beretter om Josefs egne drømmer. Først fortelles det om en drøm som han fortalte sine brødre og som fikk dem til å hate ham enda mer. I drømmen ser han sitt eget kornband ute på åkeren. Det reiser seg opp og blir stående mens brødrenes kornband står rundt omkring og bøyer seg for Josefs kornband. Og brødrene sa: skal du kanskje være vår konge og råde over oss? Siden hatet de ham enda mer for hans drømmer og for hans ord. Og Josef fortalte en ny drøm til sin far og sine brødre. Han drømte at han så sola og månen og elleve stjerner og de bøyde seg for ham. Faren skjente på ham og sa: Hva er dette for en drøm du har hatt? Skal da jeg og din mor og dine brødre komme og bøye oss til jorden for deg? Og hans brødre var misunnelige på ham, men hans far gjemte det i sitt minne.

Gjennom denne innledende teksten (Gen 37:2-11) får vi en kort beskrivelse av Josef som syttenåring. De neste versene skildrer den dramatiske episoden hvor brødrene er nær ved å ta livet av ham:

Hans brødre gjeter ved Sikem og Israel sender Josef av sted for å se til dem. Han møter en mann som viser ham veien. Brødrene ser Josef på lang avstand og de planlegger å drepe ham. De sier til hverandre: Se, der kommer denne drømmeren.

I det følgende får vi to forskjellige versjoner hvor henholdsvis Ruben og Judah kommer Josef til hjelp. Ruben sier at de ikke skal slå Josef i hjel, men kaste ham ned i brønnen (Gen 37:21-22). Etter at de har kastet Josef i brønnen, foreslår Judah at de ikke skal legge hånd på Josef, men selge ham til ismailittene (Gen 37:27)

I Gen 37:28 fortelles det at de midianittiske kjøpmenn kom forbi og trakk Josef opp av brønnen. "Så solgte de Josef til ismailittene for 20 sekel sølv; og ismailittene tok Josef med seg til Egypt." En nokså selvmotsigende beretning. Den fortsetter i Gen 37:29 med at Ruben kommer tilbake til brønnen og ser at Josef ikke er der og han sønderriver sine klær.

Så dyppet de Josefs kjortel i geiteblod og sendte den hjem til faren. Og Jakob sørget over sin sønn i lang tid.

5.1.2 Kommentarer.

De følgende kommentarene blir behandlet i to underpunkter. Familierelasjonene i Jakobs hus er et viktig premiss for handlingen og blir tatt opp i et eget punkt. I det etterfølgende underavsnitt kommenteres beskrivelsen av den 17 år gamle hovedpersonen.

5.1.2.1 De grunnleggende familierelasjonene.

Det dreier seg her om en patriarkalsk og nomadisk familie hvor Jakob/Israel har to hustruer som begge er døtre av Laban, Jakobs onkel på morsiden. Han har i tillegg to medhustruer/konkubiner som i utgangspunktet har vært tjenestepiker for hver av de to søstrene.

Jakob er i tjeneste hos Laban og etter sju års tjeneste holder han bryllupsfest for Jakob og Rakel slik det var avtalt. Det var imidlertid Leah, Labans eldste datter, som ble ført inn til Jakob istedenfor Rakel. Slik ble Jakob lurt av sin svigerfar til å gifte seg med Leah som var den eldste og ikke så vakker som sin søster. Først etter 14 års tjeneste kunne han gifte seg med sin store kjærlighet, Rakel.

Det er mange elementer som direkte og indirekte framhever Rakel som Jakobs foretrukne hustru. I Gen 29:30 fortelles det at ”han holdt mer av Rakel enn av Leah”. Det er også flere dramatiserende elementer som favoriserer henne. Hennes skjønnhet, hennes lojalitet overfor faren som hindrer henne i å avsløre Labans lureri, hennes barnløshet som hun til slutt overkommer, hennes tyveri av farens husguder og hennes dramatiske bortgang i samband med Benjamins fødsel. Hun står fram som den fremste blant Jakobs hustruer. Kunne det være slik at Jakob bare oppfattet deres to felles sønner som sine ekte sønner? Mye kunne tyde på det (for eks. 42:38). Det er vel strengt tatt ikke noe som heter ”halvsønner”, men i denne historien kunne det se ut som at de 10 eldste sønnene var Jakobs ”uekte” barn med den felles egenskap å ikke være Rakels sønner.

Leah får seks sønner mens de øvrige hustruene får 2 sønner hver. Det nevnes at Leah har en datter, Dina, formodentlig fordi hun har en sentral rolle i konflikten med Sikems innbyggere. For øvrig nevnes ”alle hans døtre” uten nærmere spesifisering når de kommer for å trøste Jakob mens han sørger over Josef (37:35). I oppramsingen av ”hele Jakobs ætt” i Gen 46 nevnes det ingen andre døtre enn Dina.

Vi får i Jakobs familie fire brødregrupper som innad er ”ekte” brødre med samme mor og far. For hver av disse brødregruppene framtrer de øvrige som halvbrødre. I historien treffer vi på mange episoder som viser at Jakob setter Josef høyere enn de andre. Ettersom dramaet utvikler seg og Benjamin blir en viktig aktør, kan det se ut til at Jakobs favorisering også gjelder Benjamin som jo også er Rakels sønn.

Benjamin er Jakobs tolvte og yngste sønn. I den første del av historien blir han ikke nevnt annet enn på indirekte måte. I den ene av drømmene ser Josef sol og måne og 11 stjerner som bøyer seg for ham. Den tradisjonelle tolkningen av denne drømmen sier at disse himmellegemene er å forstå som Josefs far og mor og hans elleve brødre. Det innebærer at Benjamin er medregnet samtidig som det betyr at Rakel (månen) også er til stede og skal bøye seg for Josef. Jakob bemerket: "Skal da jeg og din mor bøye oss til jorden for deg?" (Gen 37:10). Kan det være slik at forfatteren av denne sekvensen ikke kjenner til historien om Rakels død i barselseng. Ettersom teksten er sammensatt kunne dette være en mulig tolkning. I dette tilfellet er det ifølge E.A. Speiser den samme Jahvist som har forfattet både skildringen av Rakels død og første del av Gen 37 (A.E. Speiser, Op. cit. s 273 og 293).

5.1.2.2 Josef - drømmer og bortskjemt barn.

Josef har åpenbart store ambisjoner, sin unge alder til tross. Faren skjønte på ham (fordi brødrene var til stede?), men det nevnes at han gjemte drømmene i sitt minne. Kanskje så Jakob en ekstraordinær begavelse hos Josef og at drømmene gav et varsel om framtidig storhet. Historien sier ikke mer om dette.

Med hensyn til Josefs personlige egenskaper, gir teksten sparsommelig informasjon. De knappe opplysninger som gis får dermed stor betydning. Det fortelles at Josef er 17 år ved starten på beretningen. Han oppgis også å være *na'ar* (37:3). Det siste er en detalj som gjengis nokså ulikt i forskjellige bibeloversettelser. En finner "And the lad was with the sons..." (King James 1997), "Joseph a young man of seventeen..." (New International Version), "He was a boy with the sons..." (English Standard Version 2001). Robert Alter har i sin oversettelse av Genesis gitt *na'ar* betydningen assistent eller læregutt og således "assisting the sons...". Den samme oversettelsen finner vi i E.A. Speiser's "Genesis". I Genesis Rabbah heter det: "*Being still a lad*" means that he behaved like a boy, pencilling his eyes, curling his hair and lifting his heel" (s 774). Det forklares videre at i rabbinsk tid ble 17 år regnet som voksen alder. Som vi skal se er det også på en lignende måte Thomas Mann beskriver den unge Josef.

I siste del av Gen 37:2 kommer opplysningen om at Josef forteller til sin far om alt det onde som brødrene sier. Det kan se ut til å være en usympatisk side ved Josef som fortelleren vil legge fram. Han blir åpenbart framstilt som en sladrehanke. Det er ikke noen formildende ord å finne hos fortolkere som E.A. Speiser og Robert Alter. Sistnevnte tolker teksten slik: "*brought ill report* – The first revelation of Joseph's character suggests a spoiled younger child who is a tattletale." Genesis Rabbah tar opp innholdet i det som Josef har fortalt. Det nevnes her at brødrene skal ha spist lemmer som var revet av levende dyr. Det nevnes også at de kastet sine øyne på "the daughters of the land" (s. 774-775). Rabbi Levi (s. 806) gir følgende karakteristikk: "He was void of understanding in that he slandered his brothers."

I Gen 37:3 er det Israels forhold til Josef som skildres. Han elsket Josef høyere enn sine andre sønner fordi “han var hans alderdoms sønn” og ”han hadde latt gjøre en sid kjortel til ham”. Hvordan kan Jakob favorisere en av sønnene på en så åpenbar måte? Visste han ikke hvor voldelige hans sønner kunne være. Historien om massakren på Sikems befolkning som hevn for Dinas krenkelse (Gen 34:25-26) skulle være godt kjent for ham. I Gen 37:3 kan det se ut som om Jakob er uforståelig naiv og godtroende. I neste omgang sender han Josef alene til brødrene uten noen synlige forutanelser om hvilken fare som truet. Visste eller skjønnte han ikke at de eldre brødrene hatet Josef? Kjente han ikke til deres brutalitet mot befolkningen i Sikem? I en viss forstand kan en her se en nesten eventyrlig naivitet fra Jakobs side.

Historien om Josef er åpenbart ikke å betrakte som en roman fra vår egen tidsalder. Den dramatiske og til dels sjokkerende beretning om familien Karamasov tilhører en sjanger hvor det religiøse er et element i teksten, men ikke som som i Jakobs familie hvor det religiøse budskapet er selve kjernen i fortellingen. I tillegg kommer den spesielle omstendighet at vi har flere forfattere som formodentlig ikke har kjennskap til hverandre. Noe av forklaringen på de ovennevnte spørsmål ligger kanskje i komposisjonen av fortellingen og dens betydning for det endelige produktet. Hvis eksempelvis Jakob ikke hadde gjort forskjell på brødrene og istedenfor hatt dem alle like kjær så hadde historien formodentlig mistet sin dramatiske tyngde allerede på dette tidspunktet. Historien inneholder en rekke slike avgjørende vendinger med store konsekvenser.

Her er det fristende å ta en liten avstikker til Kafkas novelle *Elleve Sønner*. I denne korte historien møter vi en far som beskriver hver enkelt av sine elleve sønner på en oppramsende og ganske avmålt måte. Han trekker fram deres forskjellige fortrinn og svakheter og ender opp med å legge vekt på de egenskaper han som far ikke liker. Den ellevte sønnen skiller seg ut: ”Min ellevte sønn er sart, antagelig den svakeste blant mine sønner; men villedende i sin svakhet” – slik starter faren sin beskrivelse. Han sier videre: ”Det er imidlertid ingen beskjemmende svakhet, men noe som bare viser seg som svakhet på denne vår jord. Er for eksempel ikke flyveberedskap også svakhet.” Faren oppfatter sønnens egenskaper som en trussel mot familien: ”Fra tid til annen kikker han på meg som om han ville si: Jeg skal ta deg med, far. Da tenker jeg: Du er den siste jeg vil stole på. Og blikket hans later til enda en gang å si : La meg i så fall være den siste.”

Det kan synes som om Kafka har laget en parafase over historien om Jakob og hans elleve sønner som kanskje på en noe paradoksal måte kan belyse noe av den tekst som er skjult i teksten. Blant Kafka-kjennere er dette ikke noen anerkjent tolkning på tross av den åpenbare likheten med Jakob og hans sønner. Benjamin gjør ikke sin entre i den opprinnelige beretningen før i Gen 42:15. Fram til dette er det Josef og de ti brødrene (de elleve sønner) som har oppmerksomheten.

Mange bibeloversettelser og kommentarer refererer til den ”fargerike” kjortelen som Josef fikk av faren. I den hebraiske teksten omtales denne som כתנת פסים (*kəṭonet passīm*) som i BDB oversettes som ”tunic with long skirts and sleeves.” Thomas Mann har som vi skal se en egen utforming av denne detaljen. Det synes å være åpenbart for alle fortolkere at dette

plagget var et symbol på Jakobs favorisering av Josef. Når så Josef drar for å se til brødrene iført nettopp denne kjortelen så må dette oppleves som en provokasjon for dem. De ser ham på lang avstand – kanskje nettopp på grunn av det spesielle klesplagget - og planlegger å drepe ham.

I Genesis Rabbah heter det at den mor som det vises til i Josefs drøm er Bilhah, "Rachel's handmaid, who had brought Joseph up like a mother" (s778). For øvrig er det en gjennomgående tolkning i Genesis Rabbah at de ulike hendelsene i Josef-historien skjer for å legge grunnen for det som senere skal skje i det jødiske folks historie. Dette kommer eksempelvis til uttrykk i utsagn som: "Their hate arose from envy that for his sake the sea should be divided" (s 776).

Gjennom den innledende teksten (Gen 37:2-11) får vi en kort beskrivelse av Josef som syttenåring. De neste versene skildrer den dramatiske episoden hvor brødrene er nær ved å ta livet av ham:

Hans brødre gjeter ved Sikem og Israel sender Josef av sted til dem. Brødrene ser Josef på lang avstand og de planlegger å drepe ham. Som vi har sett, følger det to forskjellige versjoner hvor henholdsvis Ruben og Judah kommer Josef til hjelp. Det er ingen ting i teksten som forklarer de to versjonene. Teoretisk sett kunne dette være en fortellerteknikk som økte kompleksiteten i beretningen. Dokumenthypotesen finner som nevnt to forskjellige forfattere med ulike karakteristika. Begge versjonene beskriver hvordan brødrene innledningsvis ønsker å drepe Josef og at to av dem prøver å hindre dette.

Det nevnes senere i fortellingen (Gen 39:6) at Josef var vakker av skapning og vakker å se til, – *יפה- תואר ויפה- בראה* (*yāpē tō 'ar w-īpē mar'ē*). De samme ordene ble brukt til å beskrive hans mor, Rakel, i Gen 29:17. Slik kan en også som Thomas Mann tenke seg at det er sin mors skjønnhet han bærer videre. Dette kommer også til uttrykk i Genesis Rabbah: "Throw a stick into the air and it falls back to its source" (Op. cit. s 805). Denne likheten med moren kunne med rimelighet anses som en årsak til Jakobs særskilte kjærlighet til Josef. Josefs skjønnhet er nevnt i en bestemt kontekst hvor Potifars hustru kaster sine øyne på ham. Samtidig er det naturlig å slutte seg til at denne skjønnheten også var tilstede i hans barndom slik også Thomas Mann fortolker det.

Gud blir ikke nevnt i dette første kapitlet i historien. Heller ikke i neste kapitel som handler om Judas familieforhold. Dette vil bli tatt nærmere opp noe senere.

I motsetning til hos Philo og Josephus finner vi i Genesis ingen idealisert framstilling av den unge Josef. Genesis er åpenbart ikke så opptatt av idealisering. Dette ser vi gjentatte ganger – ikke minst i skildringen av den unge Jakob som kommer til sin aldrende far iført Esaus høytidsklær og skinn av geitekjeer om hendene og halsen og sier: "Jeg er Esau, din førstefødte" (Gen 27:19). På denne måten lurer han til seg førstefødselsretten. Det fortelles videre at Esau hatet Jakob etter dette og planla å slå sin bror i hjel (Gen 27:41). I utgangspunktet er verken Jakob eller Josef idealiserte skikkelser, men ganske menneskelige figurer - noe som formodentlig også har vært forfatterens/forfatternes intensjon.

Kvinnene har åpenbart en svært viktig rolle i beretningen om patriarkene. Sara sørger for at Abrahams førstefødte sønn, Ishmael, fordrives ut i ørkenen sammen med sin mor. Dette har som kjent lagt grunnlag for viktige motsetninger i utviklingen av de tre abrahamiske religioner. Likeledes sørger Rebekka for at Jakob lurer til seg førstefødselsretten fra sin bror og så søker tilflukt hos hennes bror, Laban. Det fortelles også om Jakobs hustruer, Leah og Rakel, at de ga sine trellkvinner til Jakob som medhustruer for at han skulle få sønner gjennom dem (Gen 30:4,9).

Det er kanskje ut fra ren misforståelse at man leter etter en gjennomført logisk sammenheng i historien. Det dreier seg om en svært sammensatt tekst og slett ikke et litterært verk i den forstand vi er vant med. Det er også vanskelig å forstå at Josef beskrives med såpass mange negative trekk i starten av hans eventyrlige historie. Eller at han ikke tar kontakt med sin far etter at han har fått en mektig posisjon i det egyptiske riket. Kanskje er det nettopp slike forhold som løfter historien ut av en predikerbar og konvensjonell ramme og over til en mer dyptgående og uutgrunnet tekst. Samtidig er det åpenbart nødvendig for utviklingen av dramaet at Josef vet det som de andre ikke vet. Gjennom sitt ungdommelige overmote og sin selvopptatthet framstår Josef som en mer levende og mer menneskelig person enn i en idealisert utgave noe som formodentlig også har vært hensikten.

5.2 Potifars hustru.

Josefs møte med Potifars hustru er en velkjent del av beretningen som har blitt kommentert og gjendiktet både i øst og vest. Genesis gir ikke noe navn på denne kvinneskikkelsen mens hun i orientalske land er kjent under navnet Zuleika. Som vi skal se får hun en noe mer forsonende behandling i Koranen enn i Genesis.

5.2.1 Teksten i Genesis.

Josef blir kjøpt av Potifar som er ”hoffmann hos farao og høvding over livvakten” (Gen 39:1). Han beskrives videre som Josefs ”herre”. Noen nærmere opplysninger om Potifar får vi ikke. Potifars hustru introduseres i Gen 39:7 og heller ikke hun gis noen nærmere beskrivelse. Historien om hennes forsøk på å forføre Josef starter umiddelbart og er stort sett fortalt i løpet av de neste fem vers. Hennes beskyldninger mot Josef overfor husfolk og herre skildres i de neste sju vers. I utgangspunktet er også denne historien knapt og direkte fortalt– i sterk kontrast til Thomas Manns framstilling som er atskillig mer omfattende.

Det beskrives som nevnt i Gen 39:6 at Josef var ”vakker av skapning og vakker å se til”. Dette skal formodentlig være en introduksjon til den følgende teksten: ”Og noen tid etter

hendte det at hans herres hustru kastet sine øyne på Josef og sa: Kom og ligg hos meg!” (Gen 39:7).

Josef avviser henne og minner om at hans herre har lagt alt han eier i Josefs hender. ”Han har ikke nektet meg noen ting uten deg, fordi du er hans hustru. Hvorledes skulle jeg da gjøre denne store ondskap og synde mot Gud” (Gen 39:9).

Dette fortsetter i mange dager inntil han en dag kommer inn i huset og ingen av husets folk er inne. ”Da grep hun fatt i hans kappe og sa: Ligg hos meg!” Men han lot sin kappe etter seg i hennes hånd og flyktet ut av huset (Gen 39:10-13).

I de neste vers skildres hennes falske anklager mot Josef. Hun viser sine tjenestefolk kappen som hun har i hånden. Hun beklager seg over at ektemannen har ført en hebraisk mann til huset for å bringe skam over dem. ”Han kom for å ligge hos meg, men jeg ropte så høyt jeg kunne. Og da han hørte at jeg satte i å rope, lot han sin kappe etter seg hos meg og flyktet ut av huset” (Gen 39:13-15).

Da hans herre kommer hjem gjentar hun sine beskyldninger: ”Den hebraiske træl som du har ført hit til oss, kom inn til meg for å føre skam over meg, men da jeg satte i å rope, lot han sin kappe etter seg hos meg og flyktet ut av huset” (Gen 39:16-18).

I de to følgende vers berettes det at hans herres vrede ble opptent og Josef ble satt i ”fengslet hvor kongens fanger ble holdt fengslet”.

5.2.2 Kommentarer.

Historien om Josef og Potifars hustru blir som nevnt ofte knyttet til den egyptiske ”Story of two brothers” (jfr James B. Pritchard, Ed. *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament, A Tale of Two Brothers*, s. 23-25, oversatt av John A. Wilson). Den aktuelle oversettelsen er hentet fra en papyrus-tekst datert 1225 f.v.t. Historien karakteriseres som en folkelig fortelling og har mange likhetstrekk med eventyr som eksempelvis snakkende kyr og magiske hendelser, men også innslag av mer religiøs karakter.

Hovedpersonene er to brødre, den eldste, Anubis, som er gift og har buskap og den yngste, Bata, som bor hos broren og hjelper ham med gårdsarbeidet. Begge navnene er egyptiske gudenavn noe som blir gitt betydning i slutten av fortellingen. Bata er en sterk og samvittighetsfull person. En dag er han et ærend hjemme i huset og møter brorens hustru som stiller håret. Hun foreslår at de skal ligge sammen. Han avviser henne kraftig og ber henne aldri foreslå dette igjen. Når Anubis kommer hjem later hans kone som om hun er syk fordi Bata har slått henne. Hun forteller at dette har skjedd etter at hun avviste hans forslag om å ligge sammen med henne. Anubis bestemmer seg for å drepe broren, men Bata rømmer etter at to av kyrne advarer ham. Anubis følger etter ham og blir vitne til at den yngste broren skjærer av sitt kjønnsorgan og kaster det i elven. Anubis drar deretter hjem

og dreper sin kone for så å kaste henne til hundene. Dette er i korthet historien. Det er i tillegg en lengre avslutning hvor Bata på magisk vis blir farao og den eldre broren kronprins. I dette ser vi også likhetspunkter med fortellingen om Josef. Det kan her nevnes at straffen for utroskap var svært streng i det gamle Midt-Østen. Etter Moseloven var straffen steining (Deut 22:21). Vi kan fortsatt finne slike strenge straffereaksjoner i enkelte områder i Midt-Østen.

Teksten i Genesis sier en del om hvorfor Josef motstår denne fristelsen. Han henviser til sin herre som har lagt alt han eier i Josefs hender og ikke nektet ham noe uten sin hustru. Deretter sier han: ”Hvorledes skulle jeg da gjøre denne store ondskap og synde mot Gud?” Josefs motståelse av fristelsen har opptatt mange lærde i den jødiske verden. I ”The Testament of Joseph” heter det: ”I struggled with the shameless woman, - but the God of my father rescued me” (Op. cit. s 819). Og videre: “But I recalled my father’s words, went weeping into my quarters, and prayed to the Lord” (s 820). Han tenker på sin fars ord og dette berger ham. I Genesis Rabbah nevnes det på lignende måte at Josef “saw his father’s face, at which his blood cooled” (s 812). Dette vil vi også se i Thomas Manns roman.

Genesis Rabbah beskriver Potifar som ”a eunuch of Pharaoh” (s 802). Det vises her til teksten i Genesis hvor סָרִיס פְּרֵעָה (*saris par ‘ō*) blir oversatt med “faraos hoffmenn”. I Midrash blir seris oversatt med “evnukk” noe det er filologisk belegg for (se BDB s 710). Vi finner den samme begrepsbruken i Jubilees s 128: “Potiphar, Pharaoh’s eunuch, the chief of the guard, bought him.” Vi skal senere se at Thomas Mann også presenterer Potifar som en kastrert person.

Potifars hustru har ikke fått noe navn i Genesis og hun framstilles som en kvinne uten verdighet og ære. Denne demoniserende oppfatningen er rådende i jødiske skrifter. Så også i Genesis Rabbah: ”She spoke like an animal” (s 808). Som vi skal se er dette et punkt hvor Islam og orientalske forfattere har en annen forståelse av historien.

Det fortelles i Gen 39:12 at hun grep fatt i hans ”kappe”, Heb. בגד (*beḡēd*). BDB har oversettelsen “garment, clothing, raiment, robe of any kind” og presiserer at dette kan dreie seg om klesplagg i ethvert sosialt sjikt fra spedalske og fattige til yppersteprest og nobilitet. Robert Alter framholder at det her ikke dreier seg om et ytterplagg eller ”coat” slik E.A. Speiser oversetter det og heller ikke om et lendeklede eller ”loincloth” slik det heter i The Revised English Bible. Han gir oversettelsen “garment”, men fastholder at Josef ville være ”naked or nearly naked when he runs off leaving the garment behind.” (Op.cit. s 226).

