

UTA FENSKE, GREGOR SCHÜHLEN (Hg.)

Geschichte(n) von Macht und Ohnmacht

Narrative von Männlichkeit und Gewalt

[transcript]

Bielefeld 2016

Die andere Wange

Die Thematisierung von männlicher Gewalt in antiken
Maskulinitätsdiskursen am Beispiel der Bergpredigt im
Matthäusevangelium

HANS-ULRICH WEIDEMANN

Will man antike Texte zum Thema „Männlichkeit und Gewalt“ befragen, so führt diese doppelte Fragestellung zu einem doppelten Problem: Einmal erweisen sich die antiken Männlichkeitsdiskurse als ebenso heterogen wie die zeitgenössischen – was zu erwarten war. Ungleich komplexer stellt sich die Problematik einer Definition des Terminus „Gewalt“ dar, sobald man diesen zur Beschreibung antiker Quellen anwenden möchte. Es ist nämlich erst noch zu erweisen, ob der Bezeichnung bestimmter Handlungen mit dem deutschen Wort „Gewalt“ (oder mit entsprechenden Begriffssystemen in anderen modernen Sprachen) eine analoge Klassifizierung vergleichbarer Handlungen in einem antiken Text entspricht. Dies bezieht sich nicht nur auf die Terminologie, sondern auch auf die damit – direkt oder indirekt – verbundenen Bewertungen; denn die Qualifizierung einer bestimmten Handlung als Gewalt ist auch in aktuellen Wissenschaftsdiskursen in der Regel mit negativen Konnotationen verbunden.

Aus diesem Grund ist zunächst zu klären, wie in konkreten antiken Texten das verhandelt wird, was gegenwärtig unter dem Begriff „Gewalt“ zusammengefasst wird (unter 1.). In der vorliegenden Studie soll es allerdings nicht darum gehen, an biblischen und altkirchlichen Quellen das vielverhandelte Verhältnis von Religion und Gewalt erneut zu thematisieren.¹ Stattdessen sollen die ge-

1 Vgl. dazu z.B. Harold A. Drake (Hrsg.): *Violence in Late Antiquity. Perceptions and Practices*, Aldershot/Burlington 2006; Dereck Daschke/Andrew Kille (Hrsg.): *A Cry*

schlechtlichen Konnotationen gewaltsamen Handelns, soll also der Zusammenhang zwischen antiken Maskulinitätsdiskursen und jenen Handlungen, die wir mit dem deutschen Begriff „Gewalt“ bezeichnen, exemplarisch an einem frühchristlichen Text beleuchtet werden, nämlich an zwei einschlägigen Passagen der sogenannten Bergpredigt (unter 2.).

Martin Meuser bemerkt im Hinblick auf die Geschlechtslogik der Gewalt: „Gewalt erfährt ihren geschlechtlichen Sinn aus der geschlechtsdifferenten Zuschreibung und geschlechtstypisch unterschiedlichen Aneignung von Verletzungsmacht und -offenheit“.² Weiterführend für die oben skizzierte Fragestellung ist seine Unterscheidung von zwischengeschlechtlichen (= heterosozialen) und binnengeschlechtlichen (= homosozialen) Gewaltinteraktionen. Im Hinblick auf die Bergpredigt konzentrieren wir uns auf homosoziale Formen von Männergewalt; diese sind laut Meuser unter den Vorzeichen feministischer Gewaltforschung lange Zeit vernachlässigt worden und entsprechend „untererforscht“³, was umso mehr für antike Texte gilt. Meuser betont, dass auch homosoziale Gewaltverhältnisse geschlechtlich konnotiert sind, eine Einsicht, die entscheidend durch das Konzept der „hegemonialen Männlichkeit“ (Connell) befördert wurde: „Demzufolge ist Männergewalt durch ein doppeltes Distinktions- und Dominanzverhältnis bestimmt – gegenüber Frauen und gegenüber anderen Männern – und sind auch binnengeschlechtliche Dominanzverhältnisse als Geschlechterverhältnisse zu verstehen.“⁴ Meuser weist in diesem Zusammenhang auf einen wichtigen Aspekt hin: „Reziproke homosoziale Gewalt lässt sich als

Instead of Justice. The Bible and Cultures of Violence in Psychological Perspective (Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 499), New York/London 2010; Pieter G.R. de Villiers/Jan Willem van Henten (Hrsg.): Coping with Violence in the New Testament (Studies in Theology and Religion 16), Leiden/Boston 2012; Albert C. Geljon/Riemer Roukema (Hrsg.): Violence in Early Christianity. Victims and Perpetrators (Supplements to Vigiliae Christianae 125), Leiden/Boston 2014.

- 2 Martin Meuser: „Geschlecht“, in: Christian Gudehus/Michaela Christ (Hrsg.): Gewalt. Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart/Weimar 2013, S. 209-214, hier: S. 213; die Begriffe „Verletzungsmacht“ und „Verletzungsoffenheit“ stammen von Heinrich Popitz (ebd., S. 211).
- 3 Ebd., S. 212. Meuser unterscheidet die reziproke von der einseitigen homosozialen Gewalt.
- 4 Ebd.; vgl. auch ders.: „„Doing Masculinity“ – Zur Geschlechtslogik männlichen Gewalthandelns“, in: Regina-Maria Dackweiler/Reinhild Schäfer (Hrsg.): Gewaltverhältnisse. Feministische Perspektiven auf Geschlecht und Gewalt, Frankfurt/M./New York 2002, S. 53-78.

ein Moment der ernstesten, unter Männern ausgetragenen Spiele des Wettbewerbs betrachten, in denen Bourdieu zufolge der männliche Habitus geformt wird“.⁵ Meuser spricht angesichts der wechselseitigen Herausforderungen der Männlichkeit von der „Wettbewerbs-Konstruktionslogik von Männlichkeit“ oder von ihrer „kompetitiven Logik“, die auch das homosoziale Gewalthandeln prägt.⁶ Die ist ein m.E. auch für viele antike Texte zentraler Gedanke.

ASPEKTE DES GEWALTBEGRIFFS

a.) Zur aktuellen Diskussion um den Gewaltbegriff

Wenden wir uns unter diesen Vorzeichen zunächst einer operationalisierbaren Definition des Begriffs „Gewalt“ zu. Konsultiert man das im Jahre 2013 von Christian Gudehus und Michaela Christ herausgegebene interdisziplinäre Handbuch Gewalt, so ist festzustellen, dass der Aspekt physischer Gewalt, also das Erleiden und Zufügen von Schmerz, im Zentrum der wichtigsten aktuellen Begriffsdefinitionen steht.⁷ Dies hat auch damit zu tun, dass in der neueren Gewaltforschung dem *Körper* ein zentraler analytischer Platz eingeräumt wird.⁸

Im Gegenzug wird die im Kontext der Debatte um die sog. strukturelle Gewalt erfolgte Ausweitung des Gewaltbegriffs und seine Entkopplung von körperlicher Verletzung zunehmend verabschiedet. Folglich rückt die *Körperlichkeit* von Gewalthandlungen und damit eine Definition von Gewalt als körperliche Verletzung von Menschen ins Zentrum: „Gewalttätiges Handeln ist körperliches Handeln“.⁹ Der Gewaltbegriff wird auf interpersonale Gewalt fokussiert, auf Gewalthandeln zwischen konkreten Personen in ihrer Körperlichkeit.¹⁰

Allerdings ist ein rein auf das Physische bezogener Gewaltbegriff ebenfalls zu begrenzt. So betont Katharina Inhetveen im Anschluss an Heinrich Popitz, dass Gewalt nicht nur die anatomische Körperlichkeit des Menschen betrifft,

5 Meuser: „Geschlecht“, S. 212.

6 Ebd.

7 Zum Folgenden die von den beiden Herausgebern verfasste Einleitung „Gewalt – Begriffe und Forschungsprogramme“, in: dies. (Hrsg.): Gewalt. Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart/Weimar 2013, S. 1-15, v.a. S. 2-4.

