

Josef Pichler

## „Hegemoniale Männlichkeit“ als Analysekategorie für biblische Texte

♦ Hegemoniale Männlichkeit begegnet auch in biblischen Texten als Abgrenzungs- und Herrschaftsprinzip gegenüber Frauen *und* Männern. Eph 5,21–33 setzt den Kaiser als Haupt des römischen Weltreichs und den *pater familias* als Herrscher über den Leib seiner Frau parallel, entwickelt mit dem Liebesgebot aber auch eine Gegenwelt zu männlicher Dominanz. Mk 10,35–45 zeigt, wie sehr selbst der engste Jüngerkreis Jesu am Konzept hegemonialer Männlichkeit orientiert handelt. Dem setzt Jesus die Forderung nach Dominanzverzicht entgegen. (Redaktion)

Männer in der Bibel: Sie werden von – manchmal sehr jungen, manchmal sehr alten – Frauen geboren, ihre Väter sind mal mehr, mal weniger präsent; sie wachsen in heterogenen Beziehungskonstellationen auf, sind ihren Eltern gegenüber rebellisch oder kümmern sich um die Altgewordenen; sie erleben familiäre Konflikte, aber auch Unterstützung. Sie ernähren sich mitunter vegetarisch und gedeihen zum Erstaunen ihrer Umwelt trotzdem prächtig; sie suchen eine Braut, das Abenteuer oder Gott, werden Väter, Krieger, Könige oder ganz etwas anderes, gehen einem Beruf nach oder warten auf Arbeit. Sie erfahren Verluste und unermessliches Leid, sind untröstlich, weinen und trauern. Sie leben in Feindschaft, verteidigen ihren Vorteil und betrügen. Sie blamieren sich, fallen auf die Nase, sind mutlos oder überfordert. Sie hassen und töten; sie lieben, feiern, singen und tanzen. Sie begegnen Gott oder einem seiner Engel, sie beten, fasten, sind fromm und ringen um ein Leben, das dem Willen Gottes entspricht; sie hadern mit Gott,

zweifeln an ihm und treffen Entscheidungen, die nicht im Sinne Gottes sind. Oft wird Migration für sie zum Thema, sei es, dass sie sich auf den Weg machen und ihr Leben fern von der Heimat verbringen (müssen) oder dass sie auf Menschen mit Migrationserfahrungen treffen. In all ihren Begegnungen haben sie manchmal Glück, manchmal schlicht Pech. Wenn es gut geht, erleben sie ein hohes Alter und sind dabei auch noch zeugungsfähig; so manch einer stirbt jedoch einen frühen Tod oder gibt sein Leben für andere. Männer in der Bibel: unterschiedlichste Lebenskontexte, Rollen und Aufgaben, Ziele und Sehnsüchte, Eigenschaften und Charakterzüge. In all dieser Vielfalt können antiken Quellen<sup>1</sup> als Hinweis auf den sozialen Konstruktionscharakter von Geschlecht gelesen werden. Und auch in und durch biblische Schriften wird „Männlichkeit“ (und Weiblichkeit) sozial konstruiert.

Im Folgenden soll nun der Frage nachgegangen werden, ob es Sinn macht, mit dem aus der Genderforschung stammen-

<sup>1</sup> Vgl. Eric S. Stewart, Masculinity in the New Testament and Early Christianity, in: Biblical Theology Bulletin 46 (2016), 91–102.

den methodischen Inventar der Männerforschung<sup>2</sup> biblische Texte zu befragen.

## 1 „Hegemoniale Männlichkeit“ als Leitkategorie der Männerforschung

Mit Raewyn Connell<sup>3</sup> wird im vorliegenden Beitrag vom Konzept der „hegemonialen Männlichkeit“ als Leitkategorie der Männerforschung ausgegangen. Im Rahmen dieser Konzeption wird Männlichkeit nicht als feste Charaktereigenschaft, sondern als – in historischer Perspektive durchaus variierendes – kulturelles Ideal und Orientierungsmuster gedacht, das dem „doing gender“ der meisten Männer zugrunde liegt. Hegemoniale Männlichkeit wird verstanden als „eine Position im Geschlechterverhältnis; die Praktiken, durch die Männer und Frauen diese Position einnehmen, und die Auswirkungen dieser Praktiken auf die körperliche Erfahrung, auf Persönlichkeit und Kultur“<sup>4</sup>. Damit wird der hierarchische Konstruktionsmodus von Männlichkeit benannt, der sich aus der Verbindung von patriarchalen Strukturen und Machtkonstellationen ergibt. Demnach konstituiert sich hegemoniale Männlichkeit immer im konkurrierenden Vergleich und in Abgrenzung

zu Frauen und zur Weiblichkeit (heterosoziale Dimension) wie auch zu verschiedenen Formen von untergeordneten und marginalisierten Männlichkeiten (homosoziale Dimension).<sup>5</sup> Der Begriff verweist also auf ein doppeltes Unterdrückungsverhältnis – sowohl die Beziehungen von Männern zu Frauen als auch die Beziehungen von Männern zu Männern sind davon betroffen. Mit dieser Analysekategorie können demnach die Beziehungen von Männern zu Frauen als auch die Beziehungen von Männern untereinander differenziert beschrieben werden. In diesem Sinn hat hegemoniale Männlichkeit eine dreifache Aufgabe: Sie ist

