

Jesus als Typos der Mannhaftigkeit

Männlichkeitsideale in Kyrill von Alexandriens Kommentar zur Johannespassion

Hans-Ulrich Weidemann
Universität Siegen, Germany
weidemann@kaththeo.uni-siegen.de

Abstract

This article examines the way Cyril of Alexandria interprets the Passion narrative in his commentary on the Gospel of John. It argues that besides the doctrinal, christological focus of his exegesis Cyril is concerned with a second issue: the contested masculinity of Jesus and his followers during the events of the Passion. This concern becomes clear when Cyril designates the cross-bearing Jesus as “the type of manly courage” (*typos andreías*). Following a survey of the current historical masculinity studies, the article examines Cyril’s interpretation of such scenes of the Johannine Passion account where Jesus is depicted as being arrested, beaten and flogged, humiliated and finally crucified – i.e., depicted in a way that might seem to contradict antique ideals of manliness. It finally analyzes Cyril’s explanations as to various “unmanly” or “manly” traits of Jesus’ adversaries, especially of the Jews, and of his followers: Peter, his beloved disciple and his Mother.

Keywords

Cyril of Alexandria – Commentary on the Gospel of John – Masculinity studies – Johannine Passion account

1 Einleitung

Thema des vorliegenden Aufsatzes ist die Kommentierung der Johannespassion (Joh 18-19) durch Kyrill von Alexandrien im Kontext seines ausführlichen

Johanneskommentars.¹ Dabei sei die These bereits an den Anfang gestellt: Neben der ‚dogmatischen‘ Kommentierung des johanneischen Textes, die sich insbesondere um christologische Fragestellungen dreht, befasst sich Kyrill im Falle der Passionserzählung durchgehend mit dem Anstoß, den die Leidensgeschichte Jesu und sein Kreuzestod für zeitgenössische Leser bot. Dieser Anstoß besteht in der massiven Infragestellung der ἀνδρεία Jesu und seiner Tugendhaftigkeit im weiteren Sinne und damit von dem, was im Kontext gegenwärtiger Geschlechtergeschichte als antikes Ideal von ‚Männlichkeit‘ thematisiert wird.

Kyrill selbst formuliert programmatisch, dass er bei der Kommentierung des vierten Evangeliums eine „mehr auf das Dogma ausgerichtete Exegese“ (δογματικωτέρων ἐξήγησιν) anstrebt.² Dies bezieht sich hauptsächlich auf die christologischen Frontstellungen des frühen fünften Jahrhunderts. Gerade im Kommentar zur Passionserzählung führt Kyrill aber eine gegenüber der ‚dogmatischen‘ bisher unbeachtet gebliebene zweite Auseinandersetzung. Diese wird insbesondere in einer klar über den johanneischen Textbefund hinausgehenden Aussage über seine Hauptperson greifbar, bezeichnet Kyrill doch den sein Kreuz nach Golgotha tragenden Jesus anlässlich der Auslegung von Joh 19,16-18 als τύπος ἀνδρείας τῆς κατ’ εὐσέβειαν.³