Josefs forhold til faren framstår som noe gåtefullt. Hvorfor prøver han ikke å kontakte Jakob/Israel? Genesis gir ikke noen forklaring på dette og det er dermed blitt et punkt som andre prøver å finne ut av. I ”The Testament of Joseph” understrekes det flere ganger at Josef ikke kunne gi seg til kjenne for ikke å bringe brødrene i vanære (“so as not to disgrace my brothers” s 822-823). Thomas Mann har også sin egen utlegning av dette.

Josef ble kastet i kongens fengsel. Dette må sies å være en svært mild straff ut fra de strenge lover som gjaldt. Kunne det være slik at Potifar ikke trodde det hans hustru fortalte? Rabbi Jose i Genesis Rabbah tror på Josefs versjon og argumenterer med at skriften ikke

utelater å nevne de overtredelser som hans eldre brødre, Ruben og Judah gjorde seg skyldige i. ”Had he really been guilty Scripture would certainly not have concealed it” (s 811). Det sies også om Potifar: ”Had he really believed her, he would surely have put Joseph to death” (s 812). Det må jo også her sies at en slik tidlig sluttstrek ville ha vært katastrofal for vår historie.

5.3 Brødrenes prøvelser.

Josef blir utsatt for mange prøvelser i Egypt. Gjennom sine evner som drømmetyder og hans ekstraordinære evner som administrator og lederskikkelse oppnår han etter hvert en mektig posisjon i det egyptiske riket og får den øverste myndighet nest etter farao. Han sender likevel ingen utsendinger for å fortelle sin far denne gledelige nyheten. Hans far og brødrene vet ingen ting om Josefs liv i Egypt. Faren tror øyensynlig at Josef er død, mens brødrene ikke vet annet enn at han er slave i Egypt. Det fortelles at Josef var 30 år gammel da han sto foran faraos åsyn (Gen 41:46). Etter de sju gode år kommer hungersnøden og den rammer ikke bare Egypt, men også de omkringliggende landene. På denne måten bringes brødrene sammen igjen og de gamle motsetningene kan på nytt spille seg ut.

5.3.1 Teksten i Genesis.

Jakob sender sine 10 sønner til Egypt for å kjøpe korn. Benjamin, Josefs bror ble ikke sendt med. Jakob sa at det kunne hende ham en ulykke (Gen 42:1-4). De kommer til Egypt og bøyer seg for Josef med ansiktene til jorden. Josef kjenner sine brødre, men de kjenner ham ikke (42:5-8).

Josef anklager brødrene gjentatte ganger for å være speidere. De forteller at de har en yngre bror som er hjemme hos sin far og en annen bror som ikke lenger lever. Josef sier at han nå vil sette dem på prøve. Ikke en av dem skal slippe derfra før den yngste broren er kommet dit. En av dem kan få dra og hente broren, men de andre skal holdes fanget. Så holder han alle sammen i fengsel i tre dager. Han sier deretter at en av brødrene skal bli sittende i fengsel mens de andre kan reise hjem med kornet de har kjøpt. De må så bringe sin yngste bror til ham ”så deres ord kan sannes og at dere ikke skal dø” (42:9-20).

Brødrene snakker seg imellom uten å skjønne at Josef forstår deres språk. De tror at denne nød er kommet over dem fordi de den gang ikke hørte på sin brors bønner. Josef hører dette og snur seg bort og gråter. Deretter tar han Simeon og lar ham binde mens de andre ser på. Han gir beskjed til sine folk om å legge pengene som brødrene hadde betalt i kornsekkene deres og gi dem niste med på veien. På hjemveien oppdaget en av dem pengene og de andre ble motfalne og forferdet (42:21-28).

Hjemme igjen hos Jakob forteller de det som har skjedd. Da de tømte kornsekkene oppdaget de at hver deres pengepung lå i sekkene og både de og deres far ble reddet. Jakob sa: ”Dere gjør meg barnløs. Josef og Simeon er ikke lenger til og Benjamin vil dere ta fra meg; det er jeg som må bære alt dette”. Ruben sier: ”Du kan drepe begge mine sønner om jeg ikke kommer tilbake med ham. Men Jakob fastholder at Benjamin ikke skal dra med dem: ”Min sønn skal ikke dra ned med dere; for hans bror er død, og han er alene tilbake” (42:29- 38).

I neste kapitel (Gen 43) får vi en historie som i stor grad er parallell til Gen 42, men som har noen detaljer som skiller dem fra hverandre. Som vi tidligere har sett i Gen 37, er det nå Judah som overfor Israel garanterer for Benjamins trygghet. Hvis ikke Benjamin kommer trygt tilbake, vil han være farens skyldner i alle sine dager (43:7-9). Israel lar dem nå ta Benjamin med seg. Han håper at den allmektige Gud (*’el šadday*) må få mannen til å vise barmhjertighet (Gen 43:13).

Brødrene bringer Benjamin med til Egypt og da Josef fikk se ham måtte han igjen gråte. Han ber sin husforstander om å gjøre i stand et gjestebud for dem. Brødrene er engstelige pga pengene de fant i kornsekkene sine, men de blir beroliget av Josefs husforstander. Han sier at ”Deres Gud og deres fars Gud har gitt dere en skatt i sekkene.” Så førte han Simeon ut til dem. Når Josef kommer, gir de ham gavene de har med seg og kaster seg ned på jorden for ham. Og Josef får øye på Benjamin og spør om dette er deres yngste bror. Han ber Gud velsigne ham. Han har allerede fått vite at hans far lever og at det går ham vel. Og Josef går ut for seg selv og gråter. Brødrene blir plassert ved bordet i riktig rekkefølge etter alder og de undrer seg over dette. Så spiser og drikker de sammen – ”og de drakk seg glade med ham” (43:13-33).

I Gen 44 Gir Josef beskjed om at hans drikkebeget av sølv skal legges øverst i Benjamins kornsekk sammen med pengene for hans korn. På hjemreisen blir brødrene stoppet av Josefs husforstander som spør hvorfor de har gjengjeldt godt med ondt og stjålet hans beger som han drikker av og som han spår i. De avviser beskyldningene og sier: ”Den av dine tjenere som det finnes hos, han skal dø, og vi andre skal være min herres træler. Josefs forstander sier at den det finnes hos skal være hans træl, men de andre skal være uten skyld (44:1-10).

Begeret ble funnet i Benjamins sekk. Brødrene kommer til Josefs hus og kaster seg til jorden for ham. Josef sier: ”Visste dere ikke at en mann som jeg kan spå?” Juda (som også i denne sekvensen er talsmann for brødrene) sier at de er alle sin herres træler. Josef framholder at den som begeret ble funnet hos, skal være hans træl. De andre kan dra i fred hjem til sin far.

Det følger en dialog mellom Judah og Josef. Judah minner Josef om det han tidligere har sagt: at gutten ikke kunne forlate sin far, for da ville hans far dø (dette er ikke nevnt i den foregående teksten). Han forteller farens ord til dem: At hans hustru fødte ham to sønner. Den ene gikk bort fra ham, visselig revet i hjel. Hvis nå den yngste kom ut for en ulykke, ville det sende ham med sorg ned i dødsriket. Juda sier at hvis han nå kommer tilbake og gutten ikke er med, så vil det volde hans fars død. Han forteller også hvordan han selv tok

på seg ansvaret for å bringe Benjamin tilbake. Juda ber derfor om å få bli i guttens sted som Josefs træl. For hvordan skulle han kunne komme hjem og se den sorg som ville komme over hans far.

5.3.2 Kommentarer.

Vi er nå kommet til den delen av historien hvor de gamle konfliktene blant Jakobs sønner som i mange år har blitt liggende uløst, nå kommer til en ny behandling – denne gang med Josef som den sterke part. Dette møtet i Egypt er en vital ingrediens i dramaturgien som gjør det mulig å bringe konflikten til forsoning. Hungersnøden i Kanaan blir slik sett et nødvendig element for å bringe alle brødrene sammen.

I første sekvens er det åpenbart at Josef spiller et dobbeltspill gjennom å anklage brødrene for å være spioner. Han sverger ”så sant farao lever” at de ikke skal slippe derfra før deres yngste bror kommer. I Genesis Rabbah” heter det at Josef vet at de snakker sant, derfor later han som han sverger ”as Pharaoh liveth” (Op. cit. s 843). Han setter dem alle i fengsel i tre dager. Deretter sier han at de skal få leve hvis de gjør som han sier. ”Jeg frykter Gud” kan her se ut som en tilføyelse. Josef har tidligere sverget ved farao og - som det opplyses i 42:23 - han snakker med dem ved hjelp av tolk. Han holder Simeon som gissel mens de andre får dra. I denne sammenhengen snakker brødrene seg imellom om den skyld de bærer for sin bror og om hans sjelsangst og bønnfallelser da han ble kastet i brønnen. De vet ikke at Josef skjønner hva de sier, men han blir rørt til tårer. Dette er første forsonende episode i denne del av historien.

Josef får sine folk til å legge pengene brødrene hadde betalt tilbake i deres sekker. De kommer tilbake til Jakob og oppdager dette (i 42:27 er det allerede en av dem som oppdager dette på hjemreisen). De forteller Jakob om hva som har skjedd. I den nevnte dialogen med Ruben nekter han å gi slipp på Benjamin. Brødrene har med seg alle pengene tilbake, men ikke Simeon. Vil Josef ha ham til å mistenke dem for å ha solgt Simeon? I Genesis Rabbah framholdes det: ”He suspected that they had sold Simeon, and this was the source of their unexpected wealth” (Op. cit. s 845). Dette er et ledd i prøvelsene Josef setter opp for sine brødre. De stilles overfor vanskelige utfordringer hva enten de er hjemme eller i Egypt.

De ber Jakob om å la dem få ta Benjamin med til Egypt slik ”mannen som råder der” har krevd. Ruben sier til sin far at han kan få drepe begge hans sønner om han ikke kommer tilbake med Benjamin. Forfatteren ser her ut til å ha lagt inn et utsagn som setter Ruben-skikkelsen i et nesten komisk lys (42:37). I den påfølgende versjonen har Judah en atskillig mer heldig formulering når han sier at han stå til ansvar alle sine dager (43:8).

Hungersnøden er hard i landet og Jakob må til slutt gi etter. Han har mistet Josef og Simeon. Han kan ikke ha noen sterk tillit til sønnene. Kan han stole på denne fyrsten i Egypt? Han sender med kostelige gaver og dobbelt så mange penger. Brødrene er

engstelige for hva som skal skje, men de blir godt mottatt. Husforstanderen forsikrer om at han har fått de pengene han skal ha. Kanskje er prøvelsene over?

Josef gråter da han ser Benjamin igjen. Ifølge Genesis Rabbah (s 852) skal det ha gått 22 år siden de så hverandre sist. Han plasserer brødrene ved bordet etter deres alder og de undres over dette. Han vet og de vet ikke. De spiser og drikker seg glade. De må åpenbart ha sett hans drikkebeholder av sølv under måltidet.

Det kommer et dramatisk sceneskifte neste morgen. Sølvbeholderen blir lagt i Benjamins sekk – en ny manøver for å sette brødrene på prøve. De blir stoppet og erklærer at den beholderen blir funnet hos skal være Josefs trelle. De andre skal være uten skyld. Beholderen blir funnet i Benjamins sekk. Slik konstrueres en ny prøve som her blir Judahs prøve, han som har sagt seg ansvarlig overfor faren og som vil være hans skyldner i alle sine dager.

Judah minner Josef om sin fars skrøpelige tilstand og at Josef har tvunget dem til å hente den minste broren. Han stiller Josef til ansvar for at faren kan ta sin død dersom han ikke får sin sønn tilbake. De kan ikke dra tilbake uten sin yngste bror – det vil bli farens død. Etersom Judah er sin fars skyldner, ber han om å få bli tilbake som trelle i guttens sted.

Judah bruker her det samme begrepet *na'ar* som vi så i Gen 37. I Gen 46 regnes Benjamin opp som far til ti sønner ved avreisen til Egypt. Slik sett er han ikke noe barn, men han er jo sin fars yngste barn. Robert Alter mener at begrepet i denne sammenhengen har betydningsvalg av å være sårbar og i en utsatt posisjon.

I dette møtet mellom Judah og Josef er rollene byttet. Denne gangen er det ikke Josef, men Judah som står i fare for å bli slave. I stedet for å la Benjamin lide den samme skjebne som Josef, slik Judah mange år tidligere foreslo, ber han nå Josef om å la ham selv bli trelle. På denne måten viser han at han er villig til å ofre seg for Josefs bror og handle i overensstemmelse med det ansvaret han har påtatt seg. Josef kan se at han er blitt en moden og selvopofrende person som ikke unnviker den prøvelse Josef har beredt ham.

Genesis Rabbah har en rekke kommentarer til møtet eller konfrontasjonen mellom Judah og Josef. Judahs mot og sinne blir framhevet og det sammenlignes med to konger som møtes (Op. cit. s 857-861). Josephus har også gitt denne scenen stor oppmerksomhet, men her er det Judahs ydmykhet som skildres. Han lar Judah holde en særdeles lang enetale hvor han innrømmer å fortjene straff for den forbrytelse som ble gjort mot Josef. Han ber om tilgivelse og om at Josef, for sin fars skyld, lar Benjamin reise tilbake (New Complete Works Op. cit. s 90-91).

5.4 Tilgivelse og forsoning.

På tross av det usedvanlig dårlige utgangspunktet lykkes det fortelleren å bringe beretningen fram til en overbevisende lykkelig slutt. Dette skjer på ingen måte på lett vint

vis og en skjønner at det som skjedde har vært tungt å bære også for brødrene. Samtidig må det vel sies å være en litterær og teologisk bragd å bringe en slik familietragedie fram til en troverdig forsoning.

5.4.1 Teksten i Genesis.

Josef kan ikke lenger legge bånd på seg. Han samler brødrene omkring seg og sender alle andre ut. Så gråter han så høyt at egypterne som står utenfor også hører det. Han gir seg til kjenne for brødrene som står forferdet foran ham og sier: ”Jeg er Josef, deres bror, som dere solgte til Egypt.” Han sier videre at de ikke skal sørge for at de sendte ham dit for ”Gud har sendt meg hit i forveien for dere” (45:5). Dette utdypes i de etterfølgende versene. Han ber dem skynde seg opp til sin far og si til ham: ”Så sier din sønn Josef: Gud har satt meg til herre over hele Egypten” (45:9). Han ber brødrene hente faren til Egypt hvor han skal få bo og ber dem fortelle om all sin herlighet i dette landet.

Så faller Josef om halsen på Benjamin og begge gråter. Og kan kysser alle sine brødre og gråter ved deres bryst.

Faraο gir ordre om at brødrene skal hente faren og at de skal få vogner til å hente sine barn og hustruer og sine husfolk. De får også mange gaver og faraο lover å gi dem det beste i hele Egypts land. Og Josef utstyrer dem med vogner og sender dem av gårde (45:16-24).

Vel hjemme forteller de Jakob det som har skjedd, men han tror dem ikke. Etter hvert som han får se vognene de har med, tror han dem likevel og sier at han vil dra av sted og se Josef før han dør (45: 25-28). Det neste kapittel begynner med en beskrivelse av Jakobs syn om natten da Herren sier han kan reise uten frykt til Egypt og at Herren selv vil være med ham. For øvrig består kapitlet av en beskrivelse av Jakobs ætt som flytter til Egypt.

Beretningen om Josef og brødrene er nå i all hovedsak avsluttet. Det kommer en ny sekvens i 50:15-21 hvor Josefs tilgivelse blir opprettholdt også etter Jakobs død. Josef sier her: ”Vær ikke redde; er vel jeg i Guds sted? I tenkte ondt mot meg, men Gud gjorde det til det gode” (50:19-20).

5.4.2 Kommentarer.

Forløsningen i historien kommer stillferdig gjennom tårer. Sant nok har brødrene fått lide og de har også bøyd seg og kastet seg til jorden gjentatte ganger (42:6, 43:25, 27 og 44:14) og slik bekreftet Josefs drømmesyn. Når Josef nå gir seg til kjenne som deres egen bror, er det fordi han ikke kan holde sin høylytte gråt tilbake. Fra å framstå som en brysk fyrste viser han nå sin broderlige kjærlighet.

I denne delen av historien blir for første gang Gud presentert som den egentlige regissør og skaper av deres skjebne. Slik blir det meningsfylt å se Josefs salg som slave som en nødvendig forutsetning for at Jakobs familie skal bli berget fra hungersnøden. Denne mer religiøse forklaringen framtrer som et ytterligere moment i forsoningen mellom brødrene. ”Så er det da ikke dere som har sendt meg, men Gud” (45:8). Og brødrene får høytidskledning og rike gaver. Deres gjennomgånne og beståtte prøvelser har ført dem til et liv i den egyptiske overflod slik det tidligere har hendt med Josef.

5.5 Det religiøse innholdet i teksten.

Ut fra forutgående gjennomgang vil en med rimelighet kunne anta at teksten har utviklet seg fra en bakgrunn i folkelige fortellinger. I innledningen til *The Authorised King James Bible* (s xliv) heter det at de jødiske skriverne skilte seg fra skriverne i omkringliggende stammer, ikke så mye ut fra de aktuelle legendene de gjenfortalte, men ”the way those legends were now made to serve the new creed of monotheism.” Kanskje kan vi finne spor etter dette i Genesis’ beretning.

I de to innledende kapitlene samt i kapitel 47 nevnes ikke Gud i det hele tatt. Bønnen nevnes heller ikke. Det er ikke tale om noen direkte kontakt mellom Josef og Gud. Fortelleren bringer Gud inn i historien i kap 39 under navnet Jahveh. Etter dette blir Gud nevnt av de forskjellige aktørene, også av farao selv, men her med navnet Elohim som i mange sammenhenger kan forstås som et mer allment navn på den høyeste guddommen (jfr. Speiser Op. cit. s 340).

Det er rimeligvis ikke mulig å gi en sikker bedømmelse av en teksts karakter ut fra hvor ofte den nevner Guds navn. Slik er det heller ikke i vurderingen av denne teksten. Det kan likevel være interessant å se en oversikt over hvordan gudsnavnet opptrer i beretningen. I det følgende gjøres rede for dette: på hvilket sted navnet opptrer og med hvilken opprinnelig betegnelse i den hebraiske teksten:

Gen 37: Gud nevnes ikke.

Gen 38: Gud nevnes ikke.

Gen 39: Narrator bruker navnet יהוה (*yahwe*) 7 ganger (39 :2,3,5,21,23).

Josef bruker navnet אלהים (*’ēlohīm*) en gang (39 :9).

Gen 40 : Josef bruker navnet Elohim en gang (40:8).

Gen: 41: Josef bruker navnet Elohim 7 ganger (41:16, 25, 28, 32, 51, 52).

Farao bruker navnet Elohim to ganger (41:38,39).

- Gen 42: Josef bruker navnet Elohim en gang (42:18).
Brødrene bruker navnet Elohim en gang (42:28).
- Gen 43: Israel bruker navnet **אל שדי** (*'ēl šadday*) en gang (43:13).
Faraos husholder bruker en gang betegnelsen:
אלוהי אביכם ואלוהי אביכם (*ēlōhē-kem w- 'ēlōhē 'ābīkēm*) (43:22).
Josef bruker navnet Elohim en gang (43:28).
- Gen 44 : Judah bruker navnet Elohim en gang (44:16).
- Gen 45: Josef bruker navnet Elohim fire ganger (45:5,7,8,9).
- Gen 46: Jakob sier en gang **אלוהי אביו יצחק** (*'ēlōhē 'ābī-w yiṣḥaq*) (46:1).
og en gang Elohim (46:2).
Gud sier: **אנכי האל אלהי אביך** (*'ānōkī ha- 'ēl 'ēlōhē 'ābī-kā*). (46:3).
- Gen 47: Gud nevnes ikke.
- Gen 48: Jakob sier en gang **אל שדי** (*'ēl šadday*). (48:3).
Israel sier tre ganger Elohim (48:15,20,21).
- Gen 49: Jakob sier en gang **אל אביך** (*'ēl 'ābīkā*). (49:25).
- Gen 50: Brødrene sier en gang **אלהי אביך** (*'ēlōhē 'ābī-kā*). (50:17).
Josef bruker navnet Elohim 4 ganger (50:19,20,24,25).

Som vi ser blir gudenavnet Jahve brukt 7 ganger i Gen 39 hvor narrator gjentatte ganger gjør det klart at Herren var med Josef og velsignet ham og hans foretagender. Dette gudsnavnet forekommer ikke i resten av historien. Josef nevner Gud 18 ganger og bruker utelukkende navnet Elohim. Brødrene bruker en gang Elohim og en gang konstruktet Elohei Abichem (Deres Fars Gud). Husbestyreren bruker en lignende konstruksjon : Deres Gud og Deres Fars Gud.

I Gen 48 og 49 er det bare Jakob og Israel som bruker gudsnavnet. Disse to kapitlene er som nevnt mer å oppfatte som en del av Jakobs/Israels historie. I Gen 49:3-4 forteller Jakob om Guds åpenbaring i Kanaans land og kaller Gud **אל שדי** (*'ēl šadday*). Senere i kapitlet velsigner Israel Josef og hans sønner og bruker 3 ganger navnet Elohim. I Gen 49 bruker Jakob benevnelsen **אל אביך** (*'ēl 'ābī-kā*) i sin velsignelse av Josef.

Benevnelsen Jahve som brukes konsekvent av fortelleren i Gen 39 kan se ut til å bekrefte hypotesen om at den nevnte ”Jahvisten” her kan være kilde. I de øvrige kapitlene er det

imidlertid bare aktørene og ikke fortelleren som sådan som bruker Guds navn. Selv farao bruker Elohim når han taler til sine tjenere og til Josef (41:38-39). J.A. Speiser peker på at bruken av Elohim ikke gir tilstrekkelig grunnlag for å attribuere det gjeldende tekstavsnittet til den elohistiske kilden. Han framholder at også J bruker denne termen ”on various occasions as a general term of reference to a superior power” (Op. cit. s 340).

Som nevnt har historien om Josef formodentlig blitt utviklet fra å være en folkelig beretning til å bli en bestanddel i et omfattende religiøst verk. Den vil således ha beveget seg fra et utgangspunkt hvor Josef er mer å sammenligne med en eventyrskikkelse til et sluttprodukt hvor han gjennom Guds støtte overvinner sine hindre og hvor han også spiller en viktig rolle i det jødiske folks ættesaga. I denne prosessen kan en spekulere i at det ikke har vært særlig vanskelig å legge inn tilføyelser hvor Guds navn blir nevnt. Det er her tale om en svært gammel tekst som bare er kjent gjennom senere kopier. Litt senere skal vi se hvordan beretningen om Josef i Koranen som er av ca 1200 år yngre årgang, kan stå som en kontrast i denne henseende.

6. Den kristne Josef.

*The New is in the old concealed;
The Old is in the New revealed.*

Augustin

Kristendommen ser seg selv som et religiøst byggverk som har vokst organisk ut av den hebraiske grunnstammen. Slik har også kristendommen overtatt hele den hebraiske bibel som sitt ”Gamle Testamente”. Tanakh ble oversatt til gresk et par hundreår f.v.t. og ble senere kjent under navnet Septuagint etter de 70 oversetterne. De hebraiske navnene ble her gitt en gresk språkdrakt som eksempelvis ”Moses” מֹשֶׁה (*mōše*) og ”Elias” אליהו (*’ēlīyāh*), en tradisjon som har blitt vedvarende innen kristendommen. Gjennom spredningen av den kristne religion og senere den trykte bibel ble Genesis etter hvert noe en kunne finne i ethvert kristent hjem.

Det ovenstående sitatet fra Augustin gir en enkel og grunnleggende forklaring på kristendommens forståelse av sine to testamenter. Det gamle testamente blir sett på som en forberedelse og en bebudelse av den åpenbaring som skal komme gjennom Kristus. Det gamle (og skjulte) testamente blir åpenbart gjennom det nye. Slik finner den kristne religion i Den hebraiske bibel gjentatte bekreftelser på sitt budskap. Dette gjelder ikke minst de store profetenes utsagn. Tanakh blir i sin helhet kristendommens eget verk.