1) eine Analysekategorie, die es ermöglicht, das Handeln von Männern zu beschreiben,

2) eine Kategorie der Verunsicherung, denn mit der Analysekategorie werden auch neue Entdeckungen gemacht, die zunächst im besten Sinn des Wortes fragwürdig sind, und

3) eine Kategorie der Gerechtigkeit, hat sie doch auch eine politische Dimension, was sich im Wunsch nach gerechter Ressourcenverteilung und Chancengleichheit ausdrückt.<sup>6</sup>

Vor diesem Hintergrund sollen nun zwei zentrale Texte des Neuen Testaments

<sup>2</sup> „The most general definition of men's studies is that it is the study of masculinities and male experiences as specific and varying social-historical-cultural formations. Such studies situate masculinities as objects of study on a par with femininities, instead of elevating them to universal norms.“ *Harry Brod*, zit. nach: *Michael Meuser*, Modernisierte Männlichkeit? Kontinuitäten, Herausforderungen und Wandel männlicher Lebenslagen, in: *Marie-Theres Wacker / Stefanie Rieger-Goertz* (Hg.), *Mannsbilder. Kritische Männerforschung und Frauenforschung im Gespräch*, Berlin 2006, 21–42, hier: 26.

<sup>3</sup> *Raewyn Connell*, *Der gemachte Mann. Konstruktion und Krise von Männlichkeiten*, Geschlecht und Gesellschaft, Wiesbaden 2015.

<sup>4</sup> Ebd., 124.

<sup>5</sup> So *Meuser Michael*, *Geschlecht und Männlichkeit. Soziologische Theorie und kulturelle Deutungsmuster*, Opladen 2010, 101, im Anschluss an Connell.

<sup>6</sup> Vgl. *Regina Ammicht-Quinn*, Gender: Aufregung um eine Analysekategorie (die meiner Großmutter vielleicht gefallen hätte), in: *Thomas Laubach* (Hg.), *Gender – Theorie oder Ideologie? Streit um das christliche Menschenbild*, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2017, 65–82, hier: 75.

analysiert werden, welche beide die Hierarchien in der Geschlechterordnung zum Thema haben. Der erste Text stammt aus Eph 5,21–33, es ist die Schlüsselstelle für die Sakramentalität der Ehe, der zweite aus Mk 10,35–45. Beide Texte haben sich in ihrer Rezeption für kirchliches Leben als überaus folgenreich erwiesen.

## 2 Römische Herrschaft und die Herrschaft der Männer: Eph 5,21–33

Im Kolosser- und Epheserbrief bekommt das von Paulus her bekannte Bild des Leibes Christi einen stark hierarchischen Zug. Dabei weist das hier beschriebene Herrschaftsgefälle zwischen Christus und der Kirche deutliche Parallelen zum römischen Denken auf. Dort gilt der Kaiser als Haupt des Organismus, den das römische Reich bildet. Diese Konzeption stützt eine These des Männerforschers Michael Meuser, demzufolge in „der symbolischen und institutionellen Verknüpfung von Männlichkeit und Autorität [...] die gesellschaftliche Dominanz des männlichen Geschlechts begründet“<sup>7</sup> liegt. Auch der „Fürstenspiegel“ von Seneca, dem maßgeblichen Erzieher des späteren Kaisers Nero, erhärtet diese Aussage. Seneca vergleicht in diesem Werk, das sich deutlich an die hellenistische Herrscherphilosophie anlehnt, den Herrscher mit der Seele und den Staat mit dem Körper. Wie der Körper auf die Seele bezogen und von ihr bestimmt ist, „so wird diese unmessbare Menge [von Staatsbürgern; JP], sich scharend um das Leben

eines einzigen, durch seinen Atem regiert, durch seine Vernunft gelenkt, durch die eigenen Kräfte sich niederdrückend und zerbrechend, wenn sie nicht durch Herrscherweisheit aufrechterhalten würde“ (Seneca, *de clem* I 3,5<sup>8</sup>). Der Herrscher wird als Band (*vinculum* – so wie das Eheband) gedacht, durch welches das Römische Reich zusammengehalten wird. Es ist der römische Kaiser, der die Einheit des Reiches sichert. Ohne ihn und sein Wirken wären auch die Segnungen seiner Regierung, die *Pax Romana*, dem Untergang geweiht.<sup>9</sup>