-
- 1 Ich zitiere Kyrills Johanneskommentar nach der Edition von Ph. E. Pusey: *Sancti Patri Nostri Cyrilli Archiepiscopi Alexandrini In D. Joannis Evangelium* I-III (= Opera III-V, Oxford 1872, Nachdruck Bruxelles 1965). Der Kommentar zu Joh 18,1-19,42 ebd. III 14,21-107,29. In der *Patrologia Graeca* ist der Kommentar in den Bänden 73 und 74 erschienen. Auf der Edition Puseys beruht auch die neuere englische Übersetzung des Werkes: Cyril of Alexandria, *Commentary on John* I-II, translated with an Introduction and Notes by D. R. Maxwell, edited by J. C. Elowsky (Ancient Christian Texts, Downers Grove, IL, 2013, 2015). Ältere Übersetzungen bei M. G. Azar, *Exegeting the Jews. The Early Reception of the Johannine ‚Jews‘*, Leiden 2016, 153 Anm. 1. 2018 erschien der erste Band der Neuedition von Kyrills Johanneskommentar in den *Sources Chrétiennes*: Cyrille d’Alexandrie, *Commentaire sur Jean*, Tome I (Livre 1), ed. B. Meunier (SC 600), Paris 2018. Er umfasst Kyrills Kommentierung von Joh 1,1-28. Der Herausgeber Bernard Meunier listet ebd. 163f. nur 30 (z.T. marginale) Änderungen auf, die er gegenüber Puseys Text (168 Seiten) vornahm. Ebd. 115-158 stellt er ausführlich die Textgeschichte des Kommentars, ebd. 159-162 die Prinzipien seiner Edition vor.
 - 2 Kyrill, *In Joh Praefatio* (Pusey I 7,13). Ausführlich dazu Azar, *Exegeting* 162-165, außerdem L. M. Farag, *St. Cyril of Alexandria, a New Testament Exegete. His Commentary on the Gospel of John* (Washington, DC 2007) 155f. Ebd. Anm. 519: „Though this commentary includes some spiritual advice, Cyril’s main focus is on dogmatic issues.“ Dazu auch B. Meunier, „Introduction,“ in: Cyrille d’Alexandrie, *Commentaire sur Jean*, Tome I (Livre 1), 9-162, 26f. sowie 37-113 (La doctrine du Commentaire sur Jean).
 - 3 Pusey III 81,4 (zu Joh 19,17f.). Vgl. dazu unten 5.4. Im Hinblick auf die Todesleiden Jesu führt Kyrill diese Bezeichnung bereits bei der Auslegung von Joh 12,26 ein (Pusey II 314,7). Im selben Zusammenhang spricht er davon, dass der Nachfolger Jesu dieselbe Mannhaftigkeit und denselben Mut erweisen solle wie Jesus selbst (τὴν ἰσὴν ἐμοὶ ἀνδρείαν καὶ εὐτολμίαν

Die nähere Betrachtung seiner Kommentierung zeigt, dass dieser auf die Passion bezogene christologische Titel wie die Spitze eines Eisbergs auf einen umfassenden Diskurs verweist, den Kyrill führt. Dazu gehören nicht nur die anderen Belege des Wortfeldes ἀνδρεία κτλ. im Johanneskommentar,⁴ sondern auch die Zuschreibung anderer Tugenden und Eigenschaften an Jesus – wie Selbstbeherrschung oder auch Fürsorge –, die schon in der Antike mit der ἀνδρεία verbunden wurden,⁵ und die die heutige Forschung als Kristallisationspunkte antiker Männlichkeitsdiskurse rekonstruiert. Die genannte Christusprädikation zeigt, dass durch eine öffentliche Hinrichtung insbesondere die ἀνδρεία auf dem Spiel stand, was mit deren kriegerischen oder zumindest agonalen Matrix zusammen hängt.⁶ Dies gilt auch für ihre geschlechtsspezifische Kontur im Sinne von ‚Mannhaftigkeit, dem Mannsein entsprechend‘.⁷ Dass Kyrill einen umfassenderen Diskurs führt, zeigt auch die zu τύπος ἀνδρείας τῆς κατ’ εὐσέβειαν komplementäre Bezeichnung des in die Passion gehenden Jesus als τύπος ἀοργησίας,⁸ galt doch die Beherrschung des Zornes in weiten Teilen antiker Diskurse geradezu als Ausweis von Männlichkeit. Für Kyrill ist die Beherrschung des Zornes ein ganz wesentliches Kennzeichen einer der Frömmigkeit gemäßen Mannhaftigkeit. Umgekehrt versucht Kyrill mit dem Thema des Zorns, Jesu Gegnern ihre Männlichkeit abzusprechen, obwohl auf der Ebene der Handlung sie es sind, die das Geschehen beherrschen und mit dem ehrlosen Tod Jesu ihr Ziel erreichen.