8 Dazu Katharina Inhetveen: „Körper“, in Gudehus/Christ (Hrsg.): Gewalt, S. 203-208.

9 Ebd., S. 204.

10 Vgl. Meuser: „Geschlecht“, S. 209.

„denn die Integrität des Körpers ist mit der der Person verbunden“.¹¹ Dies zeigen in dem genannten Sammelband insbesondere zwei Beiträge zu bestimmten Praktiken der Gewalt, nämlich zur *Beleidigung* und zur *Ohrfeige*. Deren Autoren, Steffen K. Herrmann und Winfried Speitkamp, arbeiten dabei den Aspekt der symbolischen Gewalt, genauer: der Ehrverletzung instruktiv heraus. Dieser ist m.E. für antikes Verständnis grundlegend. Im Falle der Beleidigung wie der Ohrfeige stößt eine primär auf physische Gewalt, also auf körperliche Verletzung und Zufügen von Schmerz fokussierte Gewaltdefinition ebenso an ihre Grenzen wie die diversen Konzeptionen von struktureller Gewalt. Herrmann stellt die Frage, warum wir Menschen Wesen sind, die durch eine verbale Beleidigung verletzt werden können¹² und definiert die Beleidigung als eine sprachliche oder körperliche Handlung, durch die einem Subjekt eine *symbolische Verletzung* zugefügt wird. Mehr noch, die durch die Beleidigung ausgeübte Gewalt und die damit zugefügte Verletzung sind sogar *wesentlich* symbolischer Natur. Das Medium der Gewaltausübung ist im Falle der Verbalinjurie die Sprache. Sprachliche Beleidigung lässt sich nach Herrmann als Absetzungsakt verstehen, als Herabsetzung, Erniedrigung, Abwertung oder gar Entfernung der adressierten Person aus ihrem sozialen Raum. Es geht also um soziale Entwertung.¹³ Neben anderen Faktoren ist dabei insbesondere die Instanz des *Publikums* eine wichtige Kraftquelle für das Gelingen einer Beleidigung. Herrmann spricht daher treffend vom „theatralen Charakter“ vieler Beleidigungen.¹⁴

Herrmann bemerkt in diesem Zusammenhang, „dass physische Gewalt in vielen Fällen ein Mittel zur Ausübung von symbolischer Gewalt ist. Die symbolische Dimension des Gewaltgeschehens bleibt jedoch aufgrund der körperlichen Verletzungen, die sich die Beteiligten in physischen Auseinandersetzungen zufügen, oftmals unberücksichtigt“.¹⁵ Das zeigt Herrmann u.a. am Beispiel der

11 Inhetveen: „Körper“, S. 205. Ebd. S. 206: „Die Betroffenheit des Körpers durch Gewalt hat also neben der anatomisch-körperlichen auch eine leiblich-gespürte Dimension“, hinzu komme eine „psychisch-emotionale Dimension“.

12 Steffen K. Herrmann: „Beleidigung“, in: Gudehus/Christ (Hrsg.): *Gewalt*, S. 110-115, hier: S. 111.

13 Ebd., S. 112. Herrmann beschreibt den Effekt der Beleidigung als Bewegung, durch die ein adressiertes Subjekt aus der Mitte der Gesellschaft verstoßen und stattdessen an einen randständigen, marginalisierten oder peripheren Platz versetzt wird.

14 Ebd., S. 113.

15 Ebd., S. 111.

Ohrfeige als „Schwellenphänomen“ zwischen physischer und „symbolischer“ Gewalt.¹⁶

b.) Gewalt in antiken Texten

Wendet man sich mit diesen Einsichten den antiken Kontexten zu, dann ist zunächst mit Winfried Speitkamp für vormoderne Gesellschaften generell festzuhalten: „Gewalt, große wie kleine, bedeutete Erniedrigung, Entehrung, und die beständige Gewalt demonstrierte vor allem Statushierarchien.“¹⁷ Dabei ist es kein Zufall, dass diese Einsicht im Kontext der Darlegungen Speitkamps zum besonderen Symbolgehalt der Ohrfeige erfolgen: „Schon in der Vormoderne war die Ohrfeige vor allem Demonstration von Statusdifferenz, nicht zuletzt von Geschlechter- und Generationendifferenz [...] Die Ohrfeige war Ausdruck der Hierarchie zwischen den Ständen sowie innerhalb der Stände und der Familie“. Dieser besondere Symbolgehalt der Ohrfeige bestand in der öffentlichen Demütigung und blieb bis heute erhalten: „Immer ging es dabei auch um die Ehre, dies freilich im je zeitspezifischen Gewand“.¹⁸ Man kann sagen, dass die Ohrfeige bis heute die Erinnerung an einen für die Vormoderne grundlegenden Sachverhalt bewahrt, dass sich nämlich Gewalt nicht auf den Aspekt der physischen Beschädigung reduzieren lässt.

Anhand antiker Hinrichtungen hat Dirk Rohmann den von ihm so genannten „demonstrativen Charakter“¹⁹ der antiken Gewalt instruktiv dargestellt, zugleich aber betont, dass dieser keineswegs auf Hinrichtungen beschränkt war. Rohmann spricht vom „Öffentlichkeitscharakter antiker Gewalt“²⁰, von ihrem „Publikumscharakter“²¹ und von „demonstrativer Funktionalisierung“ der Gewalttätigkeiten.²² Analog hat Moisés Mayordomo gerade für die biblischen Texte die doppelte Komponente bei Gewaltanwendung betont, geht es doch in diesen antiken Texten in der Regel nicht nur um den physischen Zwang, der Schmerz zufügt,

16 Ebd.

17 Winfried Speitkamp: „Ohrfeige“, in: Gudehus/Christ (Hrsg.): *Gewalt*, S. 147-152, hier: S. 147f.

18 Ebd., S. 148.

19 Dirk Rohmann: *Gewalt und politischer Wandel im 1. Jahrhundert n. Chr.* (Münchner Studien zur Antiken Welt 1), München 2006, S. 69.

20 Ebd.

21 Ebd., 204f. Arenaspiele sind laut Rohmann daher „eine Institutionalisierung eines Konsens“.

22 Ebd., S. 69, 71.

sondern auch um den psychischen, der Demütigung bedeutet. Letztere Komponente der Erniedrigung dominiert bei manchen Arten der Gewaltanwendung sogar.²³ Martin Zimmermann zufolge war gerade auch im römischen Reich die Gewalt „im öffentlichen Raum außerordentlich präsent, ja sie war eine wichtige Grundlage der staatlichen Existenz“²⁴. Dies galt für die demonstrative Darstellung und Vorführung äußerer Feinde in bildender Kunst, im Amphitheater und beim Triumphzug, aber auch schon im Hinblick auf die Stadtgründungsmythen.