Diese römische Idee von Herrschaft prägte auch das Zusammenleben in den einzelnen paganen wie christlichen Haushalten, die als Miniatur des Römischen Reiches gelten können. Das zeigt sich neutestamentlich an mehreren Stellen, besonders deutlich aber in Eph 5,21–6,9. Das Verhältnis zwischen Mann und Frau, Eltern und Kindern, Herren und SklavInnen wird in deutlicher Analogie zur Herrschaft des römischen Kaisers über sein Volk skizziert. Wie die Haupt-Leib-Metaphorik, die das Verhältnis zwischen Kaiser und Reich beschreibt, so prägt dieses Bild auch das Verhältnis von Christus zu seiner Kirche und in Analogie dazu das Verhältnis zwischen Mann und Frau. In der Art und Weise, wie der römische Kaiser die Einheit des Reiches sichert, so müssen in Eph 5,28 Männer ihre Frau als ihren eigenen Leib lieben. Zu diesem problematischen Bild, dass die Frau als Leib, und im Sinne der römischen Konzeption als Reich, des Mannes konzipiert, führt Sellin aus: „Das aber gibt nur Sinn durch die Parallelsetzung mit der christologisch-ekklesiologi-

<sup>7</sup> Michael Meuser, *Hegemoniale Männlichkeit*, 162.

<sup>8</sup> Übersetzt und herausgegeben von Karl Büchner, Stuttgart 1970.

<sup>9</sup> Vgl. Eberhard Faust, *Pax Christi et Pax Caesaris. Religionsgeschichtliche, traditionsgeschichtliche und sozialgeschichtliche Studien zum Epheserbrief (Novum Testamentum et Orbis Antiquus 24)*, Fribourg–Göttingen 1993, 301.

schen Beziehung von Christus als ‚Haupt‘ und seiner Kirche als ‚Leib‘. Nur von dieser Beziehung her kann die Frau als ‚Leib‘ des Mannes bezeichnet werden. So, wie Christus (als Haupt) die Kirche (als seinen Leib) liebt, sollen die Männer ihre Frauen als ihre Leiber lieben. Wer seine Frau liebt, liebt damit auch sich selbst (V. 28c).<sup>10</sup>

In diesem Bild sind nun zwei Argumentationsstränge miteinander verbunden. Das eine Bild verdankt sich, wie ausgeführt, der römischen Politik und führt zu einem Sexualregime, das deutlich hierarchisch geprägt ist und bis in die Familien hinein wirkt. Der andere Teil der Argumentation versucht jedoch, innerhalb der Geschlechterordnung dem Liebesgebot (Lev 19,18) zur Durchsetzung zu verhelfen. Mit dem Liebesbegriff versucht der Epheserbrief in Fragen der Geschlechterordnung zum einen in der Gemeinde eine Gegenwelt oder zumindest eine Abmilderung der hierarchischen Strukturen zu etablieren, was von Gerd Theißen mit dem nicht unproblematischen Begriff „Liebespatriarchalismus“ bezeichnet wurde, zum anderen stellt die Kirche selbst durch ihre Christusverbindung eine Gegenwelt dar.

### 3 Nicht herrschen, sondern dienen: Mk 10,35–45

Wie eingangs schon ausgeführt, ist das Konzept der hegemonialen Männlichkeit von einer doppelten Logik bestimmt: Hegemoniale Männlichkeit wird zum einen bestimmt durch ihre Abgrenzung von al-

lem als weiblich Angesehenen, also von Frauen, was gerade am Beispiel des Epheserbriefes besprochen wurde. Hegemoniale Männlichkeit wird aber auch durch Abgrenzung von anderen subordinierten, marginalisierten Formen von Männlichkeit errungen – bestimmt also auch die Interaktionen von Männern untereinander. Aus diesem Grund soll nun ein Text zur Sprache kommen, der solche Aushandlungsprozesse im engsten Jüngerkreis Jesu zum Thema hat: Mk 10,35–45. Dieser Text ist zudem aus theologischer Sicht höchst aufschlussreich, verhandelt er doch die Frage von Konkurrenzdenken und männlichem Wettkampf vor dem Hintergrund einer soteriologischen Deutung des Todes Jesu. An diesem Brennpunkt kann sich auch die Analysekraft der Kategorie einer hegemonialen Männlichkeit erweisen.