ἐνδείκνυσθαί) (314,9). Die Auslegung von Joh 12,26 zeigt, dass Kyrill das Thema bereits vor Beginn seiner Kommentierung der Passion im Blick hat.

- 4 Es finden sich in diesem Werk 16 Belege für ἀνδρεία, in den allermeisten Fällen steht sie im Hinblick auf die Jünger Jesu bzw. die Rezipienten des Kommentars zur Diskussion: zu Joh 5,37f. (Pusey I 380,9), zu 6,32f. (I 461,19), zu 12,26 (II 314,7. 9); zu 12,27f. (II 316,2); zu 13,26f. (II 369,7); zu 13,33 (II 383,22); zu 13,36b (II 393,11); zu 14,27 (II 511,14); zu 15,12f. (II 575,29); zu 15,20 (II 594,26; 596,22); zu 16,2 (II 612,30); zu 16,31f. (II 654,21); zu 17,25 (III 11,28); zu 18,24-27 (III 45,12); zu 19,16-18 (III 81,4; 82,13). Auffällig ist die Häufung in den sog. Abschiedsreden. Hinzu kommen: ἀνδρείοι einmal zu Joh 17,25 (III 11,28), ἀνδρείως einmal zu 15,20 (II 594,26) und ἀνδρώδης einmal zu 6,10 (I 415,3). Außerdem sechs Belege für ἀνδρίζεσθαι: zu Joh 1,2 (I 45,20); zu 5,19 (I 319,11); zu 6,10 (I 415,25); zu 15,11 (II 574,16); zu 17,4f. (II 672,17); zu 17,12f. (II 703,29). Schließlich zwei Belege für ἀνδραγάθημα: zu 15,1 (II 547,29) und zu 18,15 (III 30,1).
- 5 Vgl. dazu z.B. Plat. *Lach.* 198a: ἐγὼ δὲ καλῶ πρὸς ἀνδρείαν σωφροσύνην καὶ δικαιοσύνην καὶ ἄλλ’ ἄττα τοιαῦτα.
- 6 Dieser Primärkontext ist gerade bei jenen Autoren erkennbar, die bestrebt sind, die ἀνδρεία in andere Kontexte zu versetzen, vgl. Plat. *Lach.* 190d-191e; Arist. *EN* III 9 (115ab); Phil. *virt.* 22ff.; analog zur *fortitudo* vgl. Cic. *off.* I 61. 74ff.
- 7 Besonders deutlich bei Phil. *virt.* 18-21, der seine Erörterung der ἀνδρεία mit dem biblischen Verbot des „cross-dressing“ (Dtn 22,5) einleitet, wonach Männer keine Frauenkleider tragen dürfen und umgekehrt.
- 8 Pusey III 23,21-24 (zu Joh 18,10). Vgl. dazu unten 6.2.

Die Analyse des von Kyrill in seiner Auslegung der Johannespassion geführten Männlichkeitsdiskurses verspricht also einigen Ertrag. Bevor wir uns ihr zuwenden (unter 4-8), nehmen wir zunächst eine knappe Verortung der Fragestellung im Horizont gegenwärtiger historischer Männlichkeitsforschung vor (unter 2) und schließen daran eine Skizze der sich daraus ergebenden Perspektive auf Passion und Kreuzigung (unter 3) an.

2 Die Rekonstruktion antiker Männlichkeitsdiskurse

Auch in den Altertumswissenschaften hat sich die Männlichkeitsforschung inzwischen als Zweig der Gender Studies bzw. der Geschlechtergeschichte weitgehend etabliert.⁹ Sie entstand in Folge der Transformation der (feministischen) Frauenforschung in die Geschlechtergeschichte¹⁰ und wird zunehmend für die Erforschung der Antike rezipiert.¹¹ Die Fremd- und Selbstbezeichnungen variieren, man spricht beispielsweise von „Men's bzw.