Utviklingen av kristendommen som en ny religion strakte seg over en lang historisk periode. I begynnelsen var det tale om en liten flokk med jødiske troende som samlet seg omkring sin leder Yeshua¹. En må formode at tilhengerne liksom han selv var kledd som jøder, fulgte jødiske skikker og oppfattet seg selv som jøder. Gjennom Paulus’ misjonerende reiser i de hedenske omlandene fikk den nye religionen en mer kosmopolitisk og europeisk utforming. Jesus ble etter hvert avbildet som en lyshudet mann med langt blondt hår og ikke som en mørkhudet semitt med sidekrøller på kinnene. De strenge reglene mht kosher mat, omskjæring og andre rituelle påbud ble nå i den mer liberale kristendommen lagt til side.

6.1 Kristendommens kilder.

Det har åpenbart vært muntlige historier om Jesus i omløp før evangeliene ble nedskrevet slik vi eksempelvis kan finne i det rekonstruerte skriftet Q (jfr Burton L. Mack, *Det tapte evangelium. Skriftet Q*). Lukas er den eneste av evangelistene som eksplisitt nevner sitt

kildemateriale. Han viser til at mange hadde satt seg fore å skrive ned det som øyenvitnene bragte videre. Slik har også han satt seg fore etter at han ”nøye har gransket alt sammen fra først av, å nedskrive det i sammenheng” (Lukas 1:1-3). Den endelige kristne kanon ble godkjent på midten av 300-tallet e.v.t. I år 312 ble kristendommen statsreligion i det romerske imperiet og den ble etter hvert en statsbærende religion over hele Europa.

6.2 Josef som kristen konstruksjon.

Genesis med beretningen om Josef blir nå en tekst som gjøres til gjenstand for kristen fortolkning. I Acts 7:9-15 blir historien om Josefs familie fortalt i all korthet. Potifars hustru nevnes ikke her. I Heb 11:21-22 nevnes Jakobs velsignelse av Josefs sønner og Josefs uttalelse i Gen 50:24 om at Gud skal føre dem til det lovede landet.

Historien om Josef har vært gjenstand for teologiske utlegninger innen kristen tradisjon fra de tidlige kirkefedre til Luther og Calvin. Ettersom åpenbaringen forventes å være skjult i det Gamle, finner vi i den kristne agenda en utlegning av historiene i Tanakh som bekrefter dette. Mange har sett Josef som en figur som bereder grunnen for Kristus. Han fornedres og opphøyes. Han er ikke død slik faren tror, men han lever.

For tidlige kristne fortolkere som Clement, Origen og Aphrahat, blir Josef gjerne sett på som et symbol på Jesus som skal komme og som et symbol på kyskheter. Bildet av hans nakenhet når brødrene river av ham kjortelen og når Potifars hustru tar hans kjortel i hendene, blir sammen med hans vakre utseende sett som symboler på renhet. Hans kyskheter overfor fristelse blir også oppfattet som et symbol på renhet. Denne oppfatningen har holdt seg gjennom århundrene og vi finner den også hos reformasjonens tenkere. I Jean Calvins kommentar til Genesis kan vi lese: ”En la personne de Joseph, c’est la vivante effigie du Christ qui est présentée ” (Sit. Fra *Cahiers Supplement Evangile* nr 130 s 92).

Ettersom kristendommen innlemmer Tanakh i sin bibel, overtar den også de antropomorfske forestillinger som florerer der. Den kristne betegnelsen av Jesus som Guds ”sønn” og Gud som Jesu ”far” samt Jesu unnfangelse ved Den hellige ånd er i kristen forståelse helt grunnleggende sannheter. For muslimer og vel også for mosaisk troende framtrer denne treenigheten som et brudd på den monoteistiske grunnforestillingen om en eneste Gud.

Innen kristen troslære er som vi har sett, historien om Josef beholdt i sin opprinnelige form om enn med en utlegning som avviker fra de jødiske fortolkninger. Som vi skal se har Islam en egen versjon av beretningen.

7. Josef i Koranen. Den vakreste av alle historier.

**Love is the path and the direction of our Prophet.
We are born from love; love is our mother.
O Mother, hidden behind the body's veil,
concealed by our cynical nature.**

Rumi, *Rubaiyat*.

Muhammed var like lite som Jesus en religionsstifter. Han introduserte ikke noen ny guddom, men baserte sin forkynnelse på en tilbakevending til Abrahams ene og sanne Gud. Gjennom sine syner og åpenbaringer kom han til å se den jødiske og den kristne religion som uttrykk for den samme grunnleggende sannhet, men en sannhet som var blitt forvrengt og forfalsket (jfr. John L. Esposito, *Islam. The Straight Path* s 12). Historien om Josef i Surah 12 kan stå som et illustrerende eksempel på at Koranen revurderer den hebraiske teksten i Tanakh og presenterer den i ny form som den vakreste av historier.

Koranen er for muslimer en hellig bok som ble åpenbart til Profeten Muhammed gjennom engelen Gabriel. Til forskjell fra Genesis og de kristne evangeliene utgjør Koranens tekst et nokså ubestridt førstehånds kildemateriale og en i hovedsak ubestridt datering. Den presenteres som det endelige og evigvarende budskap fra Allah til menneskeheten, nedtegnet på arabisk språk. Vi finner i Koranen gjentatte kortfattede henvisninger til Moses og Abraham og andre kjente skikkelser fra Den hebraiske bibel. I Koranen regnes alle disse som profeter. Vi finner også gjentatte henvisninger til Jesus og evangeliene. Det vises til miraklene Jesus utførte som å vekke opp døde og helbrede blinde og spedalske (se Surah 3:49). I motsetning til dette står ideen om treenigheten og at Gud skulle ha fått en sønn, noe som blir ansett som et brudd med den monoteistiske tro. Det synes åpenbart at tilhørere og (senere) lesere av Koranen forutsettes å ha en viss forutgående kjennskap til Torah og evangeliene. Som vi skal komme tilbake til, har det eksistert historier om profetene og om Jesus som har krysset landegrensene og religionsgrensene både før og etter profeten Muhammed.

Muhammed så det som sin oppgave å formidle sine åpenbaringer gjennom de nedskrevne tekstsegmenter som senere ble samlet i Koranen. Forvrengninger av de tidligere åpenbaringer gitt til Moses og Jesus skulle nå erstattes med en endelig og uforanderlig tekst. En kan spørre hvorfor historien om Josef har fått en slik framtrædende plass i Koranen og hvorfor den blir presentert som ”den vakreste av alle historier”. Denne plasseringen og uthevingen er åpenbart ingen tilfeldighet. Mange har villet se Josef som et forbilde og en inspirasjon for profeten Muhammed. Alfred-Louis de Prémare analyserer Surah 12 i *Joseph et Muhammad, le chapitre 12 du Coran*. Han drøfter her hvordan Josef-skikkelsen har fungert som et religiøst-politisk symbol i den aktuelle politiske virkelighet under

Profetens virke. Han ser Josef som en eksemplarisk skikkelse som viser de samme framstående egenskaper som en kunne finne hos Muhammed selv. Slik Josefs fiender må bøye seg for ham, slik må også Muhammeds fiender etter hvert bøye seg for Islam (jfr. De Prémare, Op. cit. s 174-175).

7.1 Koranens muntlige forhistorie.

På profeten Muhammeds tid fant man et anselig innslag av jøder på den arabiske halvøya. De utøvde sin religion på en relativt ikke-misjonerende måte. Det fantes også kristne i et noe mindre antall. Gjennom disse gruppene fikk den lokale befolkningen en viss kjennskap til den jødiske religion og til evangeliene. Muhammeds første hustru, Khadija, hadde en fetter, Waraqa ibn Qusayy, som var kristen. Han fungerte som rådgiver for Profeten etter at han begynte å få sine synsopplevelser (se Esposito, Op. cit. s 4-7).

Bibelske historier og legender har vært en viktig faktor i utbredelsen av denne kunnskapen. De har vært del av en rikholdig folkløse i Midt-Østen som har vandret mellom landene. Historier med opphav i Islam og fortellinger om jødiske legender har også blitt en del av denne folkelige litteraturen. Slike historier finner vi eksempelvis i Louis Ginsberg's *The Legends of the Jews* og i Ibn Kathir's *Stories of the Prophets*.

I boka *Stories of Joseph* tar Marc S. Bernstein for seg historier med bakgrunn i jødisk midrash-tradisjon som etterstreber å holde den bibelske teksten "perpetually relevant". Bernstein sammenstiller disse med tradisjonen som består i gjenfortelling ("retelling") av historiene og som har en større narrativ frihet og mer direkte gjenspeiler den aktuelle religiøse og folkelige kulturen. I denne drøftingen tar han opp den gjensidige påvirkningen mellom de nevnte tradisjonene og den parallelle islamske sjangeren: "The Stories of the Prophets". Han oppfatter disse som bestanddeler i et overordnet "Jewish-Christian-Moslem polysystem" (Bernstein s xi-xiii). I det følgende vil Bernsteins materiale være en viktig referanse sammen med Ibn Kathir's *The Stories of the Prophets*.

Ibn Kathir's historie om profetene som ble skrevet på 1400-tallet, har mange likhetstrekk med midrash-kommentarene i Genesis Rabbah. Han kommenterer teksten i Surah 12 vers for vers og trekker samtidig inn andre arabiske eksegeter og jødiske og kristne versjoner. Ettersom han oppfatter teksten i Koranen som den åpenbarte sannheten, peker han ofte på feil som opptrer i jødiske og kristne versjoner. Han gir også mye kontekstuell informasjon som ikke er tatt med i Surah 12 som eksempelvis en oversikt over Jakobs familieforhold og navnene på hans hustruer og sønner.

7.2 Josefs barndom og familieforhold.

En sammenligning av tekstene i Genesis og Surah 12 nødvendiggjør at de ulike kulturelle, språklige og religiøse kontekster blir tatt i betraktning. Koranens tekst er kortere og mindre detaljert enn Genesis' beretning selv om enkelte sekvenser har en større detaljrikdom. Den framstår som en eksplisitt religiøs tekst med Allah selv som forteller. I den følgende gjennomgang vil Josef-narrativet bli analysert separat og de religiøse kommentarene på eget sted. Etersom de to bestanddelene er sterkt sammenvevd i teksten og de religiøse refleksjonene tidvis framstår som en vesentlig innramming og punktuering av den narrative beskrivelsen, vil dette skillet ikke bli systematisk opprettholdt.

Til forskjell fra Genesis og evangeliene utgjør Koranens tekst et nokså ubestridt førstehånds kildemateriale og en i hovedsak ubestridt datering.

7.2.1 Teksten i Surah 12.

De tre første versene danner en innledning til historien. De gir en del viktige premisser for lesningen. Fortelleren er ”Vi” نحن (*nahnu*) dvs. at det er Allah selv som snakker. Det appelleres til fornuften – ”at dere må forstå” - noe som er hyppig å se i de koranske tekstene. Historien om Josef presenteres som en åpenbaring av ”den vakreste av fortellinger” احسن القصص (*aḥsana l-qaṣaṣi*). En kan også noen steder finne den alternative oversettelsen: ”på best mulig måte” , igjen med fokus på den forståelse som skal tilfalle ”de som tidligere var likegyldige” (12:1-3).

Så starter historien ganske brått i 12:4 med at Josef forteller faren sin drøm hvor han ser solen og månen og elleve stjerner kaste seg ned foran ham. Faren ber ham om ikke å fortelle drømmen til sine brødre som kan smi renker for ham. Og han advarer mot Satan som er menneskets klare fiende. Han sier videre at Herren vil utvelge Josef og lære ham å tyde hendingene og fullbyrde sin nåde på ham.

Vi fortelles i 12:7 at Josef og hans brødre var jærtegn for dem som stiller spørsmål

Brødrene sa : ”Josef og hans bror er sannelig kjærere for vår far enn vi, enda vi er mange.” De framholder at faren er villfaren (12:8).

I vers 9 er det en som sier (åpenbart en av brødrene): ”Drep Josef eller jag ham til fremmed land. Så vil dere få all plass alene for deres fars åsyn og kan leve som rettskafne folk når han er borte.” Den siste setningen virker ulogisk. Denne sekvensen fortsetter i vers 10 hvor en av dem sier: ”Ikke drep Josef, men kast ham i brønnens dyp. Så vil en eller annen karavane plukke ham opp.” Ingen av Josefs brødre nevnes med navn, heller ikke faren bortsett fra at det i 12:6 vises til Jakobs slekt.

I de følgende fire vers overtaler brødrene faren til å la Josef bli med dem. De spør om han ikke stoler på dem og sier at de bare ønsker ham godt. De lover at han skal få leke og more seg mens de passer på ham. Faren sier at han er bekymret for at sjakalen kan ete Josef. Brødrene svarer at dersom sjakalen skulle ete ham når de er så mange, da er de sannelig tapere (12:11-14).

I vers 15 har brødrene tatt Josef med og er enige om å kaste ham i brønnens dyp. Her kommer fortelleren inn ("Vi") og klargjør at han har åpenbart følgende for Josef: "Du vil minne dem om denne deres dåd når de ingenting aner."

I de neste tre vers skildres hvordan brødrene kommer gråtende hjem til sin far og forteller at Josef er spist av sjakalen. De har med Josefs skjorte med falskt blod (skjorten er tidligere ikke nevnt). Faren sier: "Nei, dette er noe dere selv har funnet på."

Denne del av historien avsluttes i vers 19 hvor det fortelles at en karavane kom og fant Josef i brønnen og de skjulte ham som en handelsvare. Til forskjell fra beretningen i Genesis blir Josef funnet uten at brødrene vet noe sikkert om dette.

7.2.2 Kommentarer.

Innledningen i Surah 12 presenterer som nevnt at dette er den aller vakreste av historier. Det fortelles også at historien om Josef var spesielt kjær for Profeten Muhammed. Ibn Kathir viser til et utsagn av Profeten hvor han ble spurt: "Who was the noblest of people? He replied: Yusuf the Prophet of Allah, the son of the Prophet of Allah, the son of the Prophet of Allah, the son of the Friend of Allah" (Ibn Kathir, Op. cit. s 278).

Vi ser at de konkrete opplysningene om Josef og hans familie er svært sparsommelige sammenlignet med teksten i Genesis. Mest slående er vel det faktum at ingen andre enn Josef selv blir navngitt her. Dette gir historien en mer allmen karakter som ikke direkte knytter den til de jødiske patriarkene. Det nevnes her bare en drøm mens drømmen i Genesis om kornbånd ikke er med. På samme måte som det ikke refereres til buskap eller gjeting, er denne "manglende" drømmen også med på å allmengjøre historien. Den er ikke lenger knyttet til et jordbrukssamfunn, men kan like gjerne være oppstått i den arabiske ørken.

Der Genesis er kort og knapp, ser vi her at koranen er enda knappere. Det gis ingen eksplisitte opplysninger om Josefs personlige egenskaper. Brødrene uttaler at deres far har Josef og hans bror kjærere enn dem, men utover dette er det lite en får vite. Det sies ikke noe her om at han har fått en vakker kjortel. Han har en skjorte **قميص** (*qamīṣ*) som ikke gis noen nærmere beskrivelse. I fortsettelsen av historien kommer den spesielle tilknytning mellom faren og Josef tydeligere fram. Det blir likevel tidlig klart at dette ikke er en historie med forankring på det psykologiske plan. De innskutte kommentarene fra

fortellerens side viser også at det ikke dreier seg om noe vanlig narrativ, men om en eksplisitt religiøs tekst.

Brødrene framstilles på en enkel og karikert måte. Deres ekstreme ondskap og dumhet kan vanskelig gå hus forbi. De planlegger å drepe Josef slik at de etterpå kan leve som rettskafne folk. Dette fortøner seg som en ironisk og parodisk framstilling. Ibn Kathir legger her til at Jakob kjente godt til fiendskapet som stebrødrene ("the step-brothers") følte overfor Josef. De var sjalu på grunn av farens kjærlighet til Josef som skyldtes hans "greatness and good behaviour apparent in him from his childhood" (Ibn Kathir Op. cit. s 282).

Faren er i denne versjonen til tider nokså ulik Jakob/Israel i Genesis. Han viser uttalt mistillit til brødrene på tre ulike steder i den nevnte teksten (12:5,13,18) og han lar seg heller ikke overbevise av den blodige skjorten. Det er brødrene som overtaler ham til å sende Josef sammen med dem – også dette til forskjell fra Genesis.

Vi får her tegnet en ganske sparsommelig skisse av Josef og hans familie. Det trekkes gjentatte ganger et skille mellom "Josef og hans bror" (som i 12:8) og de andre brødrene uten at det her gis noen nærmere forklaring. Moren er heller ikke her nevnt annet enn som symbol i drømmen. Gud spiller i Surah 12 en dominerende rolle fra starten av.

7.3 Stormannens hustru.

Historien om Josef og Zuleika (hennes navn i den østlige tradisjonen) har som nevnt vært kilde til mange litterære verk i den muslimske verden. Hennes ektemann er på tilsvarende måte kjent under navnet 'Aziz. Som vi skal se har også Ibn Kathir en omfattende behandling av denne del av historien.

7.3.1 Teksten i Surah 12.

I vers 20 fortelles det at Josef ble solgt til en egyptisk mann og hans hustru. Fortelleren klargjør at Josef fikk fotfeste i landet "slik at Vi kunne lære ham å tyde hendingene". Han forteller videre at Josef fikk innsikt og visdom da han nådde moden alder. "Slik lønner vi den som gjør godt" (12:21-22). Historien om stormannens hustru og hennes forsøk på å forføre Josef, er skildret i de neste 12 vers.

Hun stenger Josef inne og vil forføre ham. Josef ber til Herren om støtte. Hun hadde lyst på ham og han hadde lyst på henne. Fortelleren skyter her inn at han står imot på grunn av et av gjørende tegn fra Herren uten at det blir sagt noe mer om dette.

De løper om kapp til døren og hun river i stykker skjorten hans på baksiden. I døren møter de husets herre og hun ber ham gi Josef en smertefull straff. Josef sier at det var hun som ville forføre ham. Han får støtte av en i husholdningen som sier at hvis skjorten er revet opp på forsiden, da snakker hun sant. Ettersom skjorten er revet på baksiden, sier han: ”Dette hører til deres kvinnerenner” (12:28). Husets herre ber Josef å vende seg bort fra dette. Han sier til sin hustru at hun skal be om tilgivelse for sin synd.

Vi får nå et sceneskifte der kvinnene i byen snakker nedsettende om stormannens hustru som forsøker å forføre sin unge tjener. Hun får høre om deres sladder og inviterer dem på besøk. Det settes fram appelsiner og en kniv til hver. Så tilkaller hun Josef og da kvinnene får se ham, skjærer de seg i fingrene og sier: ”Dette er da ikke et menneske, men en herlig engel!” Hun sier at dette er han som de anklager henne for. Hun innrømmer sitt forsøk på å forføre ham og sier at han skal settes i fengsel dersom han ikke gjør som hun vil (12:30-32).

Josef ber Herren om hjelp og sier at fengslet er ham kjærere enn det de ønsker. Han sier også at uten Herrens hjelp kan han få lyst til å innlate seg med dem og bli en dåre. Og Herren bønnhørte ham og vendte deres renker bort fra ham (12:33-34).

7.3.2 Kommentarer.

Historien i Koranen skiller seg merkbart fra den tilsvarende beretningen i Genesis selv om grunntrekkene er de samme. Josef søker Guds hjelp ikke bare mot hans husfrues forførelse men også mot sine egne lyster. Uten Herrens hjelp ville han ikke ha klart å stå imot (12:24,33). Josef blir her mer konkret og nærværende som person enn i forrige sekvens. Han presenteres som særskilt tiltrekkende også for kvinnene i byen som skjærer seg i fingrene av henrykkelse. Han er mer som en engel enn som et menneske – slik beskriver de hans skjønnhet. Narrativet er ganske folkelig i innholdet selv om den religiøse konteksten hele tiden er til stede. Ibn Kathir gir ytterligere beskrivelser av Josefs skjønnhet slik kvinnene i selskapet oppfatter den: ”He looked better than the full moon and there is no doubt in that” (Ibn Kathir Op. cit. s 289).

Sekvensen med skjorten som ble revet i stykker, skiller seg også vesentlig fra tilsvarende i Genesis. I dette tilfellet griper hun tak i skjorten bakfra mens han løper mot døren. Hun blir derfor raskt avslørt og mannen bebreider henne. Hun får likevel Josef i fengsel fordi han ikke føyer seg etter henne. Koranens versjon tydeliggjør Josefs uskyld samtidig som den gjør husfruen mer menneskelig i sitt begjær som også deles av hennes venninner. Hvordan skulle de kunne motstå en slik mann som så mer ut som en engel enn som et menneske?

I denne versjonen ber Josef i sitt første møte med faraos budbringer om at han skal spørre sin herre om hva som skjedde da kvinnene skar seg i fingrene. Stormannens hustru tilstår overfor farao at Josef har snakket sant og hun frikjenner ikke seg selv (12:50-53). På denne måten oppstår det en forsoning i forhold til denne kvinnen som vi ikke finner i beretningen om den mer demoniske hustruen i Genesis.

På samme måte som i Genesis blir Josef utsatt for den prøvelse å skulle motstå sine kjødelige lyster. Dette tydeliggjøres her ved at også Josef føler begjær. Beskrivelsen av forførelsen er mer detaljert og realistisk samtidig som den utdypes gjennom historien om dameselskapet. Ved Guds hjelp klarer Josef å stå imot fristelsene og velger heller å gå i fengsel. På denne måten blir han et symbol på fromhet og moralsk styrke.

I folkelige framstillinger har historien om Josef og Zuleika fått flere utlegninger. Ibn Kathir refererer en versjon hvor det sies at ministeren, Zuleikas mann, døde og at hun viste seg å være jomfru fordi hennes mann var impotent (slik vi også kan se i Genesis Rabbah). Josef fikk henne til hustru ”and she gave birth to two sons called Afrāyem and Mansā ” (Ibn Kathir Op. cit. s 300).

Den persiske poeten Jami fra det femtende århundre laget et poetisk verk med navnet *Yusuf og Zuleika*. Zuleika er her datter til kongen av Mauretania og blir giftet bort til faraos storvisir 'Aziz som er en lite tiltalende person - spesielt sammenlignet med Yusuf, som hun allerede har sett i drømme. Historien følger i hovedsak Surah 12, men i denne versjonen blir de til slutt sammen etter at hun har angret og vansmektet (se Charles F. Horne Ed., *The Sacred Books and Early Literature of the East*).

7.4 Brødrenes prøvelser.

Fortellingen utvikler seg gjennom scenskifter uten beskrivelse av foranledigende kontekst. Vi stilles her overfor en ny scene hvor brødrene trer fram for Josef.

7.4.1 Teksten i Surah 12.

Josefs brødre opptrer på nytt i 12:58 uten at det gis noen innledende forklaring. Josef kjente dem, men for dem var han en fremmed. Han gir dem forsyninger og krever at de må ta med seg sin bror når de kommer tilbake – ellers vil de ikke få tilmålt mer eller komme i hans nærhet. De svarer at de skal forsøke å overtale sin far og at de nok skal greie det (12:58-61).

Josef ber tjenerne å legge brødrenes byttevarer tilbake i deres oppakning. Hjemme hos sin far ber de om å få ta med sin bror og lover å passe på ham. Faren svarer: ”Kan jeg betro dere ham annerledes enn jeg betrodde dere hans bror før dette?” Brødrene finner byttevarene og sier til faren at de nå er enda bedre rustet til å skaffe nye forsyninger. Faren sier at de må love ved Gud å bringe broren med seg tilbake. Han legger saken i Guds hender og sier videre at de ikke må gå inn gjennom en port, men at de må benytte forskjellige porter. På dette tidspunkt kommer fortelleren (Vi) inn og sier at det var et dyptfølt ønske hos Jakob som han oppfylte (her nevnes navnet Jakob for første gang). ”Han var fylt av visdom, ut fra det Vi hadde lært ham. Men folk flest vet ingen ting.” (12:62-68).

Da brødrene nå trådte fram for Josef, tok han ”sin bror” til side og sa: ”Jeg er din bror! Vær ikke fortvilt over det de har gjort!” Senere plasserte han et drikkebeleg i ”sin brors” bagasje. Han får en herold til å rope at de er tyver og at de har stjålet kongens beger. Den som framskaffer det skal få en kamellast. Brødrene sier at den som har begeret i sin bagasje, må straffes med sin egen person. Begeret blir funnet i den yngste brorens sekk (12:69-76).

Her griper igjen fortelleren inn med sin kommentar: ”Slik ordnet vi det til for Josef. Men ifølge kongens religion kunne han ikke ta sin bror til eie – med mindre Gud hadde villet det slik.”