Für die Textinterpretation ist es von Relevanz, dass Michael Meuser unter Rekurs auf Pierre Bourdieu darauf verwiesen hat, dass das Ringen um hegemoniale Männlichkeit in den „ernsten Spielen des Wettbewerbs“<sup>11</sup> ausgetragen wird. Die „libido dominandi“, so Bourdieu, der Männer richtet sich dabei an der jeweils vorherrschenden Interpretation von hegemonialer Männlichkeit aus: „Die hegemoniale Männlichkeit fungiert somit als generatives Prinzip der Erzeugung des männlichen Habitus. In ihrer Strukturlogik entspricht hegemoniale Männlichkeit der ‚libido dominandi‘, dem Bestreben, andere Männer und Frauen zu dominieren. Diese Strukturlogik konkretisiert sich in einem historisch fassbaren hegemonialen Männlichkeitsideal.“<sup>12</sup>

<sup>10</sup> Gerhard Sellin, *Der Brief an die Epheser* (KEK 8), Göttingen 2008, 452.

<sup>11</sup> Pierre Bourdieu, *Die männliche Herrschaft*, in: Irene Dölling / Beate Kraus (Hg.), *Ein alltägliches Spiel. Geschlechterkonstruktion in der sozialen Praxis*, Frankfurt a. M. 1997, 153–217; Pierre Bourdieu, *Die männliche Herrschaft*, Frankfurt 2005.

<sup>12</sup> Michael Meuser / Sylka Scholz, *Herausgeforderte Männlichkeit. Männlichkeitskonstruktionen im Wandel von Erwerbsarbeit und Familie*, in: Meike Sophia Baader / Johannes Bilstein / Toni

In Mk 10,35 ist Jesus nun mit seinem Jüngerkreis nach Jerusalem, dem Ort seines Leidens, unterwegs. Unmittelbar nach der dritten Leidensankündigung treten Jakobus und Johannes mit der Bitte an Jesus heran, er möge ihnen doch in seiner Herrlichkeit die Plätze links und rechts neben ihm reservieren. Um diese Positionen zu erreichen, sind die beiden „auf ausdrückliche Nachfrage hin bereit, in völliger Loyalität zu Jesus, ja geradezu in Konformität zu ihm, alles auf sich zu nehmen, was auch ihm bevorsteht [...] sogar den gewaltsamen Tod“<sup>13</sup>. Das wiederum verärgert die anderen Jünger massiv. Daraufhin holt Jesus auch die anderen zehn herbei und stellt nach V. 42–43 eine neue Maxime auf: „Ihr wisst, dass die, die als Herrscher gelten, ihre Völker unterdrücken und ihre Großen ihre Macht gegen sie gebrauchen. Bei euch aber soll es nicht so sein, sondern wer bei euch groß sein will, der soll euer Diener sein und wer bei euch der erste sein will, der soll der Sklave aller sein.“ Abgeschlossen wird der gesamte Abschnitt mit dem einprägsamen Jesuswort in V. 45: „Denn auch der Menschensohn ist nicht gekommen, um sich dienen zu lassen, sondern um zu dienen und sein Leben hinzugeben als Lösegeld für viele.“

Was in diesem Abschnitt deutlich wird, ist zunächst der Wunsch nach Dominanz und Herrschaft, der in fragender Form von den beiden Söhnen des Zebedäus vorgetra-

gen wird. Dieser entstammt einem patriarchalen Denkmuster, dessen Logik im „Aufrichten, Agieren und Denken in Hierarchien“<sup>14</sup> besteht. So gehört zu den Signaturen von Männlichkeit in den antiken Mittelmeerkulturen des ersten Jahrhunderts „das Bestreben, zeitlich, räumlich, sozial den ersten Platz oder Rang einzunehmen auch mit Gewalt, die Rolle des sozialen Aufstiegs, die Erwartung, dass das Maß sozialer Anerkennung sich am gesellschaftlichen Status orientiert, das Bedürfnis, sich abzugrenzen und Abgrenzung mit Abwertung zu verbinden, das Aufstellen angstbesetzter Gegenentwürfe zu Männlichkeit (‘unmännlich’, ‘verweiblicht’), die Wechselwirkungen von Kontrolle und Selbstkontrolle, die Ideologie des Wettbewerbs“<sup>15</sup>. Das Begehren der beiden Zebedäussöhne entspricht einer solchen Logik, überträgt diese aber auch gleich ins erhoffte Jenseits, indem sie irdische Herrschaftsverhältnisse und ihre symbolischen Repräsentationen für das Jenseits annimmt.

Die beiden Zebedäussöhne, die unmittelbar nach Simon und Andreas von Jesus berufen wurden, bilden mit Petrus das herausragende Dreigestirn des Jüngerkreises; gemäß dem Zeugnis des Paulus (Gal 2,2.6.9) zählen die drei zu den Säulen der Gemeinde in Jerusalem. Nach dem Apostelkonvent übernimmt Jakobus sogar die Gemeindeleitung.<sup>16</sup> Die beiden Brüder gehören damit zur Elite des Jüngerkreises und

Tholen (Hg.), *Erziehung, Bildung und Geschlecht. Männlichkeiten im Fokus der Gender-Studies*, Wiesbaden 2012, 23–40, hier: 26.