9 Vgl. T. S. Scheer, *Griechische Geschlechtergeschichte* (München 2011) 58. Laut Scheer hat die Geschlechtergeschichte „zu einer stärkeren Wahrnehmung auch der ‚Männer, die Geschichte machten‘, als Träger kulturell bedingter Männlichkeiten geführt.“ L. Foxhall, „Introduction,“ in: L. Foxhall/J. Salmon, *When Men Were Men. Masculinity, Power and Identity in Classical Antiquity* (London/New York 1998) 1-9, 1: „Ironically, the initial stimulus for the study of men and masculinity has been the ‚second wave‘ feminism of the later 1960s and 1970s, perhaps the most powerful theoretical and political trajectory of our era.“

10 Zur Transformation der Frauenforschung in die Geschlechtergeschichte vgl. die Überblicksdarstellungen von C. Opitz-Belakhal, *Geschlechtergeschichte* (Frankfurt/New York 2010) 10-38 („Von der Frauengeschichte zur Geschlechtergeschichte“) und S. O. Rose, *What is Gender History* (Cambridge/Malden, MA 2010). Einen Überblick über die Geschichte der Men's bzw. Masculinity Studies bietet U. Fenske, „Männlichkeiten im Fokus der Geschlechterforschung. Ein Überblick“, in: Dies. /G. Schuhen (Hg.), *Ambivalente Männlichkeit(en)* (Opladen 2012) 11-26. Außerdem Foxhall, „Introduction“ 1-6 (die ebd. 2 noch ein Defizit bei „disciplines concerned with past societies“ diagnostiziert). Eine ausführliche, nach sprachlichen bzw. geographischen Kriterien gegliederte Übersicht über die Männlichkeitsforschung findet sich bei J. Martschukat/O. Stieglitz/D. Albrecht, „Geschichtswissenschaft,“ in: S. Horlacher/B. Jansen/W. Schwanebeck (Hg.), *Männlichkeit. Ein interdisziplinäres Handbuch* (Stuttgart 2016) 11-72; einen instruktiven Literaturbericht bietet P.-B. Smit, *Masculinity and the Bible. Survey, Models, and Perspectives* (Leiden 2017) 4-24, speziell im Hinblick auf die biblische Exegese ebd. 24-48.

11 Für die Antike vgl. Scheer, *Geschlechtergeschichte* 55-59, sowie den Überblick bei L. Foxhall, *Studying Gender in Classical Antiquity* (Cambridge 2013) v.a. 1-23 („Gender and the study of classical antiquity“).

Masculinity studies¹², von der „Geschichte antiker Männlichkeiten“¹³ oder auch von „writing history of men as gendered social actors“¹⁴. Als Zweig der antiken Geschlechtergeschichte geht es der historisch arbeitenden Männlichkeitsforschung generell um „men as gendered historical subjects“, vor allem aber um „the changing meanings of masculinity or manliness“¹⁵.

2.1 *Andreia und ‚Männlichkeit‘: die Kardinaltugend und die Wissenschaftssprache*

Fragt man nun, was die antike Geschlechtergeschichte unter ‚Männlichkeit bzw. Maskulinität‘ versteht,¹⁶ so kann man zunächst mit Michael Edward Stewart formulieren: „By masculinity, scholars do not refer generally to the anatomical or biological features of the male body, which remain relatively constant among a range of societies and over time, but to the variety of meanings that these cultures place or have placed on persons with a male body.“¹⁷