”Brødrene sier nå: Har han stjålet, så har hans bror stjålet før.” Josef viser ingen ting, men sier: ”Dere er ille stilt. Gud kjenner godt det dere sikter til.” Brødrene sier nå at hans far er gammel og grå og ber Josef ta en av dem istedenfor den yngste. Josef svarer at han ville være en illgjerningsmenn om han tok en annen enn den skyldige (12: 77-79).

Etter dette trekker brødrene seg tilbake og rådslår. ”Den eldste” minner dem om løftet til faren og om at de sviktet tidligere når det gjaldt Josef. Han vil ikke dra hjem før faren gir ham tillatelse eller Gud avgjør saken. Han ber brødrene dra tilbake til faren og si at sønnen har stjålet etter det de vet. De kan ikke overvåke ”det skjulte”. Han kan spørre i byen der de bodde og i karavanen for å se at de snakker sant.

Jakob svarer at dette er noe de selv har funnet på. ”Her trengs tålmod og standhaftighet. Kanskje Gud vil bringe dem til ham, alle sammen.” Så snur han seg bort fra dem og utbryter: ”Å, hvor jeg sørger over Josef”. Og sorgens tårer blinder hans øyne. Brødrene sier: ”Ved Gud, du slutter ikke å snakke om Josef før du tæres bort eller går til grunne.” Faren svarer at han vet fra Gud hva de ikke vet. Han ber dem dra ut og ettersøke Josef og hans bror (12:80-87).

Brødrene står på nytt fram for Josef med mindre verdifulle byttevarer enn før. De ber ham likevel vise godgjørenhet og gi dem fullt mål. Han spør om de er klar over hva de gjorde mot Josef og hans bror da de levde i dårskap.

7.4.2 Kommentarer.

Historien følger det samme handlingsmønster som vi kjenner fra Genesis, men de skiller seg på noen punkter. Denne versjonen er enda knappere og mer kortfattet og presenterer brødrenes ankomst som et rent sceneskifte. Det gis ingen orientering om forutgående hendelser eller hungersnød.

I Surah 12 unngår brødrene en del av de prøvelser vi har sett i den hebraiske versjonen. De blir ikke anklaget for å være spioner og de blir ikke fengslet. Det er heller ikke slik at en av dem blir holdt fengslet mens de andre drar tilbake med instruks om å hente sin yngste bror.

Josef sørger for å legge byttevarene tilbake i brødrenes oppakning (12:62). Vel hjemme oppdager de dette og er glade for å ha fått verdisakene tilbake. I den knappe teksten er det vanskelig å se om dette kan være en prøvelse. Ibn Kathir refererer flere forskjellige fortolkninger av at byttevarene i hemmelighet blir lagt tilbake. Selv ser han det som en handling som skulle motivere brødrene til å komme tilbake neste år.

Hvorfor ber faren dem om å benytte forskjellige porter? Ibn Kathir sier at det er flere forklaringer på dette. Han framholder selv at det var fordi de kunne bli utsatt for det onde øye. ”This is because they were handsome and had good appearance” (Op. cit s 304).

I den koranske teksten er den åpenbare prøvelsen at drikkebeget blir funnet i den yngstes bagasje. Josef har allerede gitt seg til kjenne for ham, men ikke for de andre. Brødrene sier at den skyldige må dekke straffen med sin person dvs. at tyven skal overgis til den han har stjålet fra. Ibn Kathir utdyper dette slik: ”This was the way according to their Shari’ah wherein the thief is to be handed over to the one who he has stolen from” (Op. cit. s 306). Når drikkebeget blir funnet i den yngstes sekk, sier de: ”Har han stjålet, så har hans bror stjålet før.” Med denne uttalelsen har brødrene så langt sviktet den yngste broren og falt igjennom i forhold til prøvelsen.

Så sier brødrene at han (den yngste) har en far som er gammel og grå. De tilbyr Josef å ta en av dem istedenfor ham, men Josef avviser å ta en annen enn gjerningsmannen. Den eldste (som hos Ibn Kathir kalles ”Rūbīl”) minner brødrene om deres ed overfor faren og at de har sviktet denne broren som de gjorde overfor Josef. Han blir derfor værende i Egypt mens de andre drar hjem til faren.

7.5 Tilgivelse og forsoning.

I Surah 12 som fra begynnelse til slutt er en erklært religiøs beretning, inviteres leseren fra begynnelsen av til å komme til forståelse og viten om forholdet mellom Gud og mennesker. Slik er det også at den tilgivelse og forsoning som framkommer, som alle andre viktige hendelser er Guds verk og fortjeneste.

7.5.1 Teksten i Surah 12.

De utbryter: ”Er du virkelig Josef?” og han svarer: ”Jeg er Josef og dette er min bror. Gud har vært oss nådig.” De sier: Gud har sannelig utmerket deg fremfor oss! Vi var i sannhet syndere.” Josef svarer at de ikke skal bebreides og at Gud vil tilgi dem.

Vi har tidligere fått vite at Jakob sørget slik over Josef ”at sorgens tårer blindet hans øyne” (12:84). Josef ber brødrene å ta med sin skjorte og kaste den over farens ansikt slik at han blir seende. Deretter skal de bringe hele deres familie til ham (12:90-93).

Faren har allerede opplevd at han kjente Josefs kroppslukt før karavanen dro av sted. Da Josefs skjorte ble lagt over hans ansikt, ble han igjen seende. Han utbryter: ”Sa jeg ikke til dere at jeg vet fra Gud ting som dere ikke kjenner til!” De svarer: ”Far, be om tilgivelse for våre synder! Vi har i sannhet syndet.” Han sier: ”Jeg vil be om tilgivelse for dere hos Herren. Han er tilgivende, nåderik” (12:94-99).

Josef tok sine foreldre opp til seg på tronen og alle kastet seg ned for ham i ærefrykt. Han sa til sin far at dette var betydningen av drømmesyntet som han hadde for lenge siden. ”Herren har gjort det til sannhet!” Han priser Herrens godhet som har ført dem dit etter at Satan hadde sådd uvennskap mellom ham og brødrene. Han takker Herren som har gitt ham herredømme og evne til å tyde hendingene (12:101-102).

I den resterende del av Surah 12 er det Fortelleren som har ordet og som setter historien inn i en større sammenheng. Dette vil bli behandlet i neste avsnitt.

7.5.2 Kommentarer.

Uten noen innledende kontekst får vi vite at brødrene spør om han virkelig er Josef, noe han bekrefter. Også her er formen knapp og kortfattet uten de tilliggende detaljer som vi kjenner fra Genesis. Brødrene erkjenner nå at Gud har utmerket ham framfor dem og at de i sannhet har vært syndere. Josef bebreider dem ikke og sier at Gud vil tilgi dem.

Jakob har fra begynnelsen av blitt framhevet som en svært gudfryktig person som har en høytstående innsikt om ting som følge av sitt nære forhold til Allah. Han tror ikke sine sønner når de forteller at Josef er blitt revet i hjel. Han lengter slik etter Josef at han mister synet. Det kommer som en del av forsoningen at han får synet tilbake. Brødrene ber ham om å be om tilgivelse for deres synder og han svarer at hen vil be Herren, den tilgivende og nåderike, om tilgivelse for dem.

Vi ser her at brødrene vedstår seg sine synder både overfor Josef og sin far. Tilgivelsen blir i begge tilfeller tillagt Allah som er den tilgivende og nåderike.

Så gjenforenes familien i Egypt og foreldrene blir tatt med på tronen. Igjen hører vi indirekte om Josefs mor uten at det gis noen nærmere beskrivelse av henne. Ibn Kathir refererer kilder som sier at Rakel er død, men at hennes søster Leah trådte i hennes sted. Josef forklarer det som har skjedd med at det har vært Herrens vilje og at Satan er skyld i uvennskapen mellom ham og brødrene.

7.6 Det religiøse innholdet i teksten.

Narrativet om Josef i Surah 12 er innrammet av religiøse betraktninger som gir innsikt i Allah's vesen og vilje. Dette er en åpenbar forskjell fra beretningen i Genesis ettersom fortellingen om Yūsuf har mer karakter av å være en belærende preken som skal vise mer dyptliggende sannheter.

Fortelleren er Allah selv og han bryter inn i fortellingen i 30 av de 111 versene i Surah 12, 18 av versene er i sin helhet viet til fortellerens kommentarer og belæringer. I tillegg har Jakob, Josef, brødrene og Zulayka en rekke religiøse utsagn i denne teksten

I vers 103 blir historien presentert som en beretning fra det skjulte الغيب (*al-ḡayb*) det vil si ting som er utenfor menneskelig erfaring. Dette begrepet ble også brukt av den eldste broren i 12:81. Vi ser at narrativet både begynner og slutter med Josefs drøm (12:4 og 12:101). Avslutningsvis i vers 111 gjøres det klart at historien har noe å lære til den som har hjertets forstand.

8. Josef i Thomas Manns roman.

Nylig skuet jeg dypt inn i ditt øye, o liv!
Og jeg syntes å synke i det bunnløse og uutgrunnelige.
Men da fisket du meg opp med din gylne angel,
Spottende lo du da jeg kalte deg uutgrunnelig.
”Slik taler alle fisker”, sa du.
”Hva de ikke kan utgrunne, kaller de uutgrunnelig”.

Friedrich Nietzsche, *Slik talte Zarathustra*.

8.1 Innledning.

Den hebraiske bibel har vært en viktig inspirasjonskilde for europeisk litteratur. Goethe skriver om Josef-historien i fjerde bind av *Dichtung und Wahrheit*: ”Höchst anmutig ist diese natürliche Erzählung, nur scheint sie zu kurz und man fühlt sich berufen, sie ins einzelne auszumalen” (sitert etter Margarete Nabholz-Oberlin, *Der Josephroman in der deutschen Literatur von Grimelshausen bis Thomas Mann* s 35). Goethe ble svært inspirert av orientalsk litteratur og skrev på sine eldre dager *West-östliche Divan* (1814-1819) som var sterkt påvirket av persisk litteratur. En av de tolv poetiske bøkene i denne samlingen, *Suleika*, tar utgangspunkt i historien om Josef og Suleika slik den skildres av Jami hvor Suleika framstår som et symbol på den guddommelige og jordiske kjærlighet.

Thomas Mann gjennomfører det prosjektet som Goethe skisserer. Han gjør det på sin spesielle måte verdig en høytstående europeisk forfatter og intellektuell. Bøkene har mer karakter av levendegjøring enn av gjendiktning og Thomas Mann er trofast mot den opprinnelige teksten selv om han tillater seg i vennskapelighet å spøke og fabulere med Vårherre og gjøre seg sine høyst egne refleksjoner. Han tar for seg teksten i Genesis og maler ut enkelthetene - ikke bare historien om Josef, men også Jakobs historie som er skildret i første bind. Beretningen om Judah og Tamar blir flettet inn i teksten på lignende måte som i Genesis. Han levendegjør også Dinas historie hvor brødrene under ledelse av Simeon og Levi tar en blodig hevn over Sikems innvånere.

Enkelte steder utvider Thomas Mann, som vi skal se, den bibelske historien og han presenterer et persongalleri som går langt ut over den opprinnelige teksten. Potifars hus blir detaljert beskrevet med Potifars bokstavelig talt kasterende foreldre og de to dvergene (den onde Dudu og den hjelpsomme ”Den Gudene Elsker”) som sentrale personer i det omfangsrike bind tre *Josef i Egypt*. Han beskriver inngående egyptisk dagligliv, klesdrakter, matvarer, skikker og trosoppfatninger. Denne utmalingen blir ganske

omfattende og kan framstå som et antiklimaks i forhold til den korte og dramatiske teksten i Gen 39. I denne aktuelle framstillingen blir det nødvendig å konsentrere seg om Manns utlegning av den opprinnelige historien og i mindre grad om hans mange refleksjoner omkring dette materialet.

Som vi skal se har Thomas Mann med seg i arbeidet en ballast av mytologi og trosoppfatninger fra det gamle Midt-Østen. Han er påvirket av europeisk filosofi og psykologi og fletter gjerne dette inn i sine beskrivelser og refleksjoner. Hans kontakt med Freud har vært utgangspunkt for mange studier. Det ligger en invitasjon til psykologisering i dette materialet med den fare at teksten fortrenses av forfatteren.

The Authorized King James Bible beskriver *Joseph and his Brothers* som århundrets største bibelske roman og framhever historien om Jakob og Josef "as one of the emergence of humanity from mythic to historical self-consciousness." (s xliii).

8.2 Tidfesting og mytologisk bakteppe.

Thomas Mann har åpenbart ikke som målsetting å gi en historisk fundert tidfesting av Josef-historien. Han legger sin mytisk omspunnete Josef til det 14. århundre f.v.t. og dermed samtidig med den monoteistiske farao Ekhnaton. Slik ignorerer han Tanakhs egen tidfesting hvor oppholdet i Egypt blir satt til hhv. 400 år (Gen 15:13) og 430 år (Ex 12:40) og hvor utvandringen fra Egypt skjer 480 år før templet blir bygd (1 K 6:1). I denne sammenhengen kan det nevnes som en kuriositet at Sigmund Freud i sin studie *Moses and monotheism* som ble utgitt i 1939, dvs. noenlunde samtidig med Thomas Manns Josef-roman, presenterer Ekhnaton som samtidig med Moses og som den grunnleggende inspirator for Moses og den jødiske monoteisme (jfr. Sigmund Freud, *The Origins of Religion* s 270). Ut fra de eksepsjonelle kulturelle og religiøse overleveringer fra Ekhnatons godt dokumenterte liv og virke, kan det føles litt forstemmende å se denne unike farao som en kulissefigur bak Thomas Manns hebraiske Josef. Freuds kobling mellom Moses og Ekhnaton er i hovedsak basert på teoretiske slutninger. Moses består i Freuds studie av to skikkelser: "Den egyptiske Moses" som blir drept av sitt eget folk og "den midianittiske Moses" som vi kjenner gjennom den mosaiske lære (Freud Op. cit. s 281).

I Manns tetralogi presenteres Atlantis som et historisk støttepunkt, 9000 år før Solon i henhold til Platons beskrivelse. Han kommer flere ganger tilbake til Atlantis som en viktig faktor i den tidlige sivilisasjon. Det knyttes også mange mytiske skikkelser til Josef-historien. Sentralt står den babylonske Tammuz/Dumuzi, hans greske motpart, Adonis, og den egyptiske Osiris. Felles for disse er deres død og nedstigning til dødsriket og deres senere gjenoppståelse som Tomas Mann finner igjen i historien om Josef hvor han "dør" i brønnen som Mann betegner som "graven". Denne konseptualiseringen får viktige konsekvenser for den videre historien.

I forhold til Genesis og Surah 12 utgjør *Josef og hans brødre* en klar motsetning. Der de to førstnevnte er svært kortfattede, framstår sistnevnte som en omfangsrik og svært detaljert beretning. I den etterfølgende analyse vil de viktigste punktene i Josef- historien hos Thomas Mann bli gjennomgått på samme måte som i de foregående to versjonene. Dette vil gi en mulighet til å sammenligne de tre hovedkildene i oppgaven.

8.3 Josefs barndom og oppvekst.

Thomas Manns roman er delt i fire bind hvor det første, *Jakobs historie* i hovedsak beskriver Jakobs familiehistorie – hans barndom, hans langvarige opphold hos onkelen Laban og hans konflikt med broren Esau. Dette samsvarer innholdsmessig i stor grad med beretningen i Genesis, men inneholder også sidesprang og lange refleksjoner som genuint tilhører Thomas Mann. Beretningen om Josef basert på Genesis påbegynnes i bind 2, *Den unge Josef* og fortsetter i de to avsluttende bind, *Josef i Egypt* og *Josef, forsørgeren*.

8.3.1 Thomas Manns tekst.

Innledningsvis i bind 1 presenteres Josef i to skildringer som ikke har noen parallell i Genesis. I den første sitter Josef på kanten av en brønn i månelysset – tiltrukket av ”månens forførende skjønnhet”. Istar/Astarte lyser på stjernehimmelen. Josef er bare halvt påkledd og har en myrtekrans på hodet. ”Han var forfengelig og hadde malt seg for å behage kvinnene på siste byfest. Men han kunne godt ha gitt avkall på kunstige midler og helt stolt på det skjønn ansikt Gud hadde utstyrt ham med” (Bind 1 s 52 og 54). Denne sekvensen fortsetter med at faren kommer og ber ham dekke sin nakenhet.

Senere møter vi Josef og Benjamin i Adonislunden. Josef forteller om Tammuz-ritualet og synger for lillebroren klagesangene som kvinnene synger under seremonien. Etter dette forteller han Benjamin ”Himmeldrømmen” hvor han blir løftet opp av en ørn og fløyet gjennom skyhimmelen og flere andre himler før han til slutt kommer til den syvende himmel med tronen omgitt av serafer og hvor han også ser Den høyestes ansikt. Og Herren sier (blant andre ting) til Josef: ”Jeg skal sette deg som befalingsmann over alle herskarene, for du er Herren velbehagelig” (Op. cit. s 67). Benjamin blir skjelven av å høre om denne drømmen, mens Josef spør om han skulle bli skjelven av sin egen drøm?

I bind 2, *Den unge Josef*, tar Thomas Mann utgangspunkt i Genesis 37. Josef er 17 år gammel og gjeter sammen med brødrene. Men viktigere enn dette, han pleier å sitte sammen med den gamle Elieser under et stort tre hvor han tilegner seg viktig kunnskap hos sin lærer som også er Jakobs husfogd og eldste tjener. Det fortelles om familiesituasjonen at ”Lea, den forsmådde, hadde visst hva hun sa da hun ved Josefs fødsel hevdet at hun og

sønnene hennes heretter ville være som luft, som noe ikke-eksisterende, for Jakob.” (Bind 1 s 26). Det er åpenbart at Josef er Jakobs øyensten.

I Thomas Manns versjon gir Jakob Rakels brudeslør til Josef. Festdrakten har metallbroderier i sølv og gull og er utsmykket med fargerike bilder. Brødrene anklager Josef for å ha mottatt denne kledningen som takk for at han har sladret på dem. Ruben er stor og tung med lav panne og svart, krøllete hår. Hver enkelt av brødrene får utseende og personlige egenskaper utmalt.

Mens de er ute på kornmarkene forteller Josef drømmen om hvordan hans eget kornband reiste seg i midten mens de andre elleve bøyd seg for ham. Simeon og Levi kaller ham for en rakkerunge og skrytepave og alle brødrene misliker drømmen uten at Josef skjønner deres reaksjon. Så forteller han drømmen om solen, månen og de elleve stjerner. Fortelleren bemerker at dette egentlig er den samme drøm ”bare at den nye var adskillig mer pompøs” (Op.cit. s 106). Denne gangen er også Jakob til stede. Brødrene skjærer tenner og Jakob gir Josef en skjennepreken samtidig som han har en forutfølelse av Josefs framtidige storhet.

Jakob sender Josef av gårde til brødrene som gjeter i Sikems dal – for å sette Josefs manndom på prøve. Brødrene får øye på det glitrende klesplagget på langt hold. De kaster seg over ham som en flokk sultne ulver. Det fortelles her at det verste for Josef var at hans prydelige kjortel ble ødelagt. De kaster ham i brønnen og løfter steinen på plass. Josefs ynkelige gråt høres ”fra graven”. Etter hvert begynner han å reflektere over sin egen hovmodige atferd overfor brødrene. Han tenker på at Gud også nå krever et sønneoffer av faren og at dyrets blod også i dette tilfellet kunne bli tatt for sønnens blod. Han kjenner godt historien om Abraham og Isak.

De ismaelittiske kjøpmennene finner Josef i brønnen og trekker ham opp. De møter brødrene og avtaler å kjøpe Josef for litt sølv og en god del kniver, balsambiter, lamper og stokker. Etter dette sverger brødrene en felles ed om at ingen av dem skal nevne dette for noe menneske.

8.3.2 Kommentarer.

Thomas Mann forholder seg nokså fritt til den opprinnelige historien. I innledningen til første bind presenteres Josef som en vakker yngling som føler seg tiltrukket av månelysset og de mytiske skikkelser dette frambringer. Han forteller sin lillebror den lange og detaljrike ”Himmeldrømmen” hvor Josef blir løftet helt til den syvende himmel. Med denne starten på sitt verk demonstrerer Thomas Mann sin frittstående posisjon som også innebærer at han tillater seg å gjøre vesentlige endringer i den overleverte teksten. En kan undre seg over at han i tillegg til de drømmer som er kjent for de fleste, presenterer en ny drøm som overgår det meste av tidligere beskrevne drømmeopplevelser. Det kan virke som at dette er ment å understreke Josefs karakter av innbilskhet (som i romanen skulle være

tydelig nok). Han velger her å se bort fra den særskilte betydningen Josefs to drømmer har i den opprinnelige beretningen.

Josef framstilles som en ganske innbilsk og selvopptatt ung mann som forventer at alle skal blendes av hans talent og hans utseende. Han sladrer på brødrene og innsmirer seg hos faren. Han er Rakels første sønn som bærer videre hennes skjønnhet. Han får hennes overdådige brudeslør som kjortel. Slik skisserer Thomas Mann de grunnleggende relasjonene i Jakobs storfamilie.

Jakob sender Josef til brødrene og presenterer dette som en utfordring nå som sønnen snart fyller 18. Brødrene ser hans spektakulære påkledning på lang avstand og bestemmer seg for å kaste ham i brønnen. Symbolikken med brønnen som grav og steinen som legges over og senere blir skjøvet vekk er et tilbakevendende tema. Dette og den tomme graven gir naturlige assosiasjoner til skildringen av Jesu død og oppstandelse. For Josef blir dette en ”død” og en konfrontasjon med hans egen væremåte og en transformasjon som preger fortsettelsen av historien.

8.4 Potifars hustru.

Beretningen er å finne i bind 3 *Josef i Egypt*. I forhold til de knappe tekstene i Genesis og Surah 12, er Thomas Manns beretning i dette bindet som nevnt nokså langtrukket. De første 50 sidene skildrer reisen med karavanen til Egypt. Deretter følger en beskrivelse av Potifars/Petepres husstand med alle dertil hørende lokaliteter, hans mor og far, Hui og Tui, hans hustru, Mut-em-inet, og de to dvergene, Dudu og Bes-em-heb på de neste 280 sidene. Vi blir her også gjort kjent med foreldrenes kastrasjon av Potifar slik at han skal passe til et embete i faraos tjeneste. Den dramatiske forførelsesberetningen hvor Potifars hustru legger sin elsk på Josef, fortelles på de resterende ca 150 sidene.

8.4.1 Thomas Manns tekst.

Herskerinnen Mut-em-inets begjær blir gradvis vekket etter at hun i flere år knapt har lagt merke til husslaven, Osarsif. Deretter skjuler hun sin kjærlighet for ham i et helt år. I det neste året lar hun ham få vite om den og i det tredje tilbyr hun ham den (s 331). ”Framfor å overvinne sin kjærlighet, overvant hun sin stolthet og sin skam” (s 374).

Etter mange runder med press og forførelse uten at Josef gir etter, beskrives historien om dameselskapet. Her viser fortelleren som plasserer seg selv langt bakover i tid, til senere gjengivelser : ”den korteste, men for oss verdigste, Koranen” og i tillegg Firdausi og Djami (s 422). Også her skjærer damene seg i fingrene når de får denne ”unge guden” å se.

Den etterfølgende nyttårsfesten presenteres som fortellingens høydepunkt. Huset blir stående tomt under festlighetene og Potifars hustru befaler Josef/Osarsif å komme inn til henne. Hennes tilnærmelser blir så direkte at han flykter ut, også han seksuelt opphisset. Mens dette skjer, ser han bildet av faren i sitt indre og det er dette som gir ham styrke til å rive seg løs. Den forsmådde Muts anklager fører til at han blir kastet i fengsel. ”Slik bar det for annen gang ned i grav og fengsel med Josef” (s 472).

8.4.2 Kommentarer.

Som nevnt er Thomas Manns framstilling av dette stoffet både detaljrik og omfangsrik. I hovedsak følger det erotiske dramaet mellom Potifars hustru og Josef de samme grunnleggende trekk som i Genesis. Dameselskapet gjengis etter mønster av Koranen, men Potifars hustru framstår som noe mer demonisk enn i Surah 12. Det er hans indre bilde av faren som hjelper Josef til å stå imot sine kjødelige lyster, noe vi tidligere har sett i Genesis Rabbah.