<sup>13</sup> Martin Ebner, *Die Rede von der ‚Vollmacht‘ Jesu im MkEv – und die realpolitischen Implikationen*, in: *ders.*, *Inkarnation der Botschaft. Kultureller Horizont und theologischer Anspruch neutestamentlicher Texte*, Stuttgart 2015, 364–383, hier: 376.

<sup>14</sup> Martin Leutzsch, *Männlichkeiten im Neuen Testament wahrnehmen. Beobachtungen, Problemstellungen, Hypothesen*, in: *Reiner Knieling / Andreas Ruffing* (Hg.), *Männerspezifische Bibelauslegung (Biblich-theologische Schwerpunkte 36)*, Göttingen 2012, 121–158, 150.

<sup>15</sup> Ebd., 150.

<sup>16</sup> Vgl. Gerd Theißen, *Die Verfolgung unter Agrippa I. und die Autoritätsstruktur der Jerusalemer Gemeinde. Eine Untersuchung zu Act 12,1–4 und Mk 10,35–45*, in: *Ulrich Mell / Ulrich B. Müller* (Hg.), *Das Urchristentum in seiner literarischen Geschichte*, FS Jürgen Becker (BZNW 100),

sie konkurrieren im agonalen Wettstreit mit den anderen Jüngern um Ehre und Herrschaftspartizipation. Jesus setzt ihrem Begehren zwei kraftvolle Aktionen entgegen:

1) Er antwortet, dass es nicht seine Sache sei, die Ehrenplätze im Jenseits zu vergeben, sondern dass dies Gott selbst obliegt – darauf verweist das *passivum divinum* („Doch den Platz zu meiner Rechten und zu meiner Linken habe nicht ich zu vergeben; dort werden die sitzen, für die es bestimmt ist.“)

2) Er lässt auch die anderen zehn Jünger partizipieren, indem er sie herbeiruft, nimmt ihre Verärgerung wahr und verändert die Spielregeln des agonalen Wettstreits, weil er präzise die Voraussetzungen definiert, die zum Erreichen der Plätze notwendig sind: Wer in der markinischen Gemeinde groß sein will, soll Diener sein, wer erster sein will, soll ein Sklave, eine Sklavin sein.<sup>17</sup> Diese textliche Anordnung geschieht in scharfer Opposition und in struktureller Parallele zum römischen Kaiserhaus.<sup>18</sup> Die beiden Positionsanweisungen („erster sein“ bzw. „groß sein“) „werden nicht von oben ‚mit Vollmacht‘ vergeben, sondern ‚verdient‘. Sie resultieren aus dem freiwilligen, dienstbereiten Engagement für andere – von außen, mit römischen Augen betrachtet: in

der Übernahme einer Diakonos- bzw. Sklavenrolle“<sup>19</sup>. Wer in dieser Rolle agiert, gehört zu den Beherrschten, nimmt Aufträge entgegen, wird beauftragt und lässt sich für bestimmte Dienstleistungen einsetzen. Für Menschen im griechisch-römischen Umfeld war damit klar, dass bei solchen Selbstzuschreibungen unweigerlich der Verlust „echter“ Männlichkeit und die Gefahr der Verweiblichung drohen. Im Unterschied zum kaiserlichen Machtmonopol entwickelt Markus also ein Gegenmodell, das sich mit dem Schlagwort „Dominanzverzicht“<sup>20</sup> (Martin Ebner) beschreiben lässt.

V. 45 verbindet in weiterer Folge den Dominanzverzicht mit einer prosozialen Handlung, wenn es dort heißt, der Menschensohn sei nicht gekommen, um sich dienen zu lassen, sondern um zu dienen und sein Leben hinzugeben als Lösegeld für viele. Mit dem angesprochenen Lösegeld eröffnet sich ein Blick auf die reale Möglichkeit, dass Menschen aus der Sklaverei herausgekauft werden konnten. Im griechischen Kontext war für „die Freilassung, die der Sklave nie vom Herrn erzwingen konnte, [...] der Marktwert des Unfreien zu entrichten, eine Summe, die entweder vom Freizulassenden selbst erarbeitet worden war oder von einem Drit-

Berlin 1999, 263–289.