Das deutsche Wort „Gewalt“ umfasst bekanntlich ein breiteres lexikalisches Feld als entsprechende Vokabeln in vielen anderen modernen, v.a. aber den antiken Sprachen, nämlich sowohl den Aspekt physischer und psychischer Gewalttätigkeit (lat. *violentia*, *vis*; engl. *violence*) als auch den Aspekt staatlicher Gewalt (lat. *auctoritas*, *potestas*; engl. *authority*, *power*). Nun zeigen zwar die Wortfelduntersuchungen²⁵ zu den griechischen Derivaten von βία und ὕβρις²⁶ sowie zu den lateinischen von *violentia* und *vis*, dass „ein Konzept der Gewalt existierte, das mit modernen Normen kompatibel zu sein scheint“.²⁷ Dirk Rohmann hat aber überzeugend herausgearbeitet, dass sich die antike Gewaltterminologie nicht an allgemein-menschenrechtlichen, an naturrechtlichen oder an universalen moralischen Kategorien ausrichtete. Antike Legitimation oder Verurteilung von

23 Moisés Mayordomo: „Wie wird Gewalt in Sprache gefasst? Einführung mit Lesehilfe“, in: *Bibel und Kirche* 3 (2011), S. 126-128. Vgl. außerdem Walter Dittrich/Moisés Mayordomo: *Gewalt und Gewaltüberwindung in der Bibel*, Zürich 2005. In dieselbe Richtung einer Differenzierung von „physical and non-physical violence“ gerade im Hinblick auf antike Texte geht Jan Willem van Henten: „Religion, Bible, and Violence“, in: Pieter G.R. de Villiers/Jan Willem van Henten (Hrsg.): *Coping with Violence in the New Testament (Studies in Theology and Religion 16)*, Leiden/Boston 2012, S. 3-21, v.a. S. 5-8.

24 Martin Zimmermann: „Zur Deutung von Gewaltdarstellungen“, in: ders. (Hrsg.): *Extreme Formen von Gewalt in Bild und Text des Altertums (Münchner Studien zur Antiken Welt 5)*, München 2009, S. 7-45, hier: S. 15. Diese „martialische Feier physischer Gewalt“ unterscheidet laut Zimmermann die römische von der griechischen Bilderwelt.

25 Instruktiv dazu Rohmann: *Gewalt und politischer Wandel*, S. 22-31.

26 Vgl. dazu David Cohen: *Law Violence, and Community in Classical Athens (Key Themes in Ancient History)*, Cambridge 1995. Dieser hat anhand von athenischen Rechtsquellen sowie anhand von Aristoteles nachgewiesen, dass ὕβρις auch Formen sexueller Gewalt einschließen konnte (ebd., S. 143-162).

27 Rohmann: *Gewalt und politischer Wandel*, S. 23.

Gewalt war von deren Verhältnismäßigkeit und Schwere relativ unabhängig; vielmehr war sie eine Frage des Standorts. Rohmann betont daher mit Recht, „dass Bewertungen von Gewalt an soziale Grenzen gebunden waren“²⁸. Daraus folgt: „Nicht welche Art von Gewalt eine bestimmte Person ausübte, war demnach entscheidend, sondern wer sie ausübte“. Und das bedeutet wiederum: „Der Vorwurf der Grausamkeit war nicht moralisch, sondern vornehmlich politisch oder sozial motiviert“²⁹. Das dokumentiert beispielsweise die Darstellung von „Barbaren“ in griechisch-römischen Quellen als besonders grausam.³⁰

Grundlegend ist also der Zusammenhang zwischen Gewalt und sozialem Status.³¹ Da die Bewertung von Gewalt an soziale Grenzen gebunden war,³² hing die Legitimität von Gewalt „in ausgesprochener Weise von einer Statusgleichheit in der Täter-Opfer-Beziehung ab. Der Angriff durch einen Rangniederen hatte stets etwas Entehrendes an sich, während eine eindeutige physische Überlegenheit Zurückhaltung gebot.“³³

GEWALT ZWISCHEN MÄNNERN IN DER BERGPREDIGT

Die voranstehende Skizze hat eine Reihe von Hinweisen ergeben, was zu erwarten ist, wenn antike Texte nach dem befragt werden, was in gegenwärtigen Diskursen mit dem Begriff „Gewalt“ bezeichnet wird. Wenn es nun im Folgenden darum geht, dies auf die Gender-Aspekte von Gewalt zu fokussieren, dann bietet sich hierfür die exemplarische – und natürlich notwendig fragmentarische – Auseinandersetzung mit einem konkreten antiken Text an. Dass die Wahl hier

28 Ebd., S. 88.

29 Ebd., S. 26f. Es geht darum, wie der Beurteilende seinen Standort gegenüber dem Täter schon im Vorhinein festgelegt hatte: „Die Moral war auf Seiten des Siegers“ (ebd.), die Opferperspektive spielte nur implizit eine Rolle.

30 Dazu Walter Pohl: „Perceptions of Barbarian Violence“, sowie Ralph W. Mathiesen: „Violent Behavior and the Construction of Barbarian Identity in Late Antiquity“, beide in: Harold A. Drake (Hrsg.): *Violence in Late Antiquity. Perceptions and Practices*, Aldershot/Burlington 2006, S. 15-26 und S. 27-36.

31 Dazu auch Dirk Rohmann: „Tyrrannen und Märtyrer. Seneca und das Gewaltkonzept in der Literatur des ersten Jahrhunderts n. Chr.“, in: Martin Zimmermann (Hrsg.): *Extreme Formen von Gewalt in Bild und Text des Altertums (Münchner Studien zur Antiken Welt 5)*, München 2009, S. 275-294, hier: S. 279.

32 Vgl. Rohmann: *Gewalt und politischer Wandel*, S. 88.

33 Ebd., S. 84.

auf zwei Passagen der sog. Bergpredigt fällt, liegt aus mehreren Gründen nahe. Zum einen ist die Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte dieses nicht zuletzt für die Gewaltproblematik zentralen Textes gar nicht zu überschätzen. Zum anderen hat gerade die jüngere Debatte den androzentrischen Charakter dieses Textes aufgewiesen,³⁴ der sich dezidiert an Männer richtet, in dem ein ganz bestimmtes Maskulinitätsideal formuliert wird, und in dem es Martin Leutzsch zufolge „in erster Linie um Regulation von Männlichkeit“ geht.³⁵

Als „Bergpredigt“ wird – etwas unglücklich – ein Text bezeichnet, der sich im Matthäusevangelium findet und der dort die Kapitel 5 bis 7 umfasst.³⁶ In ihrer vorliegenden Fassung stellt die Bergpredigt zweifellos die Kompilation bzw. Komposition eines frühchristlichen Autors dar, den die kirchliche Tradition als Matthäus bezeichnet und mit dem in Mt 10,3 genannten Mitglied des Zwölferkreises identifiziert hat. Ihre endgültige literarische Form dürfte die Bergpredigt um die erste Jahrhundertwende erreicht haben. Es besteht aber Übereinstimmung darin, dass große Teile des Textes auf Jesus von Nazareth und damit auf die späten 20er bzw. frühen 30er Jahre des 1. Jhds. zurückgehen.

Ihren Namen hat die Komposition dadurch erhalten, dass Jesus in den Einleitungsversen 5,1-2 als öffentlicher Redner inszeniert wird: Angesichts der zu ihm strömenden Volksmassen besteigt er den Berg und setzt sich, nimmt also die in antiken Texten breit belegte Position des Lehrers ein. Seine Jünger (i.S.v. Schüler) treten zu ihm, bilden also einen engeren Hörerkreis um ihn. Feierlich fährt der Text fort, dass Jesus „seinen Mund öffnet und sie, d.h. seine Jünger, lehrt“ (Mt 5,2). Die nun folgende Rede ist somit als eine an seine männlichen Nachfolger gerichtete Unterweisung inszeniert, die unter freiem Himmel und vor Publikum stattfindet – also in der Öffentlichkeit und damit in einem für die grie-

34 Dazu ausführlich Verf.: „Vergeltet nicht dem bösen Mann!‘ Versuch einer konsequent androzentrischen Lektüre der Bergpredigt“, in: ders. (Hrsg.), „Er stieg auf den Berg ... und lehrte sie“ (Mt 5,1f.). Exegetische und rezeptionsgeschichtliche Studien zur Bergpredigt (Stuttgarter Bibelstudien 226), Stuttgart 2012, S. 25-70.