Thomas Manns gjendiktning av denne sentrale fortellingen kan i noen grad virke banaliserende i forhold til de gamle tekstene. Den onde dvergen Dudu får sin velfortjente straff for sitt intrigemakeri samtidig som Josef dømmes til soning i fengsel. Sistnevntes skjebne er en åpenbart viktig bestanddel i beretningen mens historien om den giftige Dudu og hans hjelpsomme bror m.fl. kan sies å mangle noe av den dramatiske tyngde som vi finner i den opprinnelige beretningen.

8.5 Brødrenes prøvelser.

Thomas Mann følger teksten i Genesis nokså samvittighetsfullt også i denne sekvensen. Han utmåler samtidig som tidligere, praktiske detaljer knyttet til Josefs antrekk og gemakker og til samtaler som utspiller seg mellom hovedpersonene.

8.5.1 Thomas Manns tekst.

Josef har gitt strenge regler for innpassering og registrering av fremmede til Egypt. Han forteller sin husholder at han har fått melding om at brødrene er kommet til landet. På tross av det de har gjort mot ham, sier Josef at han kan takke dem for all sin lykke og opphøyelse. På tross av deres onde handlinger, har Gud ”vendt deres onde handlinger til det gode og til alles fordel” (s 243). Han beskriver for husholderen sin egen ungdommelige selvopptatthet, full av barnaktig forfengelighet og hovmod.

Josef ønsker ikke å gi seg til kjenne for brødrene før han har funnet ut hva som har skjedd med Benjamin og hans far. Hvis noe har tilstøtt dem, vil han da kunne vise brødrene godhet, spør han seg selv. Han møter dem i majestetisk positur under strutsefjærvifter og de kaster seg ned foran ham. De forteller at deres far lever og etter at Josef har anklaget dem for å være spioner, får han vite at de opprinnelig var 12 brødre – en er hjemme hos faren og en er kommet bort. Josef beordrer dem om å bringe den yngste broren til ham.

Som i Genesis settes brødrene tre dager i fengsel – i løpet av dette tidsrommet skal de ha plukket ut en av dem som skal hente broren. I fengslet som er et avlåst rom i palasset, begynner brødrene å samtale om denne hjem søkelsen som de oppfatter som en gjengjeldelse for gammel skyld. ”For våre fedres Gud er en hevners Gud” (s 266). Josef ser at han har gjort noe dumt og sier at han vil holde bare en av dem tilbake og at de andre kan reise hjem med kornlastene og hente sin bror. Han får sin husholder til å legge pengene de har betalt tilbake i hver sin kornlast. Han sier: ”De vil forstå at det er noen som vil dem vel, men som samtidig driver gjøn med dem” (s 270). Simeon blir bundet, og brødrene snakker nå om hvordan de var blinde og døde for brorens tårer da han ropte fra brønnen. De skjønner ikke at Josef, som har benyttet tolk, forstår alt de sier.

Brødrene finner pengene i sin bagasje og de ser dette i sammenheng med de ulykker som før har rammet dem. Jakob anklager dem for å ha solgt hans sønn for korn. De forteller om hva som har skjedd og at mannen i Egypt krever å se Benjamin som bevis for at de ikke er spioner. Jakob setter seg kraftig imot dette. Også i denne versjonen garanterer Ruben for Benjamin med sine to sønners liv, mens Judah greier å overtale faren ved å ta på seg ”syndeskyld for bestandig” (s 285).

De blir ført til Josefs private bolig hvor husholderen forsikrer dem om at han ikke savner pengene de fant i sekkene sine. Simeon blir sluppet fri og har ikke lidd noen overlast. De faller ned på sine panner når Josef ankommer. Han inviterer dem på et festmåltid hvor de blir plassert nøyaktig etter alder. Han viser dem sølvbegeret hvor han hevder å kunne lese både fortid og framtid og som også i denne versjonen blir funnet i Benjamins bagasje neste dag.

Brødrene kaller Benjamin en tyv og minner om at hans mor stjal Labans husguder, men Judah hevder at de alle er skyldige og ber om å bli ført tilbake til den egyptiske herren. Hans samtale med Josef munner ut i at han tilstår at de tidligere solgte sin bror som slave. Josef gir seg nå til kjenne og sier: ”Barn, det er jo meg. Jeg er jo deres bror Josef” (s 318).

8.5.2 Kommentarer.

I denne versjonen får vi et oppgjør ikke bare med brødrenes misgjerninger. Også Josefs egen skyld blir trukket fram gjennom at han trekker fram sin ungdommelige forfengelighet og hovmod. Slik blir han ikke bare dommer over brødrene men også over seg selv. I dette ser vi en psykologisk analyse av Josefs person som ikke er til stede i Genesis og Surah 12.

Brødrene må gå igjennom de prøvelser som vi kjenner fra Genesis om enn fengslet er noe mildere og har karakter av husarrest. Det tilføyes ikke noen vesentlige nye narrative elementer. Jakob beskylder dem for å ha solgt sin bror Simeon uten at dette har vært presentert som Josefs intensjon med å legge pengene tilbake i deres oppakning. Prøvelsene opphører når Judah innrømmer deres ugjerning.

8.6 Tilgivelse og forsoning.

Josef trenger selv tilgivelse, først og fremst hos sin far. Brødrenes overgrep mot ham får fra begynnelsen et mer forsonlig preg enn i de tidligere versjonene. Slik kan det se ut til at den endelige forsoningen kommer noe lettere her enn i Genesis og Koranen.

8.6.1 Thomas Manns tekst.

Josef legger armen om Benjamins skulder og sier til brødrene at han er Josef, deres bror, som de solgte til Egypt. – ”Tro bare ikke at jeg er sint på dere fordi dere solgte meg hit ned! Det skulle nok så være. Gud gjorde det, ikke dere” (Bind IV s 319). Han klargjør for dem at han ”ikke er noen gudshelt eller budbærer for åndelig frelse, bare folkeforsørger og økonom” (s 320). Dette i motstrid til to andre versjonene.

Alle gleder seg og farao Akhen-Aton sender et brev hvor han forteller hvordan han har grått av glede over de gode nyhetene. Jakob får nyheten på en skånsom måte ved at hans barnebarn, Sera, datter til Asjer, synger for ham om det som har skjedd i Egyptens land med gutten som er gjenoppstått: ”Din sønn, han lever” (s 342).

Jakob reiser med alt sitt gods til Egypt hvor han møter sin bortkomne sønn. Josef ber sin far om tilgivelse for sin ungdommelige dårskap og faren svarer at Gud har tilgitt dem. ”Nå da jeg har sett deg igjen, kan Israel dø i fred” (s 361). Forsoningen er fullkommen. Som i Genesis dukker spørsmålet om Josefs tilgivelse av brødrene opp igjen i samband med farens død. Brødrene kaster seg ned foran ham og ber på nytt om tilgivelse. Josef sier at det er han som skal be dem om det ”for dere måtte spille rollen som onde for at alt skulle få fullbyrdes” (s 423). Og de lo og gråt sammen. ”Und so endigt die schöne Geschichte und Gotteserfindung von Joseph und seine Brüder” (Thomas Mann *Joseph und seine Brüder* s 1324).

8.6.2 Kommentarer.

Forsoningen mellom brødrene kan her fortone seg noe enklere enn i Genesis og Surah 12. Vi får her presentert en mer selvransakende Josef enn vi har sett i de to andre versjonene og samtidig en person som eksplisitt ser både sin egen og brødrenes skjebne som uttrykk for Guds plan. Gleden over forsoningen er imidlertid ikke noe mindre i Thomas Manns versjon og han lar sin roman munne ut i denne gleden.

Genesis og Koranen gir ingen eksplisitt forklaring på at Josef ikke kontaktet sin far når dette var fullt mulig for ham. Thomas Mann tar opp dette spørsmålet gjentatte ganger. Slik Josef framstilles, er han en mann som ikke har noe direkte forhold til sin Gud gjennom åpenbarelse eller bønn. Han har heller, i likhet med fortelleren, en gjennomgående refleksjon og undring i forhold til sin fars guddom. Likevel har han en opplevelse av at ”Gud hadde gjort slutt på hans liv som hadde vært tåpelig og latt ham gjenoppstå til et nytt” (Bind 3 s 121). Det ville bryte Guds plan om han kontaktet faren, og dette må vente til begivenhetene skjer etter Guds vilje. Ideen om Josefs død og oppstandelse er hos Thomas Mann del av et overordnet konsept fra Tammuz-myten til Jesu oppstandelse. Denne konstruksjonen er nokså fremmed for Tanakh og Koranen.

8.7 Det religiøse innholdet i teksten.

Thomas Mann kommenterer den grunnleggende teksten fra mange ulike innfallsvinkler. Hans beretning er ikke noen eksegetisk øvelse, men en fri dramatisering av den opprinnelig knappe teksten. Han tar ofte en humoristisk tone i forhold til den patriarkalske Elohim og forbinder som nevnt mange steder Josef med den kristne Jesus-skikkelsen.

Forholdet mellom Gud og mennesker blir flere ganger satt inn i en hegeliansk ramme hvor mennesket har som oppgave å gi ånden bevissthet om seg selv. Som et eksempel på dette: ”Josefs fedregud var en åndelig Gud. I hvert fall ønsket han å utvikle seg til en slik; pakten med menneskene var inngått nettopp av den grunn” (Bind 3 s 370). Han beskriver et annet sted Elohim som den trefoldige enheten av fader, hyrde og engel. Dette beskrives som Jakobs forklaring på flertallsformen Elohim (Bind 4 s 356). Thomas Mann gir ofte hentydninger til kristen tro som når Josef tenker på det underet som består i at verden ble til gjennom Ordet: ”Ordet som svevet over urtidsvannene og var Gud” (Bind 1 s 18). Hans kommentarer til beretningene om Tammuz og Josef hvor det gjentatte ganger sies at graven er tom og at stenen er veltet bort, er blant hans mange allusjoner til kristendommen.

Thomas Mann lar som nevnt Josef drømme om å stige opp til den syvende himmel og møte Den høyeste selv. Han bryter her med sin ellers lojale utlegning av historien ved å gi Josef ikke bare en ny drøm, men en drøm som parodierer drømmesekvensene i Genesis og Surah 12. Det kan se ut som at han harselerer med de to mer nøkterne drømmene vi tidligere har

sett. Kanskje er hensikten å fjerne enhver tvil når det gjelder Josefs selvopptatthet og storhetstanker.

8.8 Avslutning.

Genesis er rik på familiefæder, drap og incest. For den som er opptatt av Freuds teorier om ødipus-kompleks, fadermord og kastrasjonsangst er nok dette en gefundenes fressen. Det er åpenbart at Thomas Mann er opptatt av disse temaer, og han kommer ofte tilbake til dem. Som tidligere nevnt, finner vi her en motsatt rettet kastrasjon hvor sønnen, Kam , kastrerer sin far, Noah. Dette er ikke beskrevet som sådan i Genesis, men det har som nevnt sitt belegg i Genesis Rabbah. Potifars kastrasjon blir beskrevet i Thomas Manns bind 3, også dette i overensstemmelse med Genesis Rabbah. Det fortelles videre at Ishmael prøvde å overtale Esau til å drepe sin far. Disse ekstraordinære temaene har fått betydelig plass i Thomas Manns bøker og de kommer i klar motsetning til det kjærlige forholdet som eksisterer mellom Josef og Jakob. På tross av sin mangeårige taushet slutter ikke Josef å føle kjærlighet for sin far.

Skildringene i Genesis og Surah 12 kan ses som religiøse tekster og lærestykker hvor den som har hjertets klokskap kan forstå. Thomas Manns beretning har karakter av å være et historisk familiedrama lagt til en fjern fortid og med de mytologiske og religiøse forestillinger som preger denne tiden. Hans levendegjøring av historien appellerer også til hjerte og fornuft og inviterer til ettertanke og fordypelse for enhver.

Følgende kan stå som en foreløpig oppsummering:

Vi har nå sett på 3 forskjellige versjoner av Josef-beretningen fra tre ulike historiske og kulturelle bakgrunner. Narrativet blir i hovedsak gjengitt på en overensstemmende måte, men med varierende uttrykksformer. Historien i Genesis refererer til Guds plan, men dette bare sjelden og indirekte. Her skiller Koranen seg merkbart ut ved å framstå som et narrativ omgitt og inndelt av religiøse betraktninger i likhet med formen på kirkelige prekener i vår kultur. Bortsett frå lengden og detaljrikdommen i Thomas Manns roman, finner vi også her gjentatte reflekterende betraktninger om enn av mer filosofisk natur.

DEL III Josef som drømmer og drømmetyder. En analyse av drøm og drømmetydning i Den hebraiske bibel, Det nye testamente og Koranen.

**Pharaoh dreamed. And do not all people dream?
True, but a king's dream embraces the whole
world.**

Genesis Rabbah.

9 Innledning.

Drømmen er en biologisk forankret opplevelse som hjemsøker alle mennesker opp til flere ganger hver natt. Ulike kulturer verden over har utviklet forskjellige rammer for forståelse av drømmefenomenet. Det kan dreie seg om at guden(e) besøker dem om natten eller at sjelen forlater den sovendes kropp og oppsøker viktige nattlige mål. Drømmen kan være en arena for å tilegne seg sjamanistiske ferdigheter og den kan være et sted hvor en kan møte sine forfedre.

I de gamle kulturene i Midt-Østen var drømmer tillagt stor vekt som møteplass mellom mennesker og guder. Materialet som i dag er bevart og således blitt holdt intakt i en periode på 2 - 4000 år omhandler naturlig nok kongers og faraoers drømmer og ikke den menige manns nattlige opplevelser. Den hebraiske bibel har sentrale avsnitt hvor fyrstens drømmer er et hovedtema, men en finner også en rekke drømmer (eller drømmesyn) hvor Herren eller hans engel gir viktige budskap til profeter og utvalgte gjennom drømmer. Slike budskap eller åpenbaringer handler om noe som skal skje i framtida og de kan sees i sammenheng med forutsigelser eller omen (se *Encyclopaedia Hebraica* bind 6 s 208, "dreams").

Drømmer som ikke er syn eller åpenbaringer har gjerne en symbolsk form som kan forstås gjennom drømmetydning. Drømmetydere som Josef og Daniel fikk sin kunnskap fra Gud. Det eksisterte ellers mange drømmetydere og fortolkere av omen i de ulike nasjonene. Det fantes også drømmebøker som ga oppskrift på hvordan en skulle oversette symboler og omen.

10 A. Leo Oppenheim. Drømmer i det gamle Midt-Østen.

I sin studie *The Interpretation of Dreams in the ancient Near East* tar A. Leo Oppenheim utgangspunkt i foreliggende kilder fra det gamle Mesopotamia (sumerisk og akkadisk

kildemateriale). Han tar også for seg den hebraiske bibel med dens rike forekomst av drømmer.

Oppenheim skiller her mellom tre forskjellige slags drømmer :

- 1 Åpenbaring fra guddommen.
- 2 Drømmer som viser til personlige forhold hos drømmeren (som helse, sinnstilstand etc).
- 3 Mantiske drømmer som predikerer framtidige hendelser.

Ved åpenbaringsdrømmer er det alltid et budskap fra guddommen som blir formidlet, gjerne i samband med kritiske omstendigheter i drømmerens liv. Det er først og fremst denne typen drømmer som en kan finne nedskrevet. Oppenheim tar også opp det han kaller ”symbolske” drømmer. Disse gir en lignende opplevelse av viktighet som åpenbaringsdrømmene, men budskapet er her skjult for drømmeren gjennom at det framtrer som mer og mindre uforståelige symboler. Oppenheim framholder at denne typen drømmer i Det gamle testamente var reservert for ikke-jøder (”the Gentiles”) (s 207 og 209). Med tanke på Josefs og Daniels egne drømmer, Jakobs stige o. a. kan det være vanskelig å dele denne oppfatningen.

I historien om Josef er drømmer og drømmetydning et sentralt tema. Josefs evne til å tyde drømmer bringer ham fra en posisjon som slave og fengselsinnsatt til en mektig stilling i det egyptiske riket – nest etter Farao. Denne fortellingen har mange felles trekk med beretningen om Daniel som ikke bare tolket Nebukadnesars drøm, men som også kunne fortelle kongen hva han faktisk hadde drømt (Dan. 2). Beretningen om Daniel har et sterkere og mer eksplisitt teologisk preg enn framstillingen av Josef i Genesis. I tillegg til å være drømmetydere er både Josef og Daniel kjent for sine egne drømmer. Vi skal senere komme nærmere inn på dette.

I denne del av oppgaven blir det, som vi har sett, nødvendig å se på et større materiale enn historien om Josef. Forståelse av de språklige fenomener som opptrer, krever en utvidet språklig kontekst. I det følgende vil det bli sett på materiale fra et videre tekstmateriale i de tre hellige bøker, dog med hovedfokus på beretningen om Josef.

11 Drømmer i Tanakh.

11.1 Hvordan åpenbarer Elohim seg for menneskene.

Den grunnleggende kontekst for de aller fleste drømmene som presenteres i Tanakh er den kontakt og kommunikasjon som utspiller seg mellom Gud og mennesker. En finner ulike eksempler på hvordan Herren gir seg til kjenne i Den hebraiske bibel. Han kan vandre

omkring sammen med menneskene (Genesis 3), han kan framtre som en røyk- eller ildsøyle (Exodus) og han kan komme ”ut av et stormvær” (Job 38). Ofte sier teksten at ”Gud sa” uten nærmere spesifisering av hvordan dette skjer (for eksempel om det er på dagtid eller om natten). Det kan være en engel eller engler som meddeler budskapet (som til Hagar og gjentatte ganger til Jakob) og det kan være nevnt at ”Herren åpenbarte seg” uten at det redegjøres nærmere hvordan det skjer. I Gen 18:1 åpenbarer Herren seg midt på dagen (i følge med to engler).

I Genesis 15:1 nevnes for første gang at Herrens ord kom til Abram ”i et syn” (במהזה) (*bamaḥzē*) uten at dette spesifiseres nærmere. Det berettes litt senere at en dyp søvn var falt over Abram (15:12) og at ”det var blitt aldeles mørkt” (15:18). Det er ikke helt klart ut fra teksten om det her er tale om tre forskjellige syn. I Gen 26.2 fortelles det at Herren åpenbarte seg for Jakob ”samme natt”.

Begrepet ”drøm/å drømme” opptrer for første gang i Gen 20:3 og 20:6 hvor kong Abimelech får et budskap fra Herren i drømme (בהלום הלילה) (*baḥlōm hal-laylā*) (i nattens drøm). Det er åpenbart her tale om et syn hvor Herren gir seg til kjenne og ikke om en drøm slik vi i dag forstår begrepet. I Gen 28.12-15 fortelles det om Jakob som drømte (ויהלום) (*way-yahlōm*) at han så den ofte omtalte stigen som gikk fra jorden og opp til himmelen hvor Guds engler steg opp og ned og Vårherre satt øverst oppe. Som et innslag i denne drømmen gir Herren det viktige budskapet til Jakob at landet han oppholder seg i (Betel – Kanaan) skal tilhøre ham og hans ætt. Her kan det se ut til å være innslag både av symbolsk drøm og åpenbaring/syn i samme hendelse. Jeg vil etter hvert komme nærmere inn på disse ulike begrepene.

I Det nye testamente er det i hovedsak Matteus som beretter om drømmer. Herrens engel åpenbarer seg for Josef i en drøm og foreholder ham å ta Maria til hustru (Matt. 1:20). Etter at Jesus er født kommer Guds engel igjen til Josef ved to anledninger hvor han advarer Josef mot den forfølgelse som kong Herodes har iverksatt (2:13 og 2:20). De tre vise menn blir også i en drøm advart av Gud om den samme fare (2:12). Disse drømmene er av samme type som vi har sett i Den hebraiske bibel hvor Gud eller hans engel åpenbarer seg ved direkte tale. Det berettes også om en drøm som Pilatus’ hustru meddeler sin mann (Matt 27:19). Det sies ikke noe nærmere om omstendighetene for denne drømmen, men det synes åpenbart ikke å ha vært den hebraiske gud som åpenbarte seg for henne. Ettersom betydningen av denne drømmen var klar for henne, kan det vel heller ikke dreie seg om en symbolsk drøm, men om dette tier historien.

Lukas nevner ikke drømmer, men beretter om to tilfeller av ”syn” : I første kapitel forteller han at engelen Gabriel åpenbarer seg for presten Sakarias mens han ofrer røkelse i templet (1:11-22). Han forteller også om noen kvinner som kommer til Jesu grav og ser et syn av engler (24:4-5,23). I Ap. Gj. fortelles det en rekke ganger om opplevelser av ”syn”. Det er noen ganger Gud som viser seg (9:10, 18:9), andre ganger Guds engel (10:3,12:9), Jesus (26:19) eller Ånden(10:19). I tre av disse tilfellene skjer åpenbaringen om dagen, mens tre av dem skjer på nattetid. Noen av synene framtrer under henrykkelse/transe eller bønn. Ingen av hendelsene ser ut til å beskrive tilstander som kan ligne på drømmer.

11.2 Hva sier Tanakh om drømmer og deres betydning.

I den hebraiske bibel finner vi enkelte steder noe som kan se ut som programmerklæringer med hensyn til drøm og åpenbaring. I Num 12 er konteksten for denne erklæringen at Herrens vrede opptennes som vi tidligere har sett ved at Mirjam, Moses' søster, og Aron, Moses' bror, har kritisert Moses fordi han har tatt til ekte en etiopisk kvinne. Herren kommer i en skystøtte og sier (vers 6-8): "Er det en profet som dere (Aron og Mirjam), så gir jeg, Herren, meg til kjenne for ham i syner og taler med ham i drømme. Men slik er det ikke med min tjener Moses; han er tro i hele mitt hus. Munn til munn taler jeg med ham, klart og ikke i gåter, og han skuer Herrens skikkelse." (Som et resultat av Herrens vrede blir Mirjam spedalsk, men Moses går i forbønn for henne og straffen blir mildere). Moses står her i en særstilling ved at han kan snakke direkte med Vårherre og se hans skikkelse.

I historien om Job dukker det opp en ung mann, Elihu, som har hørt diskusjonene mellom Job og hans venner. Han blir vred fordi Job holder seg selv for å være rettferdig overfor Gud. Elihu taler Job til rette og sier (33:14-17): "Men en gang taler Gud, ja to ganger hvis mennesket ikke akter på det. I drøm, i nattlig syn, når dyp søvn faller på menneskene, når de slumrer på sitt leie, da åpner han deres ører og trykker sitt segl på advarselen til dem." - og i vers 19 : "Mennesket tuktes også med smerter på sitt leie, og en stadig uro går gjennom marg og ben." Her framstår drømmer og sykdom som en del av Guds tukt. Ernst Ludwig Ehrlich bemerker i boka "*Der Traum im alten Testament*" s 146 (heretter TAT): "Traum und Schmerz dienen nicht als Strafe, wie der Leidende vermuten könnte, sondern als Warnung, Mahnung, Belehrung." Det gir for øvrig tyngde til Elihus ord at hans enetale i den tekstlige sekvensen følges umiddelbart av Herren som omsider svarer Job ut av stormskyen.

I Tanakh forbindes drømmer også med falske profeter. Moses advarer i Deut. 13:1,3 mot falske profeter som har drømmer og varsler tegn eller under og som ønsker å følge andre guder. Også profeten Jeremias advarer mot de falske profeter som sier : "Jeg har drømt, jeg har drømt" (Jer 23:25).

11.3 Syn, åpenbaring og drøm.

Som vi har sett, kan det være vanskelig å skille mellom åpenbaring, syn og drøm. I Jakobs drøm om stigen opp til himmelen kan det se ut som at alle tre fenomener opptrer samtidig.. I Gen. 22:1-2 sier Gud til Abraham at han skal ofre sin sønn Isak. Det er ikke klart om dette skjer i en drøm eller om det kan være en syn eller åpenbaring. I noen tilfeller kan disse antagelig ha vært nokså synonyme begreper.