-
- 12 Dazu Rose, *Gender History*, 56-79 („Men and Masculinity“); außerdem J. Tosh, „The History of Masculinity. An outdated Concept?“ in: J.H. Arnold/S. Brady (Eds.), *What is Masculinity? Historical Dynamics from Antiquity to the Contemporary World* (Basingstoke 2011) 17-34.
- 13 Martschukat/Stieglitz/Albrecht, „Geschichtswissenschaft“ 104-126, 104: „Dabei ist Männlichkeitengeschichte Teil einer relationalen Geschlechtergeschichte und ist darüber hinaus von den Paradigmen der Masculinity Studies geprägt.“ Vgl. ebd. 122. Zu Männern und Männlichkeiten in der Historiographie zu Antike und Neuzeit ebd. 109-114.
- 14 Rose, *Gender History*, 57.
- 15 Rose, *Gender History*, 56.
- 16 Eine allgemein akzeptierte Definition dieser Begriffe existiert nicht. Im Hinblick auf die englischen Begriffe ‚masculinity‘, ‚manliness‘ und ‚manhood‘ vgl. die Hinweise bei Rose, *Gender History*, 57.
- 17 M. E. Stewart, „Some Disputes Surrounding Masculinity as a Legitimate Category of Historical Inquiry in the Study of Late Antiquity“, *Masculinities Journal* 1 (2014) 77-91, 82, und weiter: „Behaviours that one culture, group or era labels as ‚masculine‘ might be called ‚womanly‘, ‚unmanly‘ or ‚effeminate‘ (all three of these expressions mean essentially the same thing) in another society, group or period.“ Stewarts Definition steht in der Wirkungsgeschichte von Joan W. Scotts einflussreichem Aufsatz „Gender: A Useful Category for Historical Analysis“ (1988, wieder in: J. W. Scott, *Gender and the Politics of History* [New York 1999] 28-50). Scott plädierte dafür, „the terms of sexual difference“ konsequenter Historisierung und Dekonstruktion zu unterziehen und so gender als analytische Kategorie einzusetzen (40f.). Wichtig ist Scotts Definition von gender als „a constitutive element of social relationships based on perceived differences between the sexes, and gender is a primary way of signifying relationships of power“ (42). Diese Definition wurde im Bereich der Geschichtswissenschaften vielfach aufgegriffen. Im Anschluss an Scott formuliert beispielsweise Th. Späth, „Väter, Götter, Politik: Männlichkeit und Machtkonzept im römischen Prinzipat“, in: Th. Fuhrer/S. Zinsli (Hg.), *Gender Studies in den Altertumswissenschaften. Rollenkonstrukte in antiken Texten* (Trier 2003) 106-125, 108, „dass *Geschlecht* das (immer nur vorläufige) Ergebnis von konstanten gesellschaftlichen Interpretationsprozessen ist: Eine bestimmte Gesellschaft ordnet physiologischen

Im Hinblick auf den antiken Mittelmeerraum¹⁸ bezeichnet ‚Männlichkeit‘ (Maskulinität) als Begriff der Wissenschaftssprache ein in sich variables Ensemble von Erwartungen, Anforderungen und Normen, die an jene Männer gerichtet wurden, die in ihren jeweiligen sozialen Bezugsgruppen (Sippe und Stamm, oikos, polis, collegium, imperium usw.) Ansehen, Ehre, Autorität und Macht erwerben oder behalten wollten. Je nach theoretischem Bezugsrahmen spricht man von „codes or normes of masculinity“¹⁹, im Hinblick auf die Performanz von Männlichkeit von „traditional protocols governing men’s sexual practices and behavior“²⁰, oder im Kontext narratologischer Männlichkeitstheorien von „Skripten“²¹, die den unterschiedlichen Narrationen zugrunde liegen und diese steuern.

Männlichkeit umfasst in diesem Sinne also all das, was den Mann vom Knaben unterscheidet (vgl. 1Kor 13,11). Dies bezieht sich auch auf die natürliche körperliche Entwicklung, vor allem aber auf die diese begleitende Ertüchtigung und Disziplinierung des Körpers, die Ausbildung an Waffen und das Training im Sport, aber auch Erziehung, Bildung und Rhetorik. Die Teilnehmer philosophischer Tugenddiskurse legen zudem den Schwerpunkt auf die Formung der Seele.

Der Untersuchungsgegenstand wissenschaftlicher Männlichkeitsforschung im Kontext der antiken Geschlechtergeschichte ist also nicht deckungsgleich mit dem griechischen Wortfeld ἀνδρεία κτλ.²² oder dem lateinischen virtus

Unterschieden zwischen Menschen Bedeutungen zu, und diese Zuordnung erfolgt entlang einer dichotomischen Kategorisierung von Weiblichkeit und Männlichkeit.“ Zu Joan Scott vgl. auch Opitz-Belakhal, *Geschlechtergeschichte* 13-18; Foxhall, *Studying Gender*, 11; Rose, *Gender History*, 12ff.