35 Martin Leutzsch: „Konstruktionen von Männlichkeit im Urchristentum“, in: Frank Crüsemann u.a. (Hrsg.): Dem Tod nicht glauben. Sozialgeschichte der Bibel (FS L. Schottroff), Gütersloh 2004, S. 600-618, hier: S. 614.

36 Zur Bergpredigt insgesamt vgl. Hans-Dieter Betz: The Sermon on the Mount. A Commentary (Hermeneia), Minneapolis 1995; Franz Zeilinger: Zwischen Himmel und Erde. Ein Kommentar zur „Bergpredigt“ Matthäus 5-7, Stuttgart 2002; Klaus Wengst: Das Regierungsprogramm des Himmelreichs. Eine Auslegung der Bergpredigt in ihrem jüdischen Kontext. Shnittart 2010.

chisch-römische Antike klar als männlich konnotierten Bereich, als Bereich mann-männlicher Interaktion.

Zur Illustration dieser Aufteilung der Lebenswelten anhand der Geschlechter sei eine zum Matthäusevangelium ungefähr zeitgenössische Stimme angeführt: Der ebenfalls im 1. Jhd. n. Chr. lebende jüdische Religionsphilosoph Philo von Alexandrien betont,³⁷ dass Marktplätze (*agorai*), Ratsversammlungen, Gerichtshöfe, Kultvereine, Versammlungen großer Menschenmengen und überhaupt das unter freiem Himmel sich abspielende Leben, das sich durch Wort und Tat in Krieg und Frieden vollzieht, nur für Männer geeignet ist – für die Frauen dagegen das Hüten des Hauses und das Bleiben im Inneren. Philo begründet dies unter anderem mit Bezug auf die Natur (*physis*), die für beide Teile „unserer Gattung“ unterschiedliche Satzungen aufgestellt habe. Philo unterscheidet wie andere antike Autoren auch zwischen *polis* und *oikos*: Männer haben die Leitung der Stadtverwaltung (*politeia*), die Frauen versehen die Haushaltung (*oikonomia*), sie sollen sich auf das Leben im Inneren beschränken und sich nicht draußen auf den Straßen den Blicken anderer Männer aussetzen. Denn draußen ist der Bereich des männlichen Blicks, vor allem aber ein Bereich von *Wortwechseln*, *Handgreiflichkeiten* und *Schlägereien* unter Männern, von *Schimpfworten* und *Schmähreden*. Philo zeigt damit, dass der öffentliche Raum als männlicher Raum ein Raum *agonalen* Verhaltens ist. Ein grundlegender Begriff hierfür ist Ehre, die durch Zuschreibung oder durch Herausforderung erlangt wird bzw. die ein Mann öffentlich zu verteidigen hat.

Der in Mt 5,1-2 erfolgten szenischen Inszenierung der „Bergpredigt“ entsprechen zentrale Partien ihres Inhalts. Denn die Zuhörer erfahren – insbesondere in den sog. Antithesen (5,21-48) – woran sie die Jesusnachfolger in der Öffentlichkeit erkennen können. In der Formulierung des Bergpredigers sollen die Jünger Jesu ihr „Licht leuchten lassen vor den Menschen, damit diese eure guten Werke sehen und den Vater im Himmel lobpreisen“ (5,16). Es geht also um die öffentliche Performanz der Anhänger Jesu, womit natürlich insbesondere die Performanz ihrer Maskulinität gemeint ist.

37 Philo: De specialibus legibus III 170-176. Alle folgenden Zitate stammen aus der genannten Passage.

a.) Der Zorn auf den Bruder (Erste Antithese: Mt 5,21-24)

21	a	Ihr habt gehört,
	b	dass zu den Alten gesagt ist:
	c	Du sollst nicht töten!
	d	Wer aber tötet, wird dem Gericht verfallen sein.
22	a	Ich aber sage euch:
	b	Jeder, der seinem Bruder zürnt,
	c	wird dem Gericht verfallen sein.
	d	Wer aber zu seinem Bruder sagt:
	e	Dummkopfl,
	f	der wird dem Hohen Rat verfallen sein.
	g	Wer aber sagt:
	h	Narr!,
	i	wird der Feuerhölle verfallen sein.
23	a	Wenn du nun deine Gabe darbringst zu dem Altar
	b	und dich dort erinnerst,
	c	dass dein Bruder etwas gegen dich hat,
24	a	so lass deine Gabe dort vor dem Altar
	b	und geh zuerst hin
	c	und versöhne dich mit deinem Bruder;
	d	dann komm und bring deine Gabe dar.

Die erste vom matthäischen Jesus evozierte Situation ist die Beschimpfung des „Bruders“ als „Dummkopf“ und „Narr“. Diese verbale Beleidigung erfolgt laut durch einen Mann, der seinem Bruder zürnt.³⁸ Die Situation selbst wird in keiner Weise eingeschränkt; ob die Beleidigung öffentlich erfolgt, bleibt offen, dürfte aber aufgrund von 5,16 in erster Linie gemeint sein.

Mit dem Stichwort „Zorn“ (*orgē*) schließt Jesus hier an eines der zentralen, aber auch kontrovers diskutierten Themen antiker Tugend- und Maskulinitätsdiskurse an.³⁹ Laut Aristoteles entsteht Zorn, wenn Verstand oder Vorstellung

eine Beleidigung (*hybris*) oder eine Geringschätzung registrieren.⁴⁰ Keineswegs lehnt Aristoteles den Zorn rundheraus ab, im Gegenteil ist er „als Hilfsmittel zur Kardinaltugend der *andreia* [Mannhaftigkeit bzw. Tapferkeit] sogar unentbehrlich“⁴¹ und damit Teil des Maskulinitätsideals. Lobenswert sei der Mann, der zürnt, worüber er soll und wem er soll und ferner wie, wann und wie lang er soll.⁴² Lobenswert gerade beim Zorn ist also eine Haltung der Mitte.⁴³ Zornlosigkeit (*aorgēsia*) ist nach Aristoteles dagegen zu tadeln, denn Männer, die nicht zürnen, gelten als Dummköpfe. Ein Mann, der nicht zürnt, ist nämlich nicht zur Verteidigung geeignet, daher sei es Zeichen von Sklavenmentalität, wenn man sich Beschimpfungen gefallen lässt und es auch bei den Seinigen duldet.⁴⁴

Aus diesen Ausführungen erkennt man, dass Zorn in den allermeisten Fällen eine *Reaktion* darstellt, keine grundlose Antipathie.⁴⁵ „The implication is clear that while *orgē* is an emotion, it is only *orgē*, if it leads to action or comes close to leading to action“.⁴⁶ Der zürnende Mann von Mt 5,22 ist demnach ein Mann, der *provoziert* wurde.⁴⁷ Der Zorn eines Mannes hat, das zeigt schon das klassische Beispiel des Achilles, in der Regel eine Vorgeschichte, und er hängt aufs Engste mit dem Ehre-Schande-Kodex des antiken Mittelmeerraumes zusammen:

dem Hintergrund des antiken Kontextes und seine Einordnung“, in: dies. u.a. (Hrsg.): *Der Jakobusbrief. Beiträge zur Rehabilitierung der „strohernen Epistel“* (Beiträge zum Verstehen der Bibel 3), Münster 2003, S. 97-119; zu 1Tim 2,8 ferner Verf.: „Selbstbeherrschte Hausherrn. Beobachtungen zur rhetorischen Funktion des Maskulinitätsideals in den Pastoralbriefen“, in: Rudolf Hoppe/Michael Reichardt (Hrsg.): *Lukas – Paulus – Pastoralbriefe* (FS A. Weiser) (Stuttgarter Bibelstudien 230), Stuttgart 2014, S. 271-301, S. 278-281.