Tidligere i beretningen om Abraham har Herren meddelt seg på forskjellige måter. Han taler til Abram i Gen. 13:1 - uten at det gis nærmere beskrivelse av omstendighetene". I

Gen. 12:7 ”åpenbarer” Herren seg. Heller ikke her får vi vite mer om kontekst – natt eller dag, drøm eller syn eller virkelig møte. I Gen. 15:1 kommer Herrens ord ”i et syn” til Abram ”בַּמַּחְזָה” (*bam-mahḥāzē*) (15:1). Den samme rota, חָזָה, finner vi for øvrig også i uttrykket חֲזִיוֹן/חֲזִיּוֹן (*ḥāzōn/ḥizyōn*) som bl.a. forekommer i 1. og 2. Sam. og i Jobs Bok. Vi finner også denne rota i Daniels Bok som vi senere skal se. I Gen. 18:1-2 fortelles det at Herren ”åpenbarte” seg וַיֵּרָא (*way-yērā*) midt på heteste dagen - sammen med to engler (18:1-2) (og de spiser maten som Abraham gjør i stand til dem). I dette tilfellet er åpenbaringen helt bokstavelig og Gud og englene kommer på besøk in vivo.

Betegnelsen מַרְאֵה (*mar`ē*) brukes også om ”syn” som i Gen. 46:2. Ved beskrivelse av åpenbaring brukes også ofte rota רָאָה. Den anvendes da i hif`il (spesielt i Genesis), mens nif`al-formen av den samme rota er mer vanlig i Exodus. I Genesis 35.7 heter det i teksten at ”der hadde Gud åpenbart seg for ham”. Her brukes verbet גִּלָּה (vise fram, avdekke) i nif`al som en alternativ uttrykksmåte. Mer om dette i den språklige analysen.

Ehrlich (Op.cit. s 9) refererer I.W. Hauer som konkluderer sin analyse med at de ulike begrepene er vanskelige å skille fra hverandre: ”Sodann ist es in einer Arbeit, die vor allem religionsgeschichtlich bestimmt ist, unmöglich, systematisch zu trennen zwischen Träumen, Visionen, Halluzinationen und Illusionen, und noch weniger ist es hier möglich, die Visionen einzuteilen...” (*Die Religionen I*, 1923).

12 Arameiske tekster.

Betegnelsen ”aramaiske” tekster brukes her med utgangspunkt i det språket teksten har blitt overlevert i. Det at noen avsnitt i Den hebraiske bibel er skrevet på arameisk har ingen vesentlig betydning for innholdet som i de gitte tilfellene er solid integrert i den bibelske beretningen. I hovedsak dreier dette seg om Daniel og Ezra. Rent innholdsmessig er det således ingen stor diskontinuitet mellom den hebraiske og den arameiske teksten.

12.1 Historien om Daniel.

Enkelte deler av historien om Daniel viser likhetstrekk med klassiske folkeeventyr slik vi har sett i historien om Josef. Sammenlignet med Josefs betydelige evner til drømmetydning framstår Daniel som en drømmetydningens superhero i Den hebraiske bibel. Han er ikke bare i stand til å tyde drømmer, men kan som nevnt også fortelle drømmens innhold uten å ha fått det fortalt av drømmeren – dvs kong Nebukadnezar. Det viser seg at han også kan tyde den ekstraordinære skriften (”Mene, mene tekkel, ufarsin”) som blir risset inn i kongens kalkede vegg.

For øvrig kan vi lese om flere overnaturlige hendelser. Daniels venner reddes uskadd ut av kongens glødende ovn og han selv overlever oppholdet i løvehulen. Hans profetiske visjoner i siste del av Daniels bok gir Daniel-skikkelsen enda en ekstraordinær dimensjon. Forestillingen om de siste dager da engelen Mikael skal stå fram og ”de som sover i jordens muld” skal stå opp og få sin dom (Dan 12:2) og profetien om menneskesønnen som skal overta all makt (Dan 7:13-14), har vært viktige ideer for utviklingen av kristen teologi.

I Dan. 7:1 ”hadde Daniel en drøm (חֵלֵם חִזָּוִי) (*ḥelēm ḥāzā*) og så i sitt indre syner וַיִּחְזֶה רֵאשָׁה (*wə-ḥezwei rē šeh*) (bokstavelig: syner av sitt hode) mens han lå på sitt leie.” I de resterende kapitler er det gjennomgående snakk om ”syn” og ikke lengre om drømmer. I kapitel 8 har han ”et syn” som ikke er gitt noen nærmere kontekst. I kap. 9 kommer engelen Gabriel mens han ber. Han blir nå innviet i hva som skal skje med Jerusalem. I kap. 10 ser Daniel et syn som innledningsvis betegnes som en ”åpenbaring” som både er klart tidfestet og stedfestet. En mann som ligner en menneskesønn taler til ham og gir en apokalyptisk beretning som fortsetter gjennom kapitel 11 og 12. Vi ser at Daniel forkynner mange ideer som senere blir videreført av kristendommen.

Daniels bok er delt i en hebraisk og en arameisk del. I Dan. 2:4 annonseres den arameiske delen: ”Da talte kaldeerne til kongen på arameisk.” Teksten fortsetter nå på arameisk til og med kap. 7. Jeg vil komme nærmere tilbake til dette i den språklige analysen.

12.2 To versjoner av Balaam.

12.2.1 Num kap 22-24.

Historien om Bileam/Balaam fortelles i Num kap. 22, 23 og 24. Bileam bar Beor blir tilkalt fra Mesopotamia av Moabs konge, Balak, sønn av Sippor, for å forbanne de jødiske folkestammene som svermer over landet som en gresshoppeflokk. I denne hebraiske versjonen tar Vårherre kontroll over Bileam i en slik grad at Bileam ikke makter å utføre sitt ærend. Herren nekter ham å forbanne dette folk som han selv har velsignet. I kap. 22 er det en engel som sperrer veien for Bileam uten at han ser det. Bileams esel har hele tiden sett engelen. Herren åpner eselets munn slik at det kan tale og åpner deretter Bileams øyne slik at han ser engelen. Det talende eselet kan bringe tanken over til folkeeventyr med innslag av parodi og moralisering.

I denne beretningen har Gud et antropomorfisk preg. Han kommer til Bileam om natten og spør hvilke folk han har fått på besøk (22.9). I vers 20 sier Gud at Bileam kan dra til kong Balak. Tross dette opptennes Guds vrede da han drar (vers 22) og den nevnte engelen stenger veien. Bileam har gjennom denne historien et nært forhold til den hebraiske gud på tross av sin bakgrunn som mesopotamsk/arameisk spåmann og sannsiger. ”Det ord Gud legger i min munn, det må jeg tale” framholder Bileam i vers 38.

I historien om Bileam tales det ikke om drømmer. Gud snakker direkte til ham om natta eller gjennom sin engel om dagen. Bileam utvikler seg mer og mer til et talerør for den hebraiske gud. I kap. 24 beskriver han apokalyptiske ”syner fra den Allmektige” som kunngjør hva som skal skje ”i de siste dager” (24.14).

12.2.2 Inskripsjonen i Deir ‘Alla.

Den nevnte beretningen om Bileam er kanskje ikke å oppfatte som en realistisk skildring av en historisk hendelse. Det er ikke vanskelig å finne ut hvem som er helter og skurker i denne framstillingen hvor fiendens profetskikkelse blir underlagt Guds styring.

Inskripsjonene i Deir Alla i det tidligere Gilead (nå Jordan) gir en annen innfallsvinkel til profeten Balaam. I denne teksten som ble oppdaget i 1967 får vi et innblikk i hvordan Balaams egne trofeller opplevde hans nattlige syn. Språket i de to aktuelle gipstavlene har vært beskrevet som arameisk (Hoftijzer, *Aramaic Texts from Deir ‘Alla*) og av noen som en dialekt som både har slektskap til arameisk og kanaanittisk (Jfr. André Lemaire, *Les Inscriptions sur platre de Deir Alla et leur Signification Historique et Culturelle*). Jo Ann Hackett framholder i sin avhandling *The Balaam Text from Deir ‘Alla* at språket har mest slektskap til hebraisk.

Teksten innleder med å berette at dette er historien om Balaam bar Beor, gudenes seer (‘š ḥzh ‘elhn). Det fortelles videre at gudene kom til ham om natta og at han så en visjon (wyḥz mḥzh) hvor han blir fortalt gjennom symbolske bilder hva som ifølge gudinnen S.. (de øvrige bokstavene er uleselige) vil komme til å skje. Det har vært foreslått ulike navn på denne gudinnen som Šamaš og Šagar-we-ištar. Det har generelt vært vanskelig å utarbeide en sikker rekonstruksjon av de enkelte skrifttegn og det har derfor framkommet ulike fortolkninger av den etterfølgende teksten. Det er imidlertid ingen tvil om at dette omhandler en profet med samme navn som den nevnte Bileam. Det er i dag enighet om at inskripsjonen kan tidfestes til begynnelsen av det 7. årh. f.v.t.

13 Judeo-arabiske tekster. Saadia Gaon.

Det jødiske folk har levd i utlendighet gjennom de siste to tusen år etter de mislykte opprør mot romerne i det første århundre e.v.t. Andre folkegrupper i en tilsvarende situasjon ble raskt assimilert i de nye kulturene, men det jødiske folk har vist en unik evne til å ivareta sin egenart i diaspora-tilværelsen. Som en særegen tilpasning til de nye geografiske områdene har det blitt utviklet karakteristiske språkformer som jiddisk, ladino og judeo-arabisk hvor hebraisk vokabular og fonologi har blitt smeltet sammen med det dominerende språket.

Saadia Gaon (882-942) er kjent som en av de mest framstående jødiske lærde i middelalderen. Det hebraiske språk hadde i mange århundrer vært brukt i religiøs og liturgisk sammenheng, men for folk flest var det et nokså fremmed språk. Det ble derfor viktig å oversette Tanakh til et språk som folk kunne forstå. Saadia Gaons bibeloversettelse til (judeo-)arabisk var et viktig bidrag til å bevare den jødiske kulturen. I denne oppgaven vil hans oversettelse av beretningen om Josef i Genesis til en språkform hvor skriften er hebraisk og teksten (judeo-)arabisk bli lagt til grunn.

14 Koranen.

Som vi har sett er koranens Allah en mer transcendent figur enn Jahve/Elohim (til tross for sin nidkjærhet og sine ekstraordinære straffer på Dommens dag). Han åpenbarer seg for menneskene bare gjennom tegn, drømmer og drømmesyn. ”Det er ikke for et menneske at Gud skulle tale til ham, unntatt ved åpenbarings inspirasjon, eller fra bak et slør, eller ved at Han sender et sendebud, som ved Hans gode vilje inspirert meddeler det Han vil” (Sura 42:50-51). For ”åpenbaring” brukes her *وحي* (*wahy*) med verbformen *وحي* (*wahā*) som har betydningene ”inspiration ” og ”revelation”. I den koranske teksten er det sistnevnte betydning som kommer til anvendelse (jfr. ”The Encyclopaedia of Islam”, ”wahy” , Op.cit. Vol. XI s 53-56).

Koranen ble åpenbart for Mohammed i en hule på fjellet Hira hvor han pleide å trekke seg tilbake. Engelen Gabriel formidlet teksten som utsending fra Allah. Ifølge Ibn Ishāq/Ibn Hišām ”*As-sira an-nabawiya*” s.41 kommer engelen på besøk om natten mens profeten (jegpersonen) sover: *وانا نائم* (*wa-anā nāim*) (og jeg var sovende). Når engelen forsvinner våkner Muhammed opp: *وهببت من نومي* (*wa-hababtu min naumi*) (og jeg våknet opp av min søvn), (se Rudolf-Ernst Brünnow, August Fischer, 8-th Ed. By Lutz Edzard and Amund Bjørnsnøs, *Crestomathy of Classical Arabic Prose Literature* s 4). Ibn Ishāq/Ibn Hisham refererer også hva ‘Āisha har fortalt: det første tegn på at Muhammed var utvalgt som profet var hans ”sanne drømmer” *الرؤية الصادقة* (*ar-ru`ya aṣ-ṣādiqa*) som kom til ham mens han sov (Op.cit. s 39). Som vi ser har også Muhammed i likhet med mange av sine hebraiske forgjengere, fått sine åpenbaringer under søvn.

Vi finner i Koranen 4 forskjellige begreper som har betydningen ”drøm” :

ru`yā (رؤيا) opptrer 6 ganger (12:5,43,101, 17:62, 37:105 og 48:27).

manām (منام) i betydningen ”drøm” opptrer to ganger (8:43 og 37:101).

buṣrā (بشرى) som direkte oversatt betyr ”gode nyheter” har i 10:65 betydningen ”drøm”.

Alle disse tre begrepene har betydningen ”gode drømmer”.

ḥulm (حلم) opptrer i 12:44 (rådsmedlemmene bruker begrepet om faraos drømmer) og 21:5 (her er det profeten selv som beskyldes for å ha diktet opp sitt budskap) (se *Encyclopaedia of the Qur`an* Vol. one s 546, ”dreams and sleep”).

Ehrlich (TAT Op. cit. s 1) framholder at rota ḥlm på hebraisk har en omstridt etymologi, men han fastholder to betydninger hvor den ene er å drømme og den andre ”fett sein, kräftig werden” som han knytter til den seksuelle drøm som oppstår i puberteten. Han viser også til den samme distinksjonen i den tilsvarende rota på arabisk. Brown-Driver-Briggs gir bare den ene betydningen på hebraisk, men gir på arabisk alternativet ”experience an emission of the seminal fluid/attain to puberty” (s 321). Vi har i vårt eget språk en lignende konstruksjon i begrepet ”våte drømmer” om enn ikke spesielt knyttet til puberteten. I Hans Wehrs *Dictionary of Modern Written Arabic*, 1994, gis også den alternative betydningen ”to attain puberty” (s 236). I *Encyclopaedia of Islam*, Volume VIII s 645, (”ru’ya”) knyttes rota ḥlm til puberteten og indikerer hos den unge personen en tilstand av fysisk modenhet.

For å skille sanne drømmer fra falske (som oppstår ut fra kroppslige behov og lengsler), har muslimsk tradisjon anvendt rota ḥlm som uttrykk for det sistnevnte fenomenet. Som det framgår av ovenstående er *ḥulm* i koranteksten et begrep som har betydningen ”dårlige og forvirrede drømmer”. I muslimsk tradisjon heter det: ”*Ru’ya* kommer fra Gud og *ḥulm* fra Satan” (jfr *Encyclopaedia of Islam* Vol VIII s 645, ”ru’ya”).

Den mest kjente drømmeopplevelsen i Koranen finner vi i Surah 17:1. Her heter det: ”Ære være Ham som førte Sin tjener nattetid fra den hellige moske til Aqsamoskeen.” Det hevdes av enkelte fortolkere at henvisningen i Surah 17:62 til ”den visjon Vi lot deg se” henspiller til den nevnte nattlige opplevelsen og at profetens oppstigning således kan karakteriseres som et nattlig syn.

Ibn ‘Arabi refererer flere steder en uttalelse av profeten som sier: ”People are asleep, but when they die, they wake up” (se William C. Chittick, *Imaginal Worlds. Ibn al-‘Arabi and the Problem of Religious Diversity* 1994 s 27). Ifølge Koranen er det først i møtet med vår skaper dvs på dommens dag at vi møter den egentlige virkeligheten (jfr. Surah 29:64).

I den aktuelle surah 12 finner vi en beskrivelse av drømmenarrativer (om enn kortfattede) som er unik sammenlignet med Koranen for øvrig. Begrepet ”drøm” blir i den øvrige Korantekst nevnt uten at innholdet i drømmen blir klarlagt (jfr *Encyclopaedia of the Qur’an* Vol. one s 552, ”dreams and sleep”). Som vi ser i etterfølgende avsnitt må denne påstanden kanskje modifieres en del.

I Koranens beretning om Guds befaling til Abraham om å ofre sin sønn (som her er Ismael) heter det i Sura 37:102: ”Min sønn, jeg så i en drøm (منام) at jeg skal ofre deg.” Og i 37:105 sier Gud til Abraham: ”Du har rettet deg etter drømmesynet (الرؤيا).” Her er det altså eksplisitt snakk om en drøm om enn ikke i vår nåtidige betydning. Som nevnt regnes رؤيا som en guddommelig åpenbaring. Rota حلم på arabisk tilsvarer den hebraiske rota חלם. Vi skal senere gå nærmere inn på dette.

Historien om Josef i Surah 12 blir som vi har sett presentert som den vakreste av historier. Den er knappere i formen enn fortellingen i Genesis og Josef har som nevnt bare en drøm i denne versjonen.

15 Språklig analyse.

15.1 Hebraisk tekst.

15.1.1 Josef som drømmer og drømmetyder i Gen. 37 og 39-42.

I fortellingen om Josef har drømmer og drømmetydning en sentral plass, både i skildringen av Josef som ung mann (Gen. 37) og i beretningen om Josef som drømmetyder (Gen. 40 og 41).

Rota **חלם** opptrer som verb og nomen til sammen 26 ganger i denne fortellingen. Uttrykket **חלמתי חלום** (*ḥālamti ḥālōm* - jeg drømte en drøm) telles her som kun en forekomst av rota. Vi får følgende fordeling:

Gen. 37 – 8 ganger

Gen. 40 - 5 ganger

Gen. 41 – 12 ganger

Gen. 42 – 1 gang

I Gen. 37.19 sier brødrene : ”Se der kommer denne drømmeren” (egtl. ”drømmemesteren”) – **בעל החלמות** (*ba`al haḥālōmōt*), også her med den samme rota. Det viser seg at i beskrivelsen av Josefs egne drømmer, hoffmennesenes drømmer og faraos drømmer er dette den eneste rota som kommer til anvendelse. Hvorvidt disse drømmene var av guddommelig herkomst eller ikke synes ikke å gjøre noen forskjell. Det framgår eksplisitt av teksten at faraos drømmer kommer fra Gud. I Gen. 41:25/28 sier Josef til farao: Hva Gud vil gjøre har han latt farao få vite/se. I Gen. 41:32 forklarer Josef at drømmen kom to ganger fordi ”saken er fast besluttet av Gud og at Gud vil gjøre det snart”. Hans egne drømmer som også kom like etter hverandre, tok det som kjent lengre tid med å oppfylle.

Kanskje er det underforstått i teksten at både Josefs, faraos og hoffmennesenes drømmer er sendt av Gud. En kunne tenke seg at andre røtter og uttrykk som ikke var basert på rota **חלם** kunne komme til anvendelse hvor Gud gir seg til kjenne for menneskene. Dette vil jeg komme tilbake til senere. Som vi ser er det åpenbart ikke noen distinksjon mellom jøde og egypter i denne teksten slik Oppenheim synes å forutsette.

Både Josef og Farao har blitt kjent for å ha to drømmer med ganske likt innhold (nesten som to påfølgende linjer i en poetisk tekst i Den hebraiske bibel). Ehrlich ser på dette som et fortellerteknisk grep: ”Auf diese Weise kann der Erzähler sofort den zweiten Traum anfügen, denn es ist für ihn offensichtlich wichtig, einen Traum durch einen zweiten bestätigen und erläutern zu lassen” (Op.cit. s 75).

15.1.2 Jakobs historie (Gen. 25-50).

Historien om Josef er som nevnt tidligere utformet som en innvevd, men likevel selvstendig del av den større sagaen om patriarken Jakob/Israel og hans liv. Rent opprinnelsesmessig kan Josefhistorien som vi har sett være en selvstendig beretning som er inkorporert i det store Genesis-eposet. En oversikt over de språklige uttrykk i Jakobs historie kan gi en kontekst for begrepsanvendelsen i Josefs fortelling.

I beretningen om Jakob møter vi rota **הלום** første gang i Gen. 28:12 hvor Jakob ser stigen som strekker seg fra jorda og opp til himmelen: **ויחלום** (*wayyahālōm*) – ”og han drømte”. Han ser etter hvert at Herren står øverst på stigen. Her kan det nesten se ut som at det er Jakob som kommer til Herren i drømmen og ikke omvendt. Vi finner den også i drømmen om de spraglete bukkene Gen. 31:10-13 **וארא בחלום** (*wā-’ēreḥ bahālōm*) – ”og jeg så for meg i drømme”. Her snakker Guds engel/Gud til Jakob på samme måte som Gud gjorde i drømmen om Jakobs stige. Jakob har etter hvert mange møter med de guddommelige makter. Han møter en engleskare i Gen. 32:1 på sin vei for å møte Esau, hans førstefødte tvillingbror som gjennom Rebekkas og Jakobs list ble fratatt farens velsignelse (Gen. 27:35). Natten før han møter sin bror kommer det en mann og kjemper med ham til dagen gryr. Det viser seg å være Gud han kjemper med og han får nå navnet Israel. Det hele foregår som nevnt om natten inntil dagen gryr. Jakob får i løpet av denne kampen en fysisk skade som følger ham videre (Gen 32:32). Det dreier seg her i beretningen om en reell hofteskade og ikke noe drømt eller innbilt fenomen. For øvrig skulle en kanskje tro at dette måtte være en drøm eller et syn, men det gis ingen holdepunkter i teksten for dette. Jakob fastholder (Gen. 32:30) at han har sett Gud ”åsyn til åsyn” – en formulering som kan minne om den allerede nevnte teksten i Num. 12:6-8.

I Gen. 35:1 heter det at ”Gud sa til Jakob” at han skulle dra til Betel. Det klargjøres ikke om det var dag eller natt, om det var drøm eller syn eller om Gud åpenbarte seg, men som det framgår av Gen. 35:9 måtte det her dreie seg om en åpenbarelse: I Betel ”åpenbarte Gud seg atter” **וירא** (*way-yērā*) og ga Jakob navnet Israel. Her brukes som nevnt **הי’** av **ראה** i betydningen ”å la seg se”. Gjentakelsen av at Gud gir Jakob navnet Israel skulle for øvrig være et nytt eksempel på at historien er satt sammen av to eller flere selvstendige tekster.

I Gen. 35:7 forteller narratoren at Jakob bygde et alter i Betel der Gud hadde ”åpenbart” seg for ham. Her brukes verbformen **נגלו** (*niglū*) som er nif’al av rota **גלה** i betydningen ”ble avslørt, ble vist fram.”

Jakobs historie som tidligere har vært nokså klart atskilt fra beretningen om Josef, blir mot slutten av Genesis en mer og mer innvevd del av Josefs saga. I Gen. 46 bryter Jakob opp og drar med hele sitt hus til Egypt. På veien påkalles han av Gud **במראת הלילה** (*bəmar’ōt hal-laylā*) - ”i syner om natten”. Gud snakker til Jakob, men det framgår ikke av teksten om dette er en drøm eller om det skjer ”i drømmen”. I forhold til det ensartede materialet fra

beretningen om Josef, kunne vi kanskje vente et like stort innslag av rota **הלם** også i Jacobs livssaga, men dette viser seg å ikke være tilfelle.

I Gen. 46:3 finner vi den siste referanse til Jakobs møte med Elohim. Han forteller Josef om hendelsen da Gud ”åpenbarte seg” for ham i Betel (**נראה**). Her kommer nif’al av **ראה** til anvendelse i betydningen ”bli synlig, framtre”.

I sammenligning med Jakobs beretning og språkanvendelsen i denne, framstår den konsekvente bruken av rota **הלם** i historien om Josef som bemerkelsesverdig. Som vi skal se, har dette en parallell i beretningen om Daniel noe som selvsagt må sees i sammenheng med det faktiske innholdet i historien. Samtidig kan en spørre seg om dette kan være uttrykk for andre sammenhenger.

15.2 Arameisk.

15.2.1 Daniels bok.

Beretningene om Josef og Daniel har som nevnt mange likhetspunkter. Både Josef og Daniel er slaver i en fremmed makt og begge kommer til høytstående posisjoner gjennom sine ekstraordinære evner til å tyde drømmer. Det er ikke her tale om vanlige folks drømmer men om de aller mektigste i riket hhv farao i Egypt og kong Nebukadnezar i Babylon. Både Daniel og Josef framtrer som sikkelige hebraiske helteskikkelser. Mens Josef i tillegg til sine evner som drømmetyder også har eksepsjonelle evner som administrator av det egyptiske riket, er Daniel en mer profetisk skikkelse. Han kjenner som nevnt Nebukadnezars drøm allerede før han har fått den fortalt. I tillegg til sine evner til å tyde drømmer og Guds innskrift på veggen, har altså Daniel evnen til å skue inn i framtida. Han blir gjennom dette en skikkelse av tydeligere teologisk tilsnitt enn Josef.