<sup>17</sup> Während das Wortfeld von „dienen“ besonders den Gedanken des Dienstes zugunsten von jemand beschreibt, beschreibt das Wortfeld des Sklaven, der Sklavin und die damit verbundenen Tätigkeiten speziell ein Abhängigkeitsverhältnis und die Unterordnung des Sklaven, der Sklavin unter seinen bzw. ihren Herrn. Vgl. *Mira Stare*, „Ich aber in eurer Mitte wie der Dienende“ (Lk 22,27). Der Aufruf Jesu zum Dienen beim letzten Abendmahl in Lk 22,7–38, in: *Judith Hartenstein / Silke Petersen / Angela Standhartinger*, „Eine gewöhnliche und harmlose Speise“? Von den Entwicklungen frühchristlicher Abendmahlstraditionen, Gütersloh 2008, 222–238, hier: 223 f.

<sup>18</sup> Dabei entsprechen sich – im Stilmittel des Chiasmus – jene, die über die Völker herrschen (V. 42), und jene, die Erste sein wollen (V. 44), sowie die Großen aus V. 42 mit jenen, die groß werden wollen, in V. 43. Vgl. *Martin Ebner*, Die Rede von der ‚Vollmacht‘ Jesu im MkEv (s. Anm. 13), 372: „Die Tätigkeiten jedoch, die unter den Jesusjüngern jemanden zu einem ‚Großen‘ bzw. ‚Ersten‘ machen, sind in schärfstem Kontrast zum Bild des römischen Machtapparates formuliert.“

<sup>19</sup> *Martin Ebner*, Die Rede von der ‚Vollmacht‘ Jesu im MkEv (s. Anm. 13), 376.

<sup>20</sup> *Gerd Theißen*, Die Verfolgung unter Agrippa I. (s. Anm. 16), 263–289, spricht von Statusverzicht.



ten, Freund, Tempel, Verein aufgebracht wurde“<sup>21</sup>. Der Menschensohn kauft demnach im Bild gesprochen in einem selbstlosen Akt alle aus der Sklaverei frei, um ihnen bedingungslose Freiheit zu schenken.

Nun lässt sich beobachten, dass dem Jesuswort vom Dominanzverzicht, dem im Lukasevangelium als Konkretisierung auch der Besitzverzicht entspricht, auf Seite der Jesusbewegung gelegentlich zwar hohe rhetorische Bedeutung, aber wenig Relevanz für das eigene Leben beigemessen wird. Deutlich wird das in der Literatur der frühen Kirche, wo besonders Bischöfe ermahnt werden, ihr Amt als Dienst zu verstehen. Außerdem gibt es eine weitere gefährliche Möglichkeit, das Jesuswort, das einen völlig neuen Lebensstil jenseits hegemonialer Männlichkeit konzipiert, seines Sinnes zu entleeren. Mit einiger „Kreativität“ lässt sich aus dem jesuanischen Wort vom Dominanzverzicht ein Wettstreit im Dienen etablieren. Bedenkt man zusätzlich, dass in der frühen Kirche die Bildworte von der Taufe und vom Kelch auf die Männer und Frauen gedeutet wurden, welche ihren Glauben bekannten bzw. dafür sogar das Martyrium auf sich nahmen,<sup>22</sup> und dass Märtyrer als Athleten Christi<sup>23</sup> gekennzeichnet werden konnten, dann wird deut-

lich, dass der kompetitive Wettkampf durch die Neudefinition zumindest auf der Ebene der späteren Rezipienten keinesfalls überwunden ist. Denn die agonalen Muster im Wettstreit um hegemoniale Männlichkeit wurden von der politischen Elite anders geführt als von jenen, welche keinen Zugang zur Macht hatten. Die herrschenden Eliten kämpften und konkurrierten um äußere Herrschaft, jene, denen der Zugang zur äußeren Herrschaft verwehrt war, konzentrierten sich auf die Herrschaft über den eigenen Körper und Geist. Das konnte ebenfalls in Form eines Wettbewerbes um die je größere Tugendhaftigkeit<sup>24</sup> im Hinblick auf Selbstkontrolle, Mäßigung und Willensstärke ausgetragen werden.

Obwohl Jesus konkurrierende Muster konterkariert, indem er die *Maxime* prägt „dienen statt herrschen“, heißt das noch lange nicht, dass mit der Orientierung an Jesus die kompetitive Logik ein für alle Mal ein Ende hat. Auch wenn Jakobus und Johannes das jesuanische Programm als ihr eigenes aufnehmen, auch wenn sie loyal und „dienstbereit“ sind, so müssen sie aus der Logik männlich-hegemonialer Performanz nicht aussteigen. Es haben sich durch die Anordnung des Meisters nur die Spielregeln des Wettbewerbs verändert.<sup>25</sup>

<sup>21</sup> Elisabeth Hermann-Otto, *Sklaverei in der griechisch-römischen Welt*, Hildesheim 2009, 101.