40 Aristoteles: *Nikomachische Ethik* VII,7 (1149a30ff.).

41 Gemünden: „Wertung“, S. 98, unter Verweis auf Aristoteles: *Nikomachische Ethik* III,11 (1116b.1111a) sowie kritisch dazu Plutarch: *Moralia* 501B, und Seneca: *De ira* I 7,1ff.

42 Aristoteles: *Nikomachische Ethik* IV,11 (1125b30ff.).

43 Ebd., (1126b5ff.).

44 Ebd., (1126a1ff.).

45 Dazu von Gemünden: „Umgang“, S. 164, laut der der Zorn bei Aristoteles zwei Aspekte umfasst, das Verletztwerden einerseits und das eigene Zornigsein andererseits.

46 Harris: *Restraining Rage*, S. 57.

47 Dazu auch Jerome Neyrey: *Honor and Shame in the Gospel of Matthew*, Louisville 1998, S. 192: „But in 5:22, the man who is angered (*ὀργιζόμενος*) has been challenged or provoked by another“. Nicht überzeugend von Gemünden: „Umgang“, S. 174, laut der in Mt 5,21f. der *Aggressor* angeredet werde.

38 Überzeugend Ulrich Luz: *Das Evangelium nach Matthäus I* (Evangelisch-katholischer Kommentar I/1), Zürich u.a. 2002, S. 337: Vers 22a („Jeder, der seinem Bruder zürnt, soll dem Gericht verfallen“) ist allgemeiner Obersatz, Vers 22b und c sind zuspitzende Konkretionen. Ähnlich Betz: *Sermon*, S. 220: „two illustrative examples [...] climactically arranged and parodistic in nature“.

39 Vgl. dazu William V. Harris: *Restraining Rage. The Ideology of Anger Control in Classical Antiquity*, Cambridge/Mass. 2001, sowie Petra von Gemünden: „Umgang mit Zorn und Aggression in der Antike und der Bergpredigt“, in: dies.: *Affekt und Glaube. Studien zur Historischen Psychologie des Frühjudentums und Urchristentums* (Novum Testamentum et Orbis Antiquus 73), Göttingen 2009, S. 163-189. Zu Jak 1.20 außerdem Petra von Gemünden: „Die Wertung des Zorns im Jakobusbrief auf

Zorn entsteht aufgrund von vorenthaltener, herausgeforderter oder verletzter Ehre, also durch Geringschätzung und Missachtung.⁴⁸ Man kann also mit Recht von *orgē* als „active anger“⁴⁹ sprechen. Zu beachten ist jedoch, dass der antike Zorn-Diskurs in erster Linie ein Diskurs der männlichen städtischen Oberschicht ist.⁵⁰

Angesprochen ist in Mt 5,22 also faktisch das *Opfer* einer vorangegangenen männlichen Ehrverletzung, das im Begriffe steht, verbal *zurückzuschlagen*. Umso schockierender ist Jesu Gleichsetzung des Zürnens (*ὀργίζεσθαι*) mit Mord⁵¹ und sein Urteil, dass jeder Mann, der seinem Bruder zürnt, der Verurteilung verfallen sei. Die Frage nach dem Grund des Zorns wird überhaupt nicht thematisiert. Vielmehr wird hier der Zorn als *Reaktion* auf eine erfolgte Beleidigung unter Strafe gestellt, und zwar insofern Zorn sofort zu einer *Erwiderung* – in diesem Fall zu einer Verbalinjurie – führt.

Nun stellt sich aber von den genannten Passagen bei Aristoteles her sofort die Frage, ob Jesus hier seinen Nachfolgern eine nach antikem Empfinden unmännliche Performanz vorschreibt, sollen sie doch auf Provokationen eben nicht zornig reagieren. Die zeitgenössische Auseinandersetzung mit Aristoteles zeigt aber, dass Jesus mit seinem strikten Verbot des Zornes keineswegs alleine steht. Denn eine ganze Reihe von Autoren, pagane wie jüdische, werten wie Jesus den Zorn negativ. Paradebeispiele hierfür sind v.a. Plutarch für den hellenistischen und Seneca für den römischen Bereich.⁵² Beide werten den Zorn als Kontrollver-

48 Ausführlich Aristoteles: Rhetorik II,2 (1379a30–1380a5). Zur Verbindung von Zorn und Ehre in griechischen Quellen Harris: *Restraining Rage*, S. 60.

49 Ebd., S. 401.

50 Dazu auch von Gemünden: „Umgang“, S. 169 und 171: Bei Seneca und bei Plutarch sei jeweils *das männliche Oberschichtsmittglied* im Blick, bei Seneca vor allem im Hinblick auf seine ökonomischen, Karriere- und Herrschaftsinteressen im Staat, bei Plutarch im Hinblick auf sein Verhalten im *oikos*.

51 Jüdische Parallelen sind Legion, vgl. Wengst: *Regierungsprogramm*, S. 84-91, und Luz: *Das Evangelium nach Matthäus I*, S. 338ff., mit dem Fazit: „Inhaltlich ist also die erste Antithese keineswegs originell.“

52 Für den paganen Bereich mit Mt 5,21f. zu vergleichen sind v.a. Plutarch: *De cohibenda ira* (= *Moralia* 452F-464D) und Seneca: *De ira*. Letzterer hält den Zorn für „das größte Übel“ (II 12,6: *maximum malum*), das vollständig beseitigt werden müsse (II 13,3). Dabei weist er die Vorstellung zurück, ein „vir bonus“ müsse zürnen (*De ira I* 12 u.ö.); der Zorn sei gerade keine Unterstützung von Mannhaftigkeit (in *adiutorium virtutis*), sondern deren *Ersatz* (*sed in vicem*) (13,4f.). Ausführlich von Gemünden: „Umgang“. S. 164-171.

lust und damit sogar als Zeichen von *Effemination*.⁵³ Aber auch in der jüdisch-hellenistischen Weisheitsliteratur wurde für junge Juden das Ideal des verständigen und langmütigen Mannes formuliert, dem oft der jähzornige Mann als negatives Kontrastbild gegenübergestellt wird.⁵⁴

Diese Bewertung des Zornes als unmännlich hängt mit der zentralen Funktion der *Selbstbeherrschung* für das Männlichkeitsideal zusammen. In der jüngeren Diskussion um antike Konstruktionen von Männlichkeit wird der zentrale Wert der Selbstkontrolle herausgestellt.⁵⁵ Überhaupt wird Kontrolle als grundlegendes Konstruktionsprinzip der antiken Männlichkeitsdiskurse identifiziert und anderen Bausteinen wie z.B. der aktiv/passiv-Binarität vorgeordnet.⁵⁶ Im Unterschied zu den genannten Autoren aus den städtischen Eliten ist das Verbot des Zornes im Falle Jesu allerdings nicht Teil einer tugendgeleiteten Selbsttechnik

53 Für Seneca ist der Zorn ein Zeichen von Weichlichkeit und Wehleidigkeit, daher schlussfolgert er in *De Ira I* 20,3: „So ist der Zorn in erster Linie ein weibisches und kindisches Laster (*ita ira muliebri maxime ac puerile uitium est*)“. Ebd. 13,5 bemerkt er, „Kinder, Greise und Kranke“ seien am meisten zum Zorn veranlagt. Zorn sei Resultat „weichlicher und verzärtelter Erziehung“ (II 21,6: *educatio mollis et blanda*). Auch für Plutarch ist der Zorn weder adelig noch männlich, sondern Zeichen von Kleinheit und Schwäche – weswegen Frauen mehr zum Zorn neigten als Männer (*De cohibenda ira* 8). Laut Plutarch stammt der Zorn sogar ursprünglich aus Frauengemächern (ebd. 9). Bemerkenswert sind auch Plutarchs abschreckende Beschreibungen unbeherrschter zorniger Männer, nicht zuletzt von deren schriller Stimme (ebd. 6f.). Vgl. dazu Colleen M. Conway: *Behold the Man. Jesus and Greco-Roman Masculinity*, Oxford 2008, S. 26-29.