I Dan. 2:4 fortelles det at kaldeerne talte til kongen på arameisk. Dette gjenspeiles som nevnt i teksten som derfra og ut kap. 7 er skrevet på arameisk. Årsaken til dette er som mye annet i Den hebraiske bibel, omstridt. Tidligere var det vanlig å datere Daniel til det babylonske fangenskapet eller tiden etter dette. Senere forskning har gått inn for en datering så sent som det 2. årh. f.v.t. i tiden etter Antiochus Epiphanes’ voldsomme framferd i Jerusalem. En slik datering innebærer at Daniels bemerkelsesverdige spådommer blir å anse som ”vaticinia ex eventu” dvs profetier i ettertid av den profeterte hendelsen – i dette tilfelle formodentlig for å klargjøre at hendelsene hadde vært del av Guds plan (jfr. John R. Bartlett, *The Bible, Faith and Evidence* 1994 s 177).

Språklige analyser av teksten gir som teksten selv et sammensatt bilde. Enkelte hevder at teksten opprinnelig ble skrevet på arameisk og at deler av den senere ble oversatt til

hebraisk. Dette sannsynliggjøres av en sen datering (se Angel Saenz-Badillos, Op. cit. s 122).

Forekomsten av begrepene ”drøm” (חלם) og ”syn” (חזון) fordeler seg på følgende måte i Daniels bok:

1. kap.	drøm 1 gang	syn 1 gang
2. kap.	drøm 12 ganger	syn 2 ganger
4. kap.	drøm 7 ganger	syn 4 ganger
5. kap.	drøm 1 gang	
7. kap.	drøm 1 gang	syn 5 ganger
8. kap.		syn 8 ganger
9. Kap		syn 3 ganger
10. kap.		syn 5 ganger
11. kap.		syn 1 gang

Som vi ser framtrer de to begrepene på en ganske komplementær måte som gjenspeiler handlingssekvensene i Daniels Bok. I fortellingen er det ikke snakk om alternative uttrykksmåter som at Gud åpenbarer seg eller lar seg se etc. Begrepene ”drøm” og ”syn” brukes i noen grad synonymt som i 1:17, 2:28-30, 4:9-10 og 7:1. Det kan her se ut som at drøm og syn er to deler av samme sak og at synet opptrer i drømmen. Samtidig er det åpenbart at drømmene opptrer stadig sjeldnere ettersom Daniel får sine apokalyptiske syn. Slik synes det klart at dette valg av begreper ikke er tilfeldig og at Daniels visjoner ikke er ment å beskrives som drømmer.

På arameisk heter ”drøm” i bestemt form entall חלמא (ḥalmō) som i skriftlig form har den typisk arameiske endelsen א-. Begrepet ”syn” gjengis som nevnt ved rota חזה både som verb og substantiv (חזון, חזיון) jfr BDB. Den samme rota er også oppført her i det arameiske vokabularet (s 1092).

15.2.2 Deir 'Alla.

Balaam-teksten ble som nevnt funnet i Jordan i 1967. Språket viser slektskap til både arameisk og hebraisk. I den innledende setningen blir "seeren" Balaam Bar Beor presentert. Skriftpypen er såkalt gammelhebraisk som er blitt utviklet med basis i det fønikiske skriftspråket. Med Hackett's oversettelse blir de to første setningene slik: "Beretningen om Balaam sønn av Beor som var en gudenes seer. Gudene kom til ham om natta og han så et syn som et orakel fra El". Rota **היה** opptrer her i uttrykket "'š hzh 'lhn" – gudenes seer og i uttrykket "wyhz mhzh" – og han så et syn (Hackett s 25 og 29). Selv om gudene kommer til Balaam om natta er det her ikke tale om en drøm, men om et syn i likhet med Daniels visjoner.

Verbet **היה** er ikke tatt med i Shmuel Bolozky *501 Hebrew Verbs* 1996, men er å finne i Kernerman – Lonnie Kahn Oxford English – Hebrew, Hebrew - English Dictionary 1995. En finner det også i Even-Shoshan og i BDB. I moderne hebraisk vil det formodentlig ikke anvendes i dagligtalen.

15.3 Judeo-arabisk. Saadia Gaons bibeloversettelse.

Den jødiske diaspora-tilværelsen strekker seg gjennom årtusener fra det babylonske fangenskapet i det sjette århundret f.v.t. (vi regner da ikke med den egyptiske trældommen som skildres i Exodus eller de 10 stammenes ublide skjebne under assyrerne). Den romerske okkupasjonen av Palestina og de mislykte oppstandene mot denne, førte det jødiske folk inn i en nesten total utlendighet. De ble nektet adgang til Jerusalem som etter hvert fikk navnet Aelia Capitolina. I diaspora-tilværelsen var det stort sett bare de lærde og rabbinerne som kunne lese og forstå det hebraiske språk. Saadia Gaons bibeloversettelse til judeo-arabisk i det 10. årh. e.v.t. gjorde det mulig for arabisktalende jøder å lese sine egen hellige skrift.

Saadias versjon av Tanakh er en direkte oversettelse som følger originalteksten i alle vesentlige forhold. Den er tilpasset arabisk uttrykksmåte noe som blant annet innebærer at uttrykket "jeg så" enkelte steder erstatter originaltekstens "jeg drømte". I denne oppgaven er det et særskilt poeng å sammenligne begrepsanvendelsen i den judeo-arabiske oversettelsen av Genesis med den hebraiske originalteksten. Når jeg senere skal ta opp teksten i Surah 12 vil det ikke være mulig å gjennomføre en slik sammenligning ettersom det dreier seg om to forskjellige tekster.

Det aktuelle utdraget er hentet fra R. Saadia Ben Iosef al-Fayyumi *Version Arabe du Pentateuque* Paris 1893 s 57-67. Arabisk tekst skrevet med hebraiske skrifttegn.

Som vi så i den hebraiske teksten ble ”drøm” og ”drømme” konsekvent gjengitt med rota **חלם** – til sammen 26 ganger i Gen. 37 og 40-42. ”Jeg drømte” kom der til uttrykk gjennom vendingen **חלמתי חלום** (jeg drømte en drøm). I denne teksten er det rota **ראי** (ראי) (*ra`ā*) (å se) og konstruksjonen **ראית רייה** (ראית رؤیة) (*ra`aytū ru`yā*) (jeg så et syn) som kommer til anvendelse.

I Saadia Gaons tekst blir det nevnte uttrykket eller bare verbet ”å se” og/eller substantivet ”syn” brukt som oversettelse av varianter av rota **חלם** i den hebraiske versjonen i alt 18 ganger. Begrepet **חלם – אחלמם** (احلام - حلم) (*ḥulm – aḥlām*) (drøm – drømmer) opptrer 6 ganger i Saadias oversettelse. I tre av disse er det brødrenes hatefulle innstilling til Josef som ligger bak uttrykkene (Gen 37:8,19,20). I de sisnevnte tilfellene kunne det tenkes at det lå en nedsettende konnotasjon i uttrykket. I de øvrige tre tilfellene er det vanskelig å se noe belegg for dette:

41:7 Da våknet farao og skjønte at det var ”en drøm”. Her bruker Saadia betegnelsen **חלם**.

41:11 Munnskjenken forteller at han og bakeren har hatt hver sin drøm (**ראינא חלמא**) (*ra`ayna ḥulman*) (vi drømte en drøm).

42:9 Og Josef kom i hu det han hadde drømt om dem (**אלאחלמם אלתי ראהא**) (*al-aḥlām allati ra`āha*).

I disse tre siste eksemplene synes det som at begrepene er tilfeldig valgt. Det kan ikke være noen spesielle negative konnotasjoner til rota **חלם/חלם** i denne teksten ettersom den brukes både på faraos, Josefs og hoffmennesenes drømmer. Som vi skal se er dette ikke helt i samsvar med den språkbruk som vi finner i Koranen. Kanskje er dette uttrykk for en hebraisme eller en dialektal særegenhet i judeo-arabisk.

15.4 Historien om Josef i Koranen – den vakreste fortellingen.

I beretningen om Josef i Surah 12 finner vi de samme tekstelementer som i Genesis mht drømmer og drømmesyn. Narrativet i Koranen gir som nevnt Josefs drøm en sentral plass både i begynnelsen (12:4) og slutten (12:101) av historien. Fortellingen er som nevnt knappere og har fått en teologisk-pedagogisk utforming. Josef har bare en drøm og hoffmennesenes drømmer er gjengitt i avkortet form. Også faraos drømmer er kortet kraftig ned uten at vesentlig meningsinnhold er blitt borte. Beretningene om drømmer og drømmesyn framtrer på følgende måte:

12:4 Josef forteller her at han ”så” (**رايت**) sola, månen og 11 stjerner og at han ”så dem” (**رايتهم**) bøye seg for ham. Det er underforstått at han her snakker om en drøm eller et syn slik vi også noen ganger så i den judeo-arabiske teksten. Her brukes som vi ser rota **ראي** og ikke **حلم**.

12:5 Jakob ber Josef om ikke å fortelle ”ditt drømmesyn” (**رؤياك**) til brødrene.

12:36 To unge menn (faraos hoffmenn) forteller Josef sine drømmer. En av dem sa: ”Jeg drømte” (اراني) (bokstavelig: jeg ser meg) at jeg presset vindruer. Den andre sa: ”Jeg drømte” (اراني) at jeg bar brød på hodet som fuglene spiste av.

12:43 Kongen sa: ”Jeg ser i drømme” (اری) syv fete kyr som syv magre åt opp og syv grønne aks og syv tørre. Dere rådsmedlemmer, gi meg beskjed om (forklaring på) رؤیای (ru`yā-ya) ”mitt syn” - ”om dere kan forklare (tyde) drømmer” (الرؤیا تعبرون) (li r-ru`yā ta`burūna). Som i de foregående versene er det rota رای som anvendes.

12:44 ”Et virvar av drømmer” (اضغاث احلام) (’adḡātu ahlāmin) sa de. Vi kjenner ikke til ”drømmetydning” (تاویل الاحلام) (tawīli l-’ahlāmi).

En kan forbause seg over at rådsmedlemmene bruker rota حلم i denne sammenhengen. En skulle vel egentlig vente at de av respekt brukte samme betegnelse som farao.

12:101 Josef sa: Far, dette er betydningen av ”mitt drømmesyn” (رؤیای).

Som vi ser er det vers 12:44 som skiller seg ut ved at rådsmedlemmene bruker rota حلم når de karakteriserer faraos drømmesyn som et ”virvar av drømmer”. De erklærer også at de ikke kjenner til drømmetydning. Faraos drømmer må åpenbart framstå for dem i et uheldig lys. Noe overraskende kan det være at de presenterer dette direkte til farao i en samtale. En skulle tro at de gjerne ville tilfredsstillе sin herres behov og derfor innta en mer forståelsesfull tone.

Det er åpenbart at de to semittiske nabospråkene hebraisk og arabisk har utviklet seg på ulik måte når det gjelder bruk av rota حلم. Den negative konnotasjonen som er tydelig i arabisk språkbruk har øyensynlig ikke noen parallell på hebraisk. Den judeo-arabiske teksten kan se ut til å være uklar i dette spørsmålet. Nå dreier det seg her om hellige religiøse tekster og ikke om dagligspråket.

Vi behandler her de tre abrahamiske religioner som søsken i samme familie eller som grener/ skudd på samme tre. Når vi ser på språkene hebraisk og arabisk, så ser de svært forskjellige ut i sin skriftlige framtden. I dette avsnittet om drømmer har verbene ”å se” og ”å drømme” vært svært sentrale. På hebraisk heter dette, som vi har sett: חלם (halama) og ראה (ra`ā) og på arabisk: حلم (halama) og رنا (ra`ā). Vi ser at skrifttegnene er svært ulike mens uttalen av ordene er den samme. Dette sammenfallet opptrer bare i enkelte tilfeller, men det er et eksempel på at disse to semittiske språkene har en familielighet som ikke er kjent for alle.

16. Drømmer og drømmetydning i dag.

16.1 Det desakraliserte samfunn.

Selv om drømmer også i dag kan være forbundet med prediksjoner om noe som skal skje i framtida, er det svært sjelden å finne noen som tror at Gud eller engler kommer til oss i drømmen. Dette henger nok i noen grad sammen med det Mircea Eliade kaller ”det desakraliserte samfunn” (jfr Mircea Eliade, *Det hellige og det profane*, 1976 s 99). Ifølge Eliade er det religiøse mennesket (homo religiosus) befestet i en absolutt realitet, det helliges eksistens som transcenderer vår verden, men åpenbarer seg i denne. Det areligiøse mennesket avviser transcendenten og skaper seg selv – i den grad det makter å desakralisere seg selv (s 117). Mircea Eliades’ beskrivelse passer nok ganske godt på vårt samfunn i dag. I sekulariserte samfunn blir Gud og helligdom nokså fjerne og eksotiske begreper. Begrepet ”hellig” har nok også i stor grad mistet sin betydning annet enn som en metafor (Vårt hellige land). Det er vel også vanlig å tenke at vi skaper oss selv og våre liv uavhengig av guddommelige makter.

16.2 Drømmen som språklig fenomen.

I det følgende vil drømmer som språklig og psykologisk fenomen være et sentralt anliggende. I de gamle kulturer har gjerne drømmen blitt opplevd som en tilstand hvor man kan oppleve å forlate sin kropp eller få besøk av åndelige makter under søvnen. Drømmer blir i denne forståelsesrammen opplevd som et møte med en verden utenfor en selv og drømmeren blir mer en mottaker av innvielse i ukjente fenomener. I denne sammenhengen kan det være nærliggende å se nærmere på den verbale konstruksjonen ”å drømme”.

I noen språk som islandsk settes subjektet i akkusativ: ”mik dreymar” og drømmeren stilles her i objektposisjon, samsvarende med ovenstående oppfatning (se Terje Spurkland, *Innføring i norrønt språk* 1998 s 139). På tysk finner vi konstruksjonen ”mir träumt” hvor drømmeren blir satt i dativ posisjon som mottager av drømmen. I hebraisk og arabisk finner vi uttrykket ”å drømme en drøm”. Dette er en paranomasi som kan gi verbet en tilsynelatende transitivitet slik at drømmen får karakter av å være et objekt for vår egen handling. På norsk, engelsk og nært beslektede språk kan verbet ”å drømme” være både intransitivt ”jeg drømmer” og transitivt ”jeg drømte noe (f. eks. merkelig, skummelt).” I disse ulike verbale uttrykkene kan vi se et paradoks som innebærer at man viser oppmerksomhet samtidig som man sover.

16.3 Drømmer i dagligspråket.

I dagligtalen bruker vi gjerne ”drøm/å drømme” om noe som man sterkt ønsker å oppnå (for eksempel at man blir en berømt person). Eller drømmen kan være mindre egosentrisk som Martin Luther King’s drøm om fred mellom folkegruppene. I disse eksemplene vil drømmen ha karakter av forutsigelse eller spådom - den kan bli sann eller gå i oppfyllelse. Vi støter også på drøm som motsetning til virkelighet. En opplevelse kan vise seg å være ”bare en drøm”.

Den bibelske forestillingen om at Gud eller engler kontakter oss i drømme vil neppe være tenkelig for andre enn en svært liten minoritet. Innen moderne psykologi gis det, som vi skal se, lite anerkjennelse for Josefs og Daniels drømmetydning. Vi forutsetter gjerne en logikk som på et eller annet vis skal være forståelig. En spør ikke så mye om hvem det er som drømmer eller hvem som kommer til en i drømme. Det er blitt en slags selvfølge at drømmen skal være forståelig ut fra våre logiske punktueringer.

17. Psykologiens forståelse av drømmer.

17.1Psykoanalysen.

Leo Oppenheim (op. cit.) framholder i sin avhandling at ”an investigation like the present is expected, rightly or wrongly, either to take cognizance of the achievements of the psychoanalytic school or schools, or to contribute in some way towards the research work on dreams based upon the approach and methods initiated by Sigmund Freud.” (s 185). Han oppfatter det åpenbart som en slags forpliktelse i sitt arbeid å drøfte sine påstander i forhold til Freuds teorier. Det vil ut fra dette være nærliggende å se nærmere på hva moderne drømmeteorier kan ha å bidra med.

Ehrlich sier i forordet til sin bok (TAT) at drømmene i det gamle testamente ikke egner seg for analyse ”von der einen oder der anderen psychologischen Schulmeinung.” Dette er noe han mener gir seg selv ut fra stoffets natur.

17.1.1 Sigmund Freud.

Freuds omfangsrrike verk om drømmer og drømmetydning, *Die Traumdeutung* kom ut i år 1900. Han opplevde seg selv rettelig nok som en pioner på dette området og påpeker i sin ”*An Autobiographical Study*” (heretter AS), 1963, hvordan den tidens vitenskap ikke ville

ha noe med drømmer å gjøre, men "handed them over to superstition" (s 81). Han beskriver drømmetydning som "the royal road to a knowledge of the unconscious activities of the mind" (*The Interpretation of Dreams*, 1975 (heretter ID) s769).

Freud så på seg selv som en vitenskapsmann og en oppdager. I ID presenterer han sitt faglige grunnlag som baserer seg på hans kliniske materiale – "In my psychoanalyses of neurotics I must already have analysed over a 1000 dreams" (s 178) og på hans analyse av egne drømmer – "which offer a copious and convenient material." (s 179). Bare i noen tilfeller har det vært mulig å etterprøve dette materialet. Den metodiske nyvinningen som har vunnet utbredt anerkjennelse er anvendelsen av "frie assosiasjoner" for å finne betydningen av drømmens enkelte elementer. Generelt sett kan det se ut som at empiriske studier og vitenskapelig metode ikke har hatt noen fremtredende plass i Freuds virksomhet.

I "ID" lanserer Freud begreper som "latent og manifest" drøm, drømmesensur og "drømmearbeid". Han beskriver gjentatte ganger det han oppfatter som sin store oppdagelse - "the Secret of Dreams" (s 199) som forklarer drømmen slik: "A dream is the fulfilment of a wish". I sin selvbiografi presenterer han dette kortfattet. "We are therefore justified in asserting that a dream is the (disguised) fulfilment of a (repressed) wish" (AS s 85). Parentesene er Freuds egne.

Han utvikler en personlighetsmodell hvor psyken består av tre instanser: jeget, detet og overjeget (ego, id og superego). Han beskriver også det særegne "språket" som vi finner i de ubevisste prosesser og i drømmene, "primærprosessen", som "et primitivt språk uten grammatikk." Jfr. *Nytt i psykoanalysen* 1967, (heretter NP) s 19. Rom og tid er ikke underlagt vanlige lover i drømmen, det finnes ingen negasjon, "intet godt og ondt, ingen moral" (se NP s 63).

Freud anvendte den psykoanalytiske teorien på en rekke områder som antropologi, kunst, litteratur, kulturhistorie og også religion. I sine tre essays *Moses and Monotheism* i *Sigmund Freud. The Origins of Religion*, 1985, setter Freud historien om Josef inn i et større perspektiv. Han beskriver det jødiske folk slik: "They really regard themselves as God's chosen people, they believe that they stand especially close to him; and this makes them proud and confident." (s 352). - Noen linjer etter dette fortsetter Freud: "If one is the declared favourite of the dreaded father, one need not be surprised at the jealousy of one's brothers and sisters, and the Jewish legend of Joseph and his brethren shows very well where this jealousy can lead." Freud kommer selv fra en jødisk familie og kan vanskelig mistenkes for å ha antisemittiske ideer, men han har åpenbart et kritisk syn på jødisk religion og for øvrig på selve fenomenet religion.

Freud kommenterer Josefs rolle som drømmetyder og beskriver denne som "symbolic dream-interpretation" som tilhører en gammel tradisjon hvor drømmen er opptatt av å forutsi det som skal skje (ID s 170). Han sammenligner denne metoden med dekodning av drømmer hvor hvert symbol har sin faste mening og hvor en kan finne betydningen av disse i en drømme-bok. Som en kuriositet i denne sammenhengen kan nevnes at Freud (ID s 624) forteller at navnet Josef spiller en stor rolle i hans egne drømmer. "My own ego finds it

very easy to hide itself behind people of that name, since Joseph was the name of a man famous in the Bible as an interpreter of dreams.”

Psykoanalysen har på mange måter framstått som en patriarkalsk bevegelse innen psykologien. Strid og uenighet om (patriarkens) læresetninger har ført til mange bitre feider og utstøtninger. Carl Gustav Jung ble av mange ansett som en kronprins innenfor den psykoanalytiske grupperingen inntil han endte som en frafallen (se AS s 100-102).

17.1.2 Carl Gustav Jung.

Jung stiller seg kritisk til Freuds drømmeteorier hvor drømmen framstår som en fasade foran dens egentlige og skjulte budskap. Han sier i *Psychology and Religion*, (heretter PR) 1974 s 97: “A dream or a vision is just what it ought to be. It is not a disguise for something else. It is a natural product, which is precisely a thing without ulterior motive.” Jung var en person med sterke religiøse interesser og han så det ubevisste og drømmer som en kilde til spirituell utvikling og “individuasjon”. I PR s 45 sier han: “I have to admit the fact that the unconscious mind is capable at times of assuming an intelligence and purposiveness which are superior to actual conscious insight.”

Begrepene som Jung utvikler er ikke mindre eksotiske enn Freuds. ”Arketyper” og ”det kollektivt ubevisste” er termer som står sentralt i Jungs psykologi.

Jung ser på utviklingen av psyken som en parallell prosess til den evolusjonsmessige utviklingen av kroppens organer. Drømmen representerer for ham et symbolspråk som har eksistert siden menneskehetens barndom. Arketyper er basale symboler/bilder som har eksistert og fortsatt eksisterer i psyken som en arv fra urtiden. Det kollektivt ubevisste er summen av disse strukturer som for Jung er en felles menneskelig arv.

De store religionene er ifølge Jung plaget av økende anemi. Han ser dette som et resultat av at de undervurderer det menneskelige sjelsliv. Han stiller det retoriske spørsmålet: ”If a theologian believes in God, by what authority does he suggest that God is unable to speak through dreams?” (*Man and his Symbols* 1979 s 102).

Jung kan i enkelte sammenhenger minne om de visjonære profetskikkelsene fra den hebraiske bibel. I hans selvbiografi, *Memories, Dreams, Reflections*, 1973 skildrer Jung i kap.10 sine egne visjoner som kan vekke assosiasjoner med de gamle profeter. Det etterfølgende kapitlet heter ”On Life after Death” hvor han ut fra egne drømmer og visjoner redegjør for sin oppfatning om livet etter døden. For 2-3000 år siden ville han kanskje blitt ansett som en seer i klassisk forstand.

17.1.3 Erich Fromm.

I boka *The Forgotten Language*, 1980, presenterer Erich Fromm et studium av mytenes og drømmenes symboler. Han beskriver det som et språk med egen grammatikk og syntax: ”In our dreams we are the creators of a world where time and space has no power.” (s 5). Det dreier seg om et språk som man må forstå “if one is to understand the meaning of myths, fairy tales and dreams.” (s 7). I forhold til Freud og Jung sine noe rigide teoribygninger framstår Erich Fromm som en mer udogmatisk representant for den psykoanalytiske skoleretningen. Med sin tidlige bakgrunn i Talmud-studier har han også en særskilt kunnskap om den hebraiske bibel, selv om han etter hvert utviklet en mer sekulær forståelse (jfr wikipedia).

Erich Fromm tar opp spørsmålet om prediksjon i drømmer. Han oppfatter dette som et spørsmål om å ha kjennskap til de krefter som allerede er i bevegelse for på denne bakgrunn å predikere deres framtidige stilling. Han analyserer Josefs drømmer i lys av denne forståelsen. Hvordan kunne Josef lage slike prediksjoner som viste seg å bli til virkelighet? Fromm forklarer at Josef ikke bare var en ambisiøs person, men også en mann med talent. ”In his dream he is more closely aware of his extraordinary gifts than he could be in his waking life, where he was impressed by the fact that he was younger and weaker than all his brothers.” (Op. cit. s 40).

Ut fra den samme tankegang foreslår Fromm en mulig “psykologisk” tolkning av faraos drømmer istedenfor å forstå dem som guddommelige budskap: Han kunne ha kjent til visse faktorer som virket inn på fruktbarheten i landet i de etterfølgende år ”but this intuitive knowledge might have been available to him only under the condition of sleep. Whether the dream is to be understood in this way or not is a matter of speculation.” (Op. cit. S 113).