18 Zur antiken Mittelmeerwelt als gemeinsamem Kulturraum, als „Summe verschiedener Manifestationen paralleler Kulturmuster“ unter Voraussetzung eines weiten Kulturbegriffs vgl. A. Klostergaard Petersen, „Konstruktionen von Geschlecht und Sexualität im Neuen Testament,“ *ZNT* 15/30 (2012) 12-23, 13-15.

19 Rose, *Gender History*, 57. Rose spricht ebd. von „gender norms and expectations, ideals and traits associated with being male“.

20 C. A. Williams, *Roman Homosexuality* (Oxford 2010) 18, im Anschluss an J. J. Winkler, *The Constraints of Desire. The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece* (New York 1990) 4, der von „protocols governing the force of public utterances“ spricht. Winkler bezeichnet „fundamental conventions“ als „protocols“. Daher ist auch Androzentrismus für Winkler ein „social protocol“, genauer: „a conventional arrangement“ und damit „not a natural order“. Vielmehr „an arrangement limited in many ways to the public realm of business between competing households“ (5).

21 W. Erhart, „Das zweite Geschlecht: ‚Männlichkeit‘ interdisziplinär. Ein Forschungsbericht,“ *ASozdLit* 30 (2005) 156-232, 215-218.

22 Instruktiv K. Bassi, „The Semantics of Manliness in Ancient Greece,“ in: R. M. Rosen/I. Sluiter (Hgg.), *Andreia. Studies in Manliness and Courage in Classical Antiquity* (Leiden 2003) 25-58, v.a. ihre Hinweise auf den Sprachgebrauch Homers (ebd. 32-37) sowie die

etc.,²³ sondern geht weit darüber hinaus. Allerdings nehmen ἀνδρεία und virtus unter den oben genannten Erwartungen an antike Männer eine Schlüsselstellung ein, daher bildet die Analyse der semantischen und geschlechtsspezifischen Dimensionen der letzteren eine notwendige Voraussetzung für die Formulierung des ersteren. Die Rekonstruktion griechischer und römischer Männlichkeit sollte immer an die antiken Diskurse um die ἀνδρεία²⁴ und die virtus zurückgebunden bleiben.

Dabei sind die konventionellen, volkstümlichen Ansichten mindestens ebenso wichtig, wie die einzelnen philosophischen Versuche, die ἀνδρεία in eine politische Tugend zu transformieren, denn diese setzen jene stets voraus. „Die Popularethik sah die ἀνδρεία – dem ursprünglichen Wortsinn nach ‚Mannesart, Mannhaftigkeit‘ – vor allem in der Bewährung im Kampf verwirklicht; in ihr manifestiert sich die Arete des adligen Kriegers, die geprägt ist vom Vorbild der homerischen Helden, aber auch die des Bürgers, der für die Polis im Krieg als Hoplit seinen Mann steht.“²⁵ Wenn also in der Passionserzählung Jesu Männlichkeit (im obigen Sinne) auf dem Spiel steht, dann muss sich der spätantike Ausleger des Textes eher mit den populären Männlichkeitsidealen auseinandersetzen als mit den einzelnen philosophischen Tugendlehren.

Doch zurück zur wissenschaftlichen Debatte: Konsens ist, dass die antiken Männlichkeitsideale insgesamt plural aufgefächert, sozial konstruiert und kulturell vermittelt sind. Sie sollten die öffentliche körperliche Performanz, also

Versuche Sokrates', Platons und Aristoteles', die *andreia* als politische Tugend zu etablieren (ebd. 50-54). Vgl. auch Foxhall, *Studying Gender*, 87-89. Zur Frage, ob Frauen *andreia* besitzen oder erwerben können, vgl. Scheer, *Geschlechtergeschichte* 105f.