54 Dazu auch von Gemünden: „Wertung“, S. 100-102. Vgl. z.B. *Spr* (LXX) 14,17; 15,1; 15,18; 16,32; 22,24f.; 29,11 u.ö. Josephus preist in *Bellum Judaicum II* 135 die Essener als „gerechte Beherrscher des Zorns und Bezwingler der Wut“, bevor er ihre Verweigerung von Eiden erwähnt (analog Jesus in Mt 5,21-22 und 5,33-37).

55 Dazu Craig A. Williams: *Roman Homosexuality*, Oxford 2010, S. 151-156 („Masculinity and Self-Control“); Conway: *Behold the Man*, S. 21-29; Harris: *Restraining Rage*, S. 80-87.

56 Vgl. dazu Conway: *Behold the Man*, S. 24f. Sie verweist darauf, „that by the first century and beyond, self-control appears to trump the active/passive binary when it came to defining ideal masculinity“. Zur „tremendous importance placed on the notion of control in Roman ideologies of masculinity or of its absence“ vgl. auch Williams: *Roman Homosexuality*, S. 156. Dass ein zorniger Mann „imptens sui est“ bemerkt Seneca bereits zu Beginn seiner Schrift über den Zorn (*De ira I* 1,2)! Dessen Überwindung bezeichnet er als „Kampf mit sich selbst“ (III 13,1: *pugna tecum ipse*).

zur Qualifikation für Leitungsfunktionen in *polis* und *oikos*, sondern wird mit prophetischem Habitus als eigentlicher Wille Gottes und unter Androhung ewiger Verdammnis vorgetragen.

Im zweiten Fall (Mt 5,23f.) wird ein Mann angesprochen, dem bei der Vorbereitung des Opfers im Jerusalemer Tempel einfällt, „dass dein Bruder etwas gegen dich hat“. Der Text ist ganz allgemein formuliert, Anlass und Motiv spielen keine Rolle, zu erschließen ist allerdings, dass nun – im Unterschied zum vorigen Fall – der Täter angesprochen wird,⁵⁷ der seinen Bruder in irgendeiner Form beleidigt hat. Von ihm fordert Jesus in bewusst überzeichnet-pointierter Form die absolute Initiative zur Versöhnung. Diese ist sogar dem Vollzug des kultischen Opfers vorzuziehen. Dem Verbot des Zorns auf Seiten des Beleidigten entspricht also die Forderung zur Versöhnung auf Seiten des Beleidigers. Die Aktivität, die im Falle der Reaktion auf Beleidigung unterbunden wird, wird im Falle der Versöhnung radikal gefordert.

b.) Die andere Wange (Fünfte Antithese: Mt 5,38-41)

38	a	Ihr habt gehört,
	b	dass gesagt ist:
	c	Aug um Auge, Zahn um Zahn.
39	a	Ich aber sage euch:
	b	Leistet dem bösen Mann keinen Widerstand!
	c	sondern wenn dich jemand auf die rechte Backe schlägt,
	d	dem halte auch die andere hin.
40	a	Und dem, der mit dir vor Gericht gehen
	b	und dein Untergewand nehmen will,
	c	dem lass auch den Mantel.
41	a	Und wenn dich jemand zwingen will,
	b	eine Meile zu gehen mit dem geh zwei.

Vom Kontext her ist deutlich, dass mit dem in 39b „böse“ (*ponēros*) genannten ein aggressiv-gewalttätiger Mann gemeint ist, der einen anderen durch eine körperliche Geste, durch Rechtsmittel oder durch das Recht der Besatzungsmacht herausfordert. Die Wortwahl ist bemerkenswert: Obwohl es im Folgenden um das geht, was durchaus mit dem deutschen Begriff „Gewalt“ zu bezeichnen wäre, fehlen die entsprechenden griechischen Begriffsfelder (wie *bia* oder *hybris*).⁵⁸

⁵⁷ Anders von Gemüden: „Umgang“, S. 177.

⁵⁸ Zu diesen Rohmann: Gewalt und politischer Wandel, S. 24 (*bia*) sowie 25f. (*hybris*). *bia* wird – analog zu lat. *vis* – durchaus auch neutral und positiv gebraucht („Spiegel-

Das könnte damit zusammenhängen, dass keine Situationen entfesselter, brutaler Gewalt geschildert werden. Im Unterschied zu 5,21–24 ist vielmehr die asymmetrische Grundkonstellation charakteristisch: „Das Gegenüber ist jeweils in der Position des Stärkeren und braucht das Recht nicht zu fürchten, ja darf es auf seiner Seite wissen“.⁵⁹ Die Wortwahl zeigt, dass der Verfasser ein Verhalten, wie es in den folgenden drei exemplarischen Situationen geschildert wird, in religiösen Kategorien eindeutig negativ – eben böse – bewertet.⁶⁰

Die negative Formulierung „nicht Widerstand leisten“ wird in den folgenden exemplarischen Situationen nun aber durch positive Aufforderungen inhaltlich gefüllt.⁶¹ Die in 39cd vorausgesetzte erste Situation ist offensichtlich: Der angesprochene Jesusnachfolger hat einen Schlag ins Gesicht erhalten, angesprochen wird also erneut das Opfer. Weder der Anlass noch die Situation werden thematisiert. Vorauszusetzen ist, dass dies in aller Öffentlichkeit geschah und dass Opfer und Täter Männer sind. Mit Recht bemerkt Winfried Speitkamp, dass häufig nicht unter Gleichrangigen, also unter in Status und Ehre Ebenbürtigen, geohrfeigt wird, „sondern von oben nach unten“.⁶² Damit dominiert der Aspekt der Beleidigung bzw. der Entehrung und nicht der des Schmerzes, vor allem, wenn die Ohrfeige öffentlich geschieht. Matthäus steigert diesen Aspekt noch, da Jesus hier – im Unterschied zu Lk 6,29! – explizit von der rechten Wange spricht, die den Schlag empfängt. Wenn der Täter nicht gerade Linkshänder ist, hat er den Schlag also mit dem *Handrücken* ausgeführt, was den Aspekt der Entehrung noch weiter steigert, wie eine ganze Reihe antiker Texte belegt.⁶³

bild einer Gesellschaft, in der Machtdenken, männliche Ideale und Statusdenken einen hohen, von moralischen Bedenken weitgehend ungetrübten Stellenwert besaßen“), *hybris* bezeichnet die auch strafrechtlich relevante illegitime Gewalt ohne ein festes Motiv zur Entehrung des Opfers, vgl. dazu Aristoteles: Rhetorik II 2,5-6 (1378b232-25).

⁵⁹ Wengst: „Regierungsprogramm“, S. 121.

⁶⁰ Vgl. dazu vor allem die letzte Bitte des Vaterunsers (Mt 6,13).

⁶¹ Vgl. Luz: Das Evangelium nach Matthäus I, S. 391.

⁶² Speitkamp: „Ohrfeige“, S. 147.