Fromm analyserer myten på same måte som drømmen. Han legger vekten på mytens underliggende religiøse og filosofiske mening mens den manifeste historien anses som det symbolske uttrykket for denne meningen. Han markerer seg her tydelig i forhold til Freud: ”Freud tended to see in the myth – as in the dream – only the expression of irrational, antisocial impulses rather than the wisdom of past ages expressed in a specific language, that of symbols.” (Op. cit. s 196). Fromms forståelse av drømmer har mange likhetspunkter med Jungs. Det som først og fremst skiller dem er spørsmålet om det bakenforliggende substratum – hvor drømmene kommer fra. Fromm oppfatter drømmen som et symbolsk språk som har basis i en selv, mens Jung knytter drømmen til en indre verden med tilknytning til et felles religiøst domene.

17.2 Jean Piaget.

Jean Piaget er kjent som biolog, filosof og psykolog. Som professor i psykologi i Geneve i mange tiår og som forfatter av en rekke anerkjente bidrag innen utviklingspsykologi er han atskillig mer rotfestet i den akademiske og vitenskapelige verden enn tilfellet er med Freud og Jung. Hans studier av barns intellektuelle og moralske utvikling har en sentral stilling innen psykologien i dag.

Piaget ser på drømmen som en ubevisst symbolsk tenkning som han oppfatter som en mer opprinnelig menneskelig egenskap enn det verbale språket. Denne symbolske tenkningen ser han som en vesentlig del av vår helhetlige tenkeevne.

I boka *Play, Dreams and Imitations in Childhood* (PDI), 1967, diskuterer Piaget Freud og Jungs drømmeteorier. Han avviser Freuds ide om drømmesensur: "Consciousness censors, we are told, when it wishes to remain unaware of a repression. But how can consciousness be the cause of ignorance, i.e., of unconsciousness?" (PDI s 191). Han stiller seg også negativ til den generelle tese om at drømmen er en oppfyllelse av et (ubevisst) ønske og at også marerittene i psykoanalysen anses for å være skjulte ønsker. "Even if a nightmare were the result of involuntary reappearances of anxieties, these anxieties would obviously be accompanied by the desire for liquidation of them." (PDI s 180).

Piaget har også en kritisk holdning til Jung ut fra ganske grunnleggende forhold. Han anser Jung for å ha en enorm kapasitet for konstruksjon, men en klar motvilje overfor logikk og rasjonell aktivitet. Han antyder at Jungs daglige kontakt med mytologisk og symbolsk tenkning har svekket hans interesse for vitenskapelig bevisføring. "The better to understand the realities of which he speaks, he adopts an anti-rationalist attitude, and the surprising comparisons of which he has the secret cannot fail sometimes to disturb the critical reader" (PDI s 196).

17.3 Kommunikasjonspsykologi.

Kommunikasjonspsykologi er kanskje ikke av de tydeligst avgrensede fagområder innen psykologien. De to mest kjente representantene for denne retningen, Gregory Bateson og Paul Watzlawick, er heller ikke lette å kategorisere. Dette gjelder i særlig grad for Bateson som har en bakgrunn i biologi og antropologi og som etter hvert ble kjent for sine bidrag innen kybernetikk, kommunikasjonsteori og psykologi. Både Bateson og Watzlawick har rettet et sterkt fokus på kommunikasjon som grunnleggende faktor i menneskelig atferd og har med dette utgangspunktet gitt ny forståelse av det symbolske språk og drømmenes funksjon. Den nye, relasjonelle og systemiske psykologien har kommet som et alternativ og korrektiv til den individorienterte og individfokuserende forståelsen som har vært framherskende innen dette faget.

17.3.1 Gregory Bateson.

Batesons erfaringsbakgrunn spenner fra antropologiske studier i Ny Guinea til studier av kommunikasjon både hos mennesker og hos dyr som sjimpanser og delfiner. Han har også erfaring fra terapeutisk arbeid med schizofrene pasienter og alkoholmisbrukere. I hans mest kjente bok *Steps to an Ecology of Mind* (heretter SEM), utleder han sine synspunkter med grunnlag i disse forskjellige fagområdene

For Bateson har det vært naturlig å studere kommunikasjon i et fylogenetisk perspektiv. Det verbale, denotative språket har en koding hvor hvert tegn ut fra en tilfeldig konvensjon representerer en ting eller hendelse. Bateson framholder at dette er en nyvinning i den biologiske utviklingsrekken som blir betegnet som digital kommunikasjon. Den står i motsetning til analog kommunikasjon hvor kodingen er ikonisk og hvor metaforen/gesten/tonefallet (det nonverbale uttrykket) er konstruert for å ligne det som blir betegnet. For dyr vil slik kommunikasjon være kommentarer på den aktuelle relasjonen og ikke om formidling av informasjon som i menneskelig språk.

Også i menneskelig atferd er den analoge/nonverbale kommunikasjonen av stor betydning. Mimikk, blikk, tonefall og kroppsholdning er ofte avgjørende for å vite hva et utsagn egentlig betyr. Eller som Bateson sier i SEM s 374: "If you say to a girl, "I love you", she is likely to pay more attention to the accompanying kinesics and paralinguistics than to the words themselves."

Freud skiller i sin teori mellom primær- og sekundærprosess. Bateson følger opp disse begrepene samtidig som han framholder at mye av Freuds teori har blitt snudd opp ned. Bateson ser ikke noe negativt eller patologisk med primærprosess og det ubevisste. Dette gjelder ikke minst for kunst og poesi. Han kommer ofte tilbake til Pascals uttalelse: "The heart has its reasons which reason does not at all perceive" som en utdyping av dette temaet. "Hjertets språk" mangler slett ikke koding, men det er kodet og organisert på en annen måte enn det verbale språket.

Bateson finner de samme egenskaper i drømmer som påpekt av Freud: det er ingen tidsreferanse, ingen nektelse, intet "sant eller usant". Men som nevnt ser Bateson drømmen som en verdifull hendelse som han ofte sidestiller med myter, kunst, dans og poesi. Beskrivende for dette er hans uttalelse om forholdet mellom poesi og prosa: "Poetry is not a set of distorted and decorated prose, but rather prose is poetry which has been stripped down and pinned to a Procrustean bed of logic." (SEM s 136).

I drøm og analog kommunikasjon er det ingen nektelse. En kan derfor i utgangspunktet ikke vite om den ikoniske framstilling innebærer en bekreftelse eller benektelse, et påbud eller et forbud. Bateson prøver seg stort sett ikke som drømmetyder, men han gir følgende refleksjon: "Dreams can imagine rain or draught, but , but it can never assert "It is raining" or "It is not raining". Therefore, as we have seen, the usefulness in imagining "rain" or "drought" is limited to their metaphoric aspects." (SEM s 428).

For en hund som vil formidle budskapet at den ikke vil bite, blir det mulig å få dette fram ved ”å bite uten å bite (hardt)”. Den sier dermed det negative gjennom å uttrykke det positive eller som Bateson uttrykker det: ”it often forces organisms into saying the opposite of what they mean in order to get across the proposition that mean the opposite of what they say.” (SEM s 140). Den samme logikken gjelder også for drømmer.

For Bateson representerer ”det Hellige” (i motsetning til det profane) en realitet som han ofte kommer tilbake til i sin helhetstenkning om natur og økologi. Det er et tema som han nærmer seg med respekt og varsomhet og som han framholder at det kanskje er best å ikke snakke for mye eller for hyppig om. I to av hans bøker står dette eksplisitt å lese allerede i boktitlene *Angels Fear*, 1987 og *A Sacred Unity*, 1991. Tittelen *Angels fear* er hentet fra Alexander Pope, *An Essay on Criticism* : ”Fools rush in where angels fear to tread.” Bateson er ikke spesielt opptatt av religioner og drøfter således verken Josef eller Genesis i sine bøker, men han viser stor respekt og ydmykhet overfor det skaperverket som han utforsker.

17.4 Kan moderne psykologi bidra til forståelse av drømmene i DHB og Koranen.

Freud kan på ingen måte sies å ha noen enerett på forståelsen av drømmer selv om han gjorde et pionerarbeid på dette området. Som vi har sett, har noen av hans bidrag som gjelder de språklige særegenheter i primærprosessen/det ubevisste, blitt oppfulgt og videreført av mange bidragsytere også utenfor den psykoanalytiske retningen. Denne utviklingen har også gitt nye innfallsvinklinger til drømmetydning. En kunne, med all respekt, tenke seg en analyse av Abrahams drøm om å ofre sin sønn ut fra Batesons konseptualisering om drømmens ikoniske framstillingsmåte.

Som vi tidligere har sett, heter det i Koranen, Sura 37:102: ”Min sønn, jeg så i en drøm at jeg skal ofre deg.” Her er det eksplisitt tale om en visuell/billedlig opplevelse. I den tilsvarende sekvensen i Genesis 22:2 heter det at Gud sa: ”Ta din sønn, din eneste, ham som du har så kjær, Isak, og gå til Moria land og ofre ham der.” Det klargjøres ikke her om det er en drøm eller ikke, men fortsettelsen i neste vers - ”Så stod Abraham tidlig opp om morgenen” – viser at det er tale om en nattlig hendelse, formodentlig også her en drøm.

Hvis vi betrakter både Sura 37:102 og Gen. 22:2 som drømmeopplevelser, vil det være naturlig å se på innholdet i drømmene som underlagt den ikoniske kodings begrensninger (vi må da se bort fra at Gud snakker til Abraham og se opplevelsen som en drøm med ikonisk kodet budskap). Mangelen på muligheter for å uttrykke nektelse, vil stille tolkningen åpen for en tvetydighet i spørsmålet om Abraham skulle ofre sin sønn eller ikke. I de gamle kulturer i Midt-Østen, var barneofring en nokså velkjent foreteelse. Et skremmende eksempel er kong Mesha som ifølge 1. Kongebok 3:27 ofret sin førstefødte sønn som brennoffer på bymuren. Dette stemmer for øvrig ikke med kong Meshas egen beskrivelse på Den moabittiske steinen (The Mesha Stele) fra 850 f.v.t. (se Dearman,

Andrew, Ed. *Studies in the Mesha Inscription and Moab*, Archeology and Biblical Studies Series no. 2, Atlanta, Ga. 1989). Det heter at Abraham fra sin oppvekst i Kaldea var under sterk påvirkning av andre guder enn Elohim og at han etter hvert sluttet seg til denne guden som ikke ønsket menneskeoffer. Historien ender da også med at Isak blir spart.

Som vi ser med bakgrunn i Pascal, kan det være stor forskjell på fornuften og ”hjerterets fornuft” (”la raison” og ”les raisons du coeur”). Erich Fromm tar i sin vurdering av drømmenes evne til predikasjon hensyn til de innsikter og den kjennskap til sammenhenger som den drømmende personen allerede besitter på et ubevisst plan. Dette gjelder ikke bare som i Josefs tilfelle hvor hans evner og begavelse blir tydeliggjort i drømmen. En kan også tenke seg at Josef gjennom samtalene med faraos munnskjenk og baker har fått en tilleggsforståelse som hjalp ham i fortolkningen av hvilken skjebne som ventet dem. Som Bateson peker på uttrykker drømmene seg gjennom en ikonisk koding som vi finner i analog kommunikasjon. Dette billedlige språket har en nær affinitet til vårt følelsesliv og de nonverbale aspekter ved kommunikasjonen. Freud karakteriserte dette på en noe mystifiserende måte som del av ”det ubevisste”. Vi kan således forutsette at drømmen/drømmeren har en særskilt tilgang til følelsesmessige og relasjonelle aspekter ved menneskelivet. En mer holistisk og mindre egosentrisk tenkning kan også være av drømmens spesielle egenskaper.

Profetiske opplevelser hvor Gud snakker til mennesker er fortsatt å finne innen moderne litteratur. I Philip Dick’s science fiction-trilogi *The Divine Invasion* kan vi finne gamle temaer fra Den hebraiske bibel i moderne uttrykk. Hovedpersonen, Herb Asher, er stasjonert i en kuppel med regulert trykk og oksygennivå på den fremmede, koloniserte planeten CY30-CY30B. En natt blir han vekket av en stemme som taler til ham fra instrumentpanelet. Det står i brann, men det brenner ikke opp. På spørsmål svarer stemmen at det er ”Ehyeh” som snakker. Det viser seg å være den lokale guddommen, Yah, som kontakter Herb Asher og som har viktige oppdrag han skal utføre.

I Koranen heter det: ”Hvor mange jærtegn (آية) (*’āya*) er det ikke i himmel og på jord som de går forbi og vender seg bort fra?” (Surah 12:105). Forhåpentligvis har ikke den moderne psykologi med all sin velmenende forklaringsbehov maktet å forklare bort alle våre profeter og jærtegn.

18 Avslutning. Religiøs åpenbaring som litterært objekt.

Historien om Josef er åpenbart ikke å betrakte som en roman slik vi kjenner dem fra vår egen tidsalder. Dostjevskis dramatiske og til dels sjokkerende beretning om familien Karamasov representerer en moderne sjanger hvor det religiøse budskapet utgjør en del av teksten, men til stor forskjell fra historien om Josef hvor selve kjernen i fortellingen består i den religiøse formidlingen. Som en ytterligere forskjell kommer den spesielle

omstendigheten at vi i Genesis møter flere forfattere som formodentlig ikke har kjennskap til hverandre og redaktører som har samordnet og redigert tekstene.

Komposisjonen av fortellingen har avgjørende betydning for at dramaet blir bragt videre fra sekvens til sekvens. Jakobs favorisering av Josef er en nødvendig ingrediens på samme måte som at brødrene kaster ham i brønnen. Ingen andre får vite hva som har skjedd med Josef før tiden er inne. Leseren blir innviet i denne hemmeligheten uten at dette tar bort spenningen og identifikasjonen med Josef-skikkelsen.

Josef-beretningen i Genesis kan forundre ved sin beskrivelse av Josefs karaktermessige svakheter og hans unnløstelse av å ta kontakt med sin far. Kanskje blir dette noe mer forståelig gjennom Thomas Manns roman hvor Josef framstilles som et menneske med menneskelige svakheter og samtidig som en person under Guds beskyttelse. Kanskje er det disse svakhetene som løfter historien ut av en konvensjonell og predikerbar ramme og gjør den til en dyptgående og uutgrunnet tekst.

Historien om Josef kan se enkel og lettfattelig ut ved første øyekast. Den stiller ikke eksplisitte spørsmål og har en lykkelig slutt. Samtidig vil leseren uvegerlig komme inn i en rolle som ko-konstruktør og fortolker. Slik stimulerer teksten til refleksjon og ettertanke. I Koranen kalles den en beretning fra det skjulte. Formodentlig har beretningene i Genesis en tilsvarende intensjon. De fleste av oss har lest helteskildringer hvor hovedpersonens heroiske og forbilledlige egenskaper er den viktigste garanti for en eventuell lykkelig slutt. I dette tilfellet er helten Gud/Allah både i den hebraiske versjonen og enda tydeligere i Koranen.

En kan si at historien om Josef er en utrolig beretning. Den er skapt og utviklet av et nomadisk stammefolk som har gått gjennom en utrolig historie, mer utrolig enn noen forfatter kunne tenkt ut. En historie med uforståelige lidelser og uten noen forsonende slutt. Det jødiske folks historie har gjennomgått utrolige hendelser både i sin storhet under kongedømmene og i den voldsomme kampen mot greske og romerske koloniserer. Diaspora-tilværelsen har bragt med seg pogromer og forfølgelse som mot midten av det forrige århundre antok uhyrlige dimensjoner.

Josef-beretningen er i utgangspunktet en beretning om motgang og lidelser som blir overvunnet gjennom troen på og forståelsen av Guds og Allahs nærvær og plan. Thomas Mann ville formodentlig kunne si seg enig i dette. Den er i sitt vesen en historie om mennesket og den barmhjertige Gud/Allah. Northrop Frye beskriver Bibelen slik: "It is neither literary nor non-literary, or, more positively, it is as literary as it can well be without actually being literature" (*The Great Code* s 62). Denne beskrivelsen kan også passe på beretningen i Genesis.

Historien om Josef og brødrene opererer med symboler av allmen karakter som er kjent gjennom årtusener: forholdet mellom far og sønn, sjalusi mellom søsken, overvinnelse av vanskelige prøvelser og konflikt og forsoning. Ut fra Jungs terminologi kunne en kanskje betegne historiene om Jakobs sønner, Potifars hustru og drømmetyderen Josef som

arketypiske fortellinger. Hver enkelt av disse framstår som selvstendige og dyptloddende beretninger som fortsatt er like aktuelle for dem som har hjertets klokskap.

Litteraturliste.

Primærkilder:

- Asad, Muhammad, *The Message of the Qur'ān*, Gibraltar 1980
- Berg, Einar, *Koranen*, Norsk-arabisk utgave, Oslo 2002
- Bibelen*, Det norske bibelselskaps forlag, Oslo 1960
- Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Schenker, A. S. (Ed.), Stuttgart 1997
- Freedman, A. og Simon, Maurice, Eds. *Midrash Rabbah*, London 1939
- Ibn Kathir, *Stories of the Prophets*, Riyadh 2006
- Mann, Thomas, *Josef og hans brødre*, Oslo 1995
- Mann, Thomas, *Joseph und seine Brüder*, Frankfurt am Main 2008

Sekundærkilder:

- Alter, Robert, *Genesis*, New York 1996
- Alter, Robert, *The World of Biblical Literature*, London 1992
- Bartlett, John R. *The Bible, Faith and Evidence*, London 1994
- Bateson, Gregory, *Steps to an Ecology of Mind* Chicago 2000
- Bateson, Gregory, *Angels Fear*, New York 1987
- Bateson, Gregory, *A Sacred Unity*, New York 1991
- Bernstein, Marc S. *Stories of Joseph*, Detroit 2006
- Bolozky, Shmuel, *501 Hebrew Verbs* 1996
- Brown, F., Driver S. and Briggs, C. *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*, Peabody Mass. 2006
- Brünnow, Rudolf-Ernst, Fischer, August 8-th Ed. by Edzard, Lutz and Bjørnsnøs, Amund *Crestomathy of Classical Arabic Prose Literature*
- Cahiers Supplement Evangile* nr 130, Service Biblique Catholique Évangile et Vie, Paris 2004
- Charlesworth, James H. (Ed.) *The Old Testament Pseudepigrapha* Vol. I and II, *Testament of the Twelve Patriarchs, Jubilees og Joseph and Aseneth*, New York 1983

- Chittick, William C. *Imaginal Worlds. Ibn al-‘Arabi and the Problem of Religious Diversity* 1994
- Dearman, Andrew, Ed. *Studies in the Mesha Inscription and Moab*. Archaeology and Biblical Studies series, no. 2. Atlanta, Ga.: Scholars Press 1989).
- de Prémare, Alfred-Louis, *Joseph et Muhammad. Le chapitre 12 du Coran*, Aix-en-Provence 1989
- Dick, Philip, *The Divine Invasion*, New York 1991
- Edelmann, Marsha Bryan, *Discovering Jewish Music*, Philadelphia 2007
- Ehrlich, Ernst Ludwig, *Der Traum im alten Testamen*”, Berlin 1953
- Eliade, Mircea, *Det hellige og det profane*, Oslo 1976
- Encyclopaedia Judaica, bind 6, Jerusalem 1972
- The Encyclopaedia of Islam, Volume VIII and XI, 1995
- Encyclopaedia of the Qur’an, Volume I, Leiden 2001
- Esposito John L. *Islam. The Straight Path*, New York, 1998
- Even-Shoshan, Avraham, *Milon Even-Shoshan*, Israel 2003.
- Fischer, August, Brünnow, Rudolf-Ernst, Edzard, Lutz og Bjørnsnøs, Amund, *Crestomathy of Classical Arabic Prose Literature*, Wiesbaden 2008
- Freud, Sigmund, *Moses and monotheism in The Origins of Religion*, New York 1985
- Freud, Sigmund, *An Autobiographical Study*, New York 1963
- Freud, Sigmund, *The Interpretation of Dream*, New York 1982
- Freud, Sigmund, *Nytt i psykoanalysen*, Oslo 1967
- Fromm, Erich, *The Forgotten Language*, New York 1980
- Frye, Northrop, *The Great Code*, San Diego 1982
- Ginsberg, Louis, *The Legends of the Jews*, Philologos Religious Online Books, Philologos.org
- Greenspahn, Frederick E. *An Introduction to Aramaic*, Atlanta 2007
- Gunkel, Hermann, *Das Märchen im Alten Testament*, Frankfurt am Main, 1987
- Gunkel, Hermann, *Die Komposition der Joseph-Geschichten*, Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 76. Band, 1. Heft, Leipzig 1922
- Groth, Bente, *Jødedommen*, Oslo 2000
- Hackett, Jo Ann, *The Balaam Text from Deir ‘Alla*, Chicago 1984

- I.W. Hauer, ”Die Religionen I” sitert fra Ehrlich, *Der Traum im alten Testament*, Berlin 1953
- Hoftijzer, J. *Aramaic Texts from Deir ‘Alla*, Leiden 1976
- Hooftijzer J. og Van de Kooij, G. (Ed.) *The Balaam Text from Deir ‘Alla Re-evaluated* , Leiden 1991
- Charles F. Horne Ed., *The Sacred Books and Early Literature of the East* Vol. II, London 1917
- Jung, Carl Gustav, *Psychology and Religion*, London 1974
- Jung, Carl Gustav, *Man and his Symbols*, London 1979
- Jung, Carl Gustav, *Memories, Dreams, Reflections*, London 1973
- Kafka, Franz, *Aforismer*, Oslo 2003
- Kafka, Franz, *Elleve Sønner fra Franz Kafka. Fortellinger og annen prosa*, Oslo 2000
- The Bible. Authorised King James Version*, Oxford 1997
- The Bible, TNIV* (The New International Version), London 2005
- The Bible, English Standard Version*, ESV Bible online, ESV.bible
- Lemaire, André, *Les Inscriptions sur platre de Deir ‘Alla et leur Signification Historique et Culturelle* in Hooftijzer J. And Van de Kooij, G. (Ed.) « The Balaam Text from Deir ‘Alla Re-evaluated », Leiden 1991
- Levy, Ya’acov, Ed., *Oxford English – Hebrew, Hebrew - English Dictionary*, Jerusalem 1995
- Mack, Burton L. *Det tapte evangelium. Skriftet Q*, Oslo 1991
- Martel, Yann, *Historien om Pi*, Oslo 2003
- Nabholz-Oberlin, Margarete, *Der Josephroman in der deutschen Literatur von Grimmelshausen bis Thomas Mann*, Marburg a. d. Lahn 1950
- Niehoff, Maren, *The Figure of Joseph in Post-Biblical Jewish Literature*, Leiden 1992
- Nietzsche, Friedrich, *Slik talte Zarathustra*, Oslo 1991
- Oppenheim, A. Leo, *The Interpretation of Dreams in the ancient Near East* from Transactions of the American Philosophical Society New Series Volume 46 part 2, Philadelphia 1956
- Piaget, Jean, *Play, Dreams and Imitations in Childhood* , London 1967
- Pope, Alexander, *An Essay on Criticism in The Works of Alexander Pope*, Nørhaven, Denmark 1995
- Pritchard, James B. Ed. *Ancient New Eastern Texts relating to the Old Testament*, Princeton NJ 1950 - *A Tale of Two Brothers* oversatt av John A. Wilson)

- Saadia Ben Iosef al-Fayyumi *Version Arabe du Pentateuque*, Paris 1893
- Saenz-Badillos, Angel, *A History of the Hebrew Language*, Cambridge 1993
- Speiser, E.A. *Genesis*, (The Anchor Bible), New York 1982
- Spurkland, Terje, *Innføring i norrønt språk*, Oslo 1999
- Watzlawick, Paul, Beavin Bavelas, Janet , Jackson, Don D. *Pragmatics of Human Communication*, New York 1967
- Wehr, Hans, *Dictionary of Modern Written Arabic* Ithaca, NY 1994
- Wickes, William, *A Treatise on the Accentuation of the 21 so-called Prose Books of the Old Testament*, Oxford 1887
- Whiston, William, *The New Complete Works of Josephus*, Grand Rapids 1999
- Yeivin, Israel, *Introduction to the Tiberian Masorah*, Missoula 1980