<sup>22</sup> In der Patristik wird der Kelch für das Leiden, die Taufe aber für den Tod gedeutet und in weiterer Folge werden Bekenner und Märtyrer unterschieden. Vgl. Justina C. Metzendorf, *Das Matthäusevangelium*. Kapitel 19–21 (Novum Testamentum Patristicum 1/6), Göttingen 2017, 227.

<sup>23</sup> Vgl. Stephanie L. Cobb, *Dying to Be Men*. Gender and Language in Early Christian Martyr Texts, New York 2012.

<sup>24</sup> Vgl. Moisés Mayordomo, Konstruktionen von Männlichkeit in der Antike und der paulinischen Korintherkorrespondenz, in: *EvTGH* 68 (2008), 99–115, hier: 106: „Die Tatsache, dass Kontrolle und Herrschaft als wichtigste Ausdrucksformen des Männlichen galten, erlaubte eine philosophische Verlagerung von Männlichkeit in das Innere des Menschen.“ Für die Auslegung der Bergpredigt hat das Hans-Ulrich Weidemann, „Vergeltet nicht dem bösen Mann!“ Versuch einer konsequent androzentrischen Lektüre der Bergpredigt, in: *ders.*, *Er stieg auf den Berg ... und lehrte sie* (Mt 5,1 f). Exegetische und rezeptionsgeschichtliche Studien zur Bergpredigt (SBS 226), Stuttgart 2012, 25–70, eindrucksvoll nachgewiesen.

<sup>25</sup> Das wird auch in 4 Makk 1,7–9 deutlich, wo es heißt, dass die fromme Vernunft Herrin über die Triebe ist und durch Gewalt beherrscht wird. Vgl. S. D. Moore/J. C. Anderson, *Taking it*

Um diese Mechanismen zu durchschauen, hilft die Männerforschung weiter, denn sie macht zweierlei deutlich:

#### Weiterführende Literatur:

*Irmtraud Fischer* (Hg.), *Genderforschung vernetzt. 20 Jahre Frauen- und Geschlechterforschung an der Kath.-Theologischen Fakultät Graz* (Theologie im kulturellen Dialog 31), Innsbruck–Wien 2016. Die Publikation einer Ringvorlesung bekundet eindrucksvoll, dass interdisziplinäre Arbeit echten Mehrwert generiert, wenn es darum geht, Geschlechterkonstruktionen in Geschichte und Gegenwart zu analysieren und Gegenentwürfe zu entwickeln, die Menschen ermächtigen, ihre je eigenen Lebenskonzepte jenseits von Geschlechterstereotypen zu verwirklichen.

*Ute E. Eisen / Christine Gerber / Angela Standhartinger* (Hg.), *Doing Gender – Doing Religion. Fallstudien zur Intersektionalität im frühen Judentum, Christentum und Islam*. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 302), Tübingen 2013. Der Band zeigt variantenreich an frühjüdischen, biblischen, frühchristlichen und frühislamischen Texten, dass Geschlechterkonstruktionen und religiöse Konzepte aufeinander bezogen sind. Für das Thema „Männlichkeitskonstruktionen“ sind speziell die Beiträge von *Moisés Mayordomo*, *Jesu Männlichkeit im Markusevangelium. Eine Spurensuche*, 359–380, und *Martin Leutzsch*, *Eunuch und Intersektionalität. Ein multiperspektivischer Versuch zu Apg 8,26–40, 405–430*, zu empfehlen.

1) Die Muster und die Spielregeln hegemonialer Männlichkeit können sich geografisch, zeitlich und kontextuell durchaus ändern.

2) Männlichkeit ist kein Handeln („doing gender“), das primär von Individuen getragen wird, sondern Männlichkeitskonstruktionen haben immer einen relationalen Charakter und sind mit kollektiven Prozessen in einer Gruppe verbunden.<sup>26</sup>

Männerforschung will aber unter Berufung auf Connell auch aufzeigen, dass die patriarchalen Konzepte echte Empathiefähigkeit nicht zulassen. Deswegen gibt es an diesem Punkt eine erstaunliche Konvergenz von Männerforschung und Exegese des markinischen Schlüsseltextes. Auch wenn der Begriff Empathiefähigkeit in Mk 10,35–45 nicht vorkommt, so schließt doch die Heilung des blinden Bartimäus unmittelbar an. Während die beiden Söhne des Zebedäus nach der dritten Leidensweissagung ihren Wunsch nach Herrschaft an Jesus herantragen, hat der blinde Bartimäus Einsicht in den Weg und das Programm Jesu. Brisant daran ist, dass der Wunsch nach Herrschaft aus dem inneren Kreis der Jesusbewegung kommt, während Bartimäus zunächst der Jesusbewegung nicht angehört und daher von außerhalb kommt. Als sich Bartimäus Jesus nähern will, wird er von jenen, die Jesus begleiten, davon abgehalten. Erst durch die Initiative Jesu verändern sie ihr Verhalten und verhelfen Bartimäus zur Jesusbegegnung. Jesus muss also zuerst den Widerstand der Menge beseitigen, um in einer Frage seine Empathie zu bekunden: Was willst du, dass ich für dich tun soll?