⁶³ So auch Bruce J. Malina/Richard L. Rohrbaugh: Social Science Commentary on the Synoptic Gospels, Minneapolis 1992, S. 46: „being struck on the right cheek by a backhand slap is an insult, as humiliating as being successfully sued in court or being forced to carry military gear for a mile“; ebenso Luz: Das Evangelium nach Matthäus I, S. 385: „im Vordergrund steht der Schimpf und nicht der Schmerz“ (unter Hinweis

Welche Optionen bleiben dem Mann, der mit dem Handtricken einen Schlag ins Gesicht erhält? Eines ist klar, Zurückschlagen kommt für einen Nachfolger Jesu nicht in Frage (vgl. Mt 5,5 und 5,9), der Zorn, also die gewalttätige Reaktion auf die Herausforderung bleibt verboten (s.o.). Flucht ist natürlich auch keine Option. Bemerkenswert ist aber, dass Jesus gerade nicht verlangt, die Demütigung „still zu erdulden“⁶⁴ oder sie – im Sinne stoischen Gleichmuts – zu ignorieren: „Während Cato den Schlag, den er erhalten hat, (nach Seneca) in vorbildlicher Weise nicht wahrnimmt, fordert Jesus (nach der Bergpredigt) seine Nachfolger dazu auf, auch die andere Wange hinzuhalten“.⁶⁵ Da Passivität weiblich konnotiert ist, würde ein rein passives Erdulden – noch dazu in der ländlichen Lebenswelt Jesu und seiner Nachfolger – das Opfer öffentlich zum *effeminatus* machen. Damit hätte der Aggressor das Ziel seiner Herausforderung vollumfänglich erreicht. Stattdessen soll das Opfer aktiv re-agieren, indem er dem Täter die linke Wange präsentiert. Damit fordert der Empfänger der Ohrfeige den Aggressor wiederum heraus.

Welche Optionen hat nun der Aggressor? Natürlich kann er nochmals zuschlagen. Dieses Risiko hatet grundsätzlich allen provokant-gewaltfreien Aktionen Jesu an. Allerdings wird man sagen müssen, dass eine solche Performanz des Aggressors gerade nicht zur Steigerung seiner maskulinen Reputation beitragen würde, würde er doch damit den Mangel an einer für antike Maskulinitätsdiskurse essentiellen Tugend demonstrieren: der Selbstbeherrschung.

Also trifft Betz den Punkt, wenn er zu 5,39 bemerkt, die von Jesus vorgeschriebene Reaktion auf den Schlag ins Gesicht sei eine „provocative invitation to receive a second strike“, die aber gerade kein Zeichen von Schwäche, sondern von moralischer Stärke sei: „The gesture exposes the act of the offender as what it is: morally repulsive and improper. In addition it doubles the renunciation of violence by the person insulted; and finally, it challenges the striker to react with comparable generosity“⁶⁶. Noch deutlicher wird der Sinn der von Jesus vorgeschriebenen Geste im Lichte einer in anderem Kontext gemachten Bemerkung Dirk Rohmanns: „Für eine deutlich überlegene Partei galt es als unethisch

auf Jes 50,6 und Kglg 3,30) sowie Wengst: Regierungsprogramm, S. 118f. (mit rabbinischen Parallelen).

64 Gegen Speitkamp: „Ohrfeige“, S. 147.

65 Von Gemünden: „Umgang“, S. 187 unter Verweis auf Seneca: De ira II 32,2. Von Gemünden weiter: „Ziel ist also nicht, die erlittene Aggression nicht innerlich an sich heranzulassen oder sich von keinem Geschoss durchdringen zu lassen wie in der Stoa, sondern ein aktives, unerwartetes Verhalten“.

66 Betz: Sermon, S. 209. So auch Wengst: Regierungsprogramm, S. 122.

lich, den unterlegenen Gegner physisch zu vernichten.“⁶⁷ Da die Legitimität von Gewalt in ausgesprochener Weise von einer Statusgleichheit in der Täter-Opfer-Beziehung abhing, gebot die eindeutige physische Überlegenheit Zurückhaltung. In jedem Fall befindet sich der Aggressor in einer Zwickmühle, das dürfte die Hauptabsicht von Jesu Anweisung sein.

Die zweite Szene 40a-c setzt die Situation eines Pfändungsprozesses voraus. Der mit „du“ angesprochene Mann hat offenbar Schulden, sein Gläubiger bringt ihn deswegen vor Gericht, obwohl er bis auf sein Hemd kein pfändbares Eigentum mehr besitzt. Auch hier fordert Jesus von seinen männlichen Nachfolgern keineswegs die passive Hinnahme des Urteils. Stattdessen soll der Schuldner seinem Gläubiger neben dem Hemd „auch den Mantel“ überlassen. Vermutlich ist impliziert, dass sich der Angeklagte vor Gericht nackt auszieht, um seine vollständige Ausplünderung offensichtlich zu machen und den Gläubiger als habund geldgierig zu denunzieren. Vor allem aber stellt der Gepländete durch die Übergabe des Mantels seinen Gläubiger symbolisch als Übertreter der Tora, des Gesetzes Gottes dar, denn der Mantel gilt laut Ex 22,26f. und Dn 24,12f. als göttlich sanktioniertes Existenzminimum des Armen und muss spätestens abends wieder zurückgegeben werden.⁶⁸

Im dritten Fall 41ab ist auf die Begegnung eines Provinzials (*peregrinus*) mit einem römischen Soldaten oder Beamten angespielt. Dieser zwingt den Angeredeten zum Frondienst,⁶⁹ vermutlich um ihm eine Meile das Gepäck oder die Rüstung zu tragen – was ein Recht der Besatzungsmacht war. Insbesondere in diesem letzten Fall handelt es sich um ein einseitiges homsoziales Gewaltverhältnis.

67 Rohmann: Gewalt und politischer Wandel, S. 83, unter Bezugnahme auf die Hasen-Epigramme des Martial, in denen von einem Löwen erzählt wird, der dazu abgerichtet wurde, nicht zuzubeißen, wenn er einen Hasen im Maul trug.

68 Ex 22,26f. lautet nach der Elberfelder Übersetzung: „Falls du wirklich den Mantel deines Nächsten zum Pfand nimmst, sollst du ihm diesen zurückgeben, ehe die Sonne untergeht; denn er ist seine einzige Decke, seine Umhüllung für seine Haut. Worin soll er sonst liegen? Wenn er dann zu mir schreit, wird es geschehen, dass ich ihn erhören werde, denn ich bin gnädig.“

69 Zum Terminus *aggressor* vgl. Luz: Das Evangelium nach Matthäus I, S. 386 (von der Armee oder von Beamten zwangsweise geförderte Leistungen, Transportmittel, Wegeleit z.B. zum Lastentransport oder auch Verproviantung). Der Begriff erscheint auch in Mt 27,32: Im Kontext des Kreuzweges Jesu zwingen die Soldaten Simon von Kyrene dazu, Jesus das Kreuz zu tragen.

nis, da sowohl das Recht als auch seine gewaltsame Durchsetzung klar auf Seiten der römischen Besatzungsmacht waren.⁷⁰ In aller Öffentlichkeit einem der Besatzer das Gepäck hinterherzutragen, ist natürlich ebenfalls eine massive Form der Demütigung, die weit schwerer wiegt als der Aspekt der physischen Gewalt. Indem er jedoch freiwillig eine zweite Meile mitgeht, bestimmt der vermeintlich Gezwungene selbst, wie lange und wie weit er mitgeht, er behält also das Heft des Handelns in der Hand. Hinzu kommt, dass er zugleich öffentlich in Szene setzt, er halte den Soldaten für zu schwach für den Fußmarsch.