23 Dazu exemplarisch M. McDonnell, *Roman Manliness. Virtus and the Roman Republic* (Cambridge 2006) 12-141. Zur *virtus* auch Mutschler, „Gender“ 48: „Oft wird es – richtigerweise – mit ‚Tugend‘ übersetzt. Aber zunächst einmal bedeutet es – als Abstraktum zu *vir*, ‚Mann‘ – ‚Mannhaftigkeit‘, ‚manliness‘, ‚virilité‘, ‚virilità‘. Das heißt zugespitzt: Die Römer hielten ihren politischen beziehungsweise militärisch-politischen Erfolg nicht zuletzt für eine Konsequenz der Tatsache, daß sie in besonderer Weise ‚Mannhaftigkeit‘ realisierten“. Zur „gendered quality“ von *virtus* auch Williams, *Roman Homosexuality*, 145-148. Vgl. ebd. 145: „Derived from *vir* and thus etymologically meaning ‚manliness‘, *virtus* describes a variety of moral traits considered admirable in men, ranging from ‚valor‘ to ‚virtue“.

24 Klassisch in Platons frühem Dialog *Laches*. Konsens herrscht unter den Beteiligten, dass die ἀνδρεία durch Erziehung an Söhne der Oberschicht vermittelt werden soll, um diese zu ἀριστοι bzw. ἀγαθοι zu machen [178ff. u.ö.], dass die ἀνδρεία Teil der Tugend (ἀρετή) ist [190d] und dass sie nicht allein auf das Verhalten im Krieg bezieht, sondern sich auch in anderen Gefahren, in Krankheit und Armut, im politischen Leben, gegenüber Schmerzen und Ängsten und im Kampf gegen Begierden und Lust erweist [191d].

25 J. Kerschensteiner, „Nachwort,“ in: Dies. (Hg.), *Platon, Laches Griechisch/Deutsch* (Stuttgart 2015) 79-102, 97f. Zu den homerischen „prototypes“ der ἀνδρεία vgl. auch I. Sluiter/R.M. Rosen, „General Introduction,“ in: Sluiter/Rosen, *Andreia* 1-24, 5-8 („prototypical courage“).

das Verhalten, das Auftreten, die Rede in Krieg, Politik, Sport, aber auch Familie usw. regulieren. Insofern geht es beim Studium antiker Männlichkeiten nicht zuletzt um die Rekonstruktion von teilweise konkurrierenden Idealen,²⁶ denen Männer entsprechen wollten oder mussten, die sie realisierten, praktizierten und öffentlich verkörperten. Ein gelebtes Leben wird (beispielsweise auf Grabinschriften) dann als ein gelungenes präsentiert, wenn die Normen der sozialen Gruppe, der der Mann zugehört, erfüllt wurden.²⁷ Dies zeigt, dass antike Männlichkeit nur intersektional, also unter Berücksichtigung von Status, Alter, Ethnie usw. zu erfassen und zu beschreiben ist.

Im Anschluss an die Diskurse über die ἀνδρεία wird antike Männlichkeit als agonal rekonstruiert,²⁸ das heißt, sie wird nicht nur erworben und z.B. durch Erziehung vermittelt und angeeignet, sie wird in Räumen der antiken Öffentlichkeit beansprucht und zugeschrieben, sie wird herausgefordert, bestritten und in Frage gestellt, sie muss immer wieder neu verteidigt werden.²⁹ Mit Sonya Rose: „Manliness was about boys becoming men by dominating or successfully competing against other men.“³⁰ Männlichkeit in der jeweils individuellen Aneignung steht also zur Disposition, sie kann vermehrt, aber auch vermindert werden. Das verbindet sie mit der Ehre, mit der sie auch sonst vielfach kongruent ist.³¹ Dieser Aspekt ist insbesondere bei öffentlicher Folter und

26 Dabei ist laut Martschukat/Stieglitz/Albrecht, „Geschichtswissenschaften“ 109, die Untersuchung antiker ‚Idealbilder‘ von Männlichkeit ein Forschungsdesiderat.