Like a Man. Masculinity in 4 Maccabees, in: JBL 117 (1998), 249–273. Für das rabbinische Judentum M. L. Satlow, „Try to be a Man“. The Rabbinic Construction of Masculinity, in: HThR 89 (1996), 19–40.

<sup>26</sup> Vgl. Raewyn Connell, *Der gemachte Mann* (s. Anm. 3), 229.



## 4 Ergebnis

Ausgehend von der Grundannahme, dass Männlichkeit sozial konstruiert wird, wurden zwei biblische Texte – beide in der Mitte christlicher Theologie angesiedelt – im Blick auf die Analysekategorie einer hegemonialen Männlichkeit beleuchtet. Deutlich wird, dass auch in biblischen Texten hegemoniale Männlichkeit als Abgrenzungs- und Herrschaftsprinzip sowohl gegenüber Frauen als auch gegenüber Männern in Erscheinung tritt. Der zentrale Text aus Eph 5,21–33 schreibt auf der einen Seite Paulus weiter und bekundet dadurch eine hohe Wertschätzung der Ehe. Andererseits steht der Text ganz in der Tradition römischen Hierarchiedenkens und exerziert minutiös die Parallele zwischen dem Kaiser als Haupt des römischen Weltreichs und dem pater familias als Herrscher über den Leib seiner Frau. Durch die Verbindung dieses Konzepts mit dem Liebesgebot kann man fragen, inwiefern dadurch zu männlicher Dominanz eine kühne Gegenwelt entwickelt wird.

Am Beispiel von Mk 10,35–45 wurde deutlich, wie sehr selbst die Vortrefflichsten des Jüngerkreises am Konzept hegemonialer Männlichkeit orientiert handeln. Zudem greift das Konzept hegemonialer Männlichkeit selbst bei veränderten Spielregeln, was sowohl für Einzelpersonen als auch für Institutionen gilt. Das ist auch der Grund, weshalb die patristische Literatur eine Vielzahl von Ermahnungen im Hinblick auf die kirchlichen Amtsträger parat hat.

Die beiden Beispiele zeigen, dass es sinnvoll ist, hegemoniale Männlichkeit als Analysekonzept zu verwenden, werden dadurch doch bis dato unerkannte Entwicklungen und Strukturen sicht- und benenn-

bar. Obwohl dies möglicherweise auch zu Verunsicherung führen kann, braucht es doch die Generierung solcher kritischen Einsichten, denn erst auf dieser Basis kann ein Beitrag zu größerer Gerechtigkeit im Rahmen der Geschlechter- und Kirchenordnung geliefert werden. Dieses gemeinsame Anliegen verbindet Exegese und Männerforschung und müsste eigentlich dazu beitragen, dass die beiden wie Pech und Schwefel zusammenhalten. Durch die Abfolge von Dominanzverzicht und Blindenheilung formuliert Markus vielleicht auch die tiefe Weisheit, dass so manche Einsicht nicht aus der Jesusbewegung selbst, sondern eben von außerhalb und mitunter auch gegen viele Widerstände kommt.

**Der Autor:** Ao. Univ.-Prof. Dr. Josef Pichler, geb. 1967, Promotion 1996, Habilitation 2003, Institut für Neutestamentliche Wissenschaft Universität Graz und Phil.-Theol. Hochschule St. Pölten, 2014–2017 gemeinsam mit Ao. Univ.-Prof. Dr. Wolfgang Weirer Leiter des FWF-Projekts „Biblische Narratologie und subjektorientierte Bibeldidaktik“; aktuell in Kooperation mit der Diözese Graz-Seckau: *Raumkonzeptionen im Epheserbrief*; Publikationen: *Jesus, der Lebensspender. Vom spirituellen Reichtum des Johannesevangeliums*, Regensburg 2015; gemeinsam mit Christine Rajič (Hg.), *Ephesus als Ort frühchristlichen Lebens. Perspektiven auf einen Hotspot der Antike*, Regensburg 2017; *Plötzlich konkrete AdressatInnen! Eine Übersetzung der lukanischen Ostertexte für die Sekundarstufe 1 als exegetische Herausforderung*, in: Andrea Lehner-Hartmann / Oskar Dangl (Hg.), „Wenn kein Hahn mehr danach kräht“. *Vom Bildungspotenzial biblischer Texte*, in: ÖRF 25 (2017/2), 131–142. <http://unipub.uni-graz.at/oerf/periodical/titleinfo/2303132>.