Fazit: Offensichtlich ist es keine Option, auf die genannten Provokationen hin rein passiv zu bleiben, würde dies doch den Verlust von Mannhaftigkeit (*andria* bzw. *virtus*) und von Ehre mit sich bringen, wie z.B. Aristoteles belegt.⁷¹ Anders als z.B. stoische Autoren wie Seneca fordert Jesus daher von seinen Nachfolgern, auf die Herausforderung *nicht passiv* (und also weiblich), aber eben auch nicht gewalttätig-eskalierend (also zornig) zu reagieren. Dies bedeutet kein passives Verstummen angesichts der in diesem Kontext eindeutig als böse qualifizierten Gewalt: „rather it means an aggressive move to overcome evil“⁷².

AUSBLICK

Welchen Beitrag kann die Analyse antiker Texte für die Diskussion um Genderaspekte von Gewalt leisten? Zunächst ist deutlich, dass zur Beschreibung der in den antiken Texten geführten Diskurse um das, was wir gegenwärtig mit dem Begriff „Gewalt“ bezeichnen, eine auf physische Gewalt fokussierte Definition viel zu eng ist. Wie im Falle der öffentlichen Exekutionen⁷³ steht in den von uns rekonstruierbaren Diskursen (die natürlich von Männern geführt werden)

70 Dazu Meuser: „Geschlecht“, S. 212. Laut Speitkamp: „Ohrfeige“, S. 147, steht die Ohrfeige als „kleine Gewalt“ dagegen auch den Schwachen und physisch Unterlegenen zur Verfügung.

71 Vgl. programmatisch Aristoteles: Rhetorik II,6 (1384a19f.): Von Unmännlichkeit oder von Feigheit nämlich kommen das Ausharren und der Verzicht auf Widerstand (*ἀπὸ ἀνανδρίας γὰρ ἢ δειλίας ἢ ὑπομονῆ καὶ τὸ μὴ ἀμύνεσθαι*).

72 Betz: Sermon, S. 284, und weiter: „The Golden Rule [...] requires that one takes positive action to interrupt a viscous cycle of revenge“.

73 Dazu Jürgen Martschukat: Hinrichtung, in: Gudehus/Christ: Gewalt, S. 128-133, außerdem Jens-Uwe Krause: Staatliche Gewalt in der Spätantike: Hinrichtungen, in: Zimmermann (Hrsg.): Extreme Formen von Gewalt, S. 321-350.

weniger der Aspekt des Schmerzes und der körperlichen Verletzung im Fokus als vielmehr die in den Gewaltsituationen erfolgte Herausforderung von Ehre und sozialem Status. „Gewalt“ wird also im Kontext agonaler Prozesse und hierarchischer Strukturen zum Thema.

Im Anschluss an Meuser kann man sagen, dass die geschlechtliche Konnotation für die antiken homosozialen Gewaltverhältnisse entscheidend ist. In den in der Bergpredigt genannten Situationen homosozialer Gewalt steht daher jeweils auch die Maskulinität der Jesunachfolger auf dem Spiel, nicht zuletzt deswegen, weil für sie die Anwendung physischer Gewalt aufgrund der Verpflichtung auf die Botschaft Jesu keine Option ist. Vor allem aber verpflichtet der mathäische Jesus seine Nachfolger darauf, in den exemplarisch genannten Situationen als (maskuline) Repräsentanten seiner Botschaft öffentlich identifizierbar zu sein.

Umgekehrt zeigt die Analyse der Bergpredigt, dass ein in der Umwelt als „unmännlich“ qualifiziertes Verhalten für Jesu Anhänger ebenfalls keine Option ist. In der antiken Literatur ist der *Effeminatus* immer eindeutig negativ konnotiert, er wird als passiv und weichlich, aber auch als unbeherrscht und seinen Gefühlen und Begierden ausgeliefert konstruiert.⁷⁴ Wie die antiken Parallelen zeigen, sind aber weder Jesu Verbote des Zornes (Mt 5,21-26), des begehrlischen Blicks auf eine Frau (5,27-30), der Ehescheidung (5,31-32) und des Eides (5,33-37) noch seine Forderung nach initiativer Versöhnung und nach gewaltfreiem, aber dennoch aktivem Widerstand (5,38-42) Zeichen von Effemination, im Gegenteil. Indem sie öffentlich so auftreten wie von Jesus gefordert, leisten seine Nachfolger zwar Widerstand gegen ein *bestimmtes* Maskulinitätsideal, wie es z.B. von den in Mt 5,38-41 aufgegebenen Männern repräsentiert wird. Dieses ist auf die Dominanz anderer Männer ausgerichtet. Das von Jesus demgegenüber propagierte Maskulinitätsideal beruht radikal auf *Selbst*-Beherrschung und auf der Verpflichtung zu Initiative und aktivem Handeln. Die genaue Analyse des Textes zeigt, dass die Jünger nach antiken Maßstäben gerade nicht effeminiert werden, obwohl sie nicht gewalttätig („zornig“) auf Provokationen reagieren sollen.

So kann man das hier vorausgesetzte Maskulinitätsideal als „anomale Maskulinität“⁷⁵ bezeichnen, wobei bemerkenswert ist, dass die genannten Parameter

74 Ausführlich dazu Williams: Roman Homosexuality, S. 137-176 („Effeminacy and Masculinity“).

75 Janice Capel Anderson/Stephen D. Moore: „Matthew and Masculinity“, in: dies. (Hrsg.): New Testament Masculinities (Society of Biblical Literature Semeia Studies 45), Atlanta/Leiden 2003, S. 67-92, hier: S. 76: „The gender identity narratively con-

agonalen und kompetitiven Verhaltens zwar kreativ transformiert, keineswegs aber grundsätzlich in Frage gestellt werden.

structed for male disciples in Matthew amounts to an anomalous masculinity when measured by traditional Graeco-Roman standards“.

Von Tränen und Blut

Männlichkeit und Gewalt in der *Chanson de Roland*
und im *Perceval*

SILKE SEGLER-MESSNER

MITTELALTER, MÄNNLICHKEIT UND GEWALT

Zwei bis heute zirkulierende Annahmen prägen die Auseinandersetzung mit dem europäischen Mittelalter: Zum einen gehört die Vorstellung einer exzessiven, entfesselten Gewaltbereitschaft zu den populären Gemeinplätzen, die mit dem Mittelalter assoziiert werden.¹ Blutige Fehden, abgeschlagene Köpfe, ausgestochene Augen und qualvolle Foltermethoden, kurzum: eine unkontrollierte Disposition zur gewalttätigen Lösung aller zwischenmenschlichen privaten und öffentlichen Konflikte prägt die allgemeine Sicht auf die Anfänge der europäischen Geschichte. In der teleologischen Weltansicht Norbert Elias' ist die Menschheit erst mit der Entwicklung der höfischen Kultur in der Lage, den dunklen Tötungstrieb zu bändigen und sich zu zivilisieren, d.h. zu einer mündigen Bürgerschaft zu werden, eine Position, die angesichts der sich bis heute wiederholenden Exzesse von Gewalt in Frage zu stellen ist.²

-
- 1 Vgl. dazu Manuel Braun/Cornelia Herberichs: „Gewalt im Mittelalter: Überlegungen zu ihrer Erforschung“, in: dies. (Hrsg.): *Gewalt im Mittelalter. Realitäten – Imaginationen*, München 2005, S. 7-37, hier: S. 7.
 - 2 Vgl. Norbert Elias: *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, 2 Bde., Frankfurt/M. 1997. Zur kritischen Rezeption der Position Elias' vgl. Jonathan Fetcher: *Violence and Civilization. An Introduction to the Works of Norbert Elias*, Cambridge 1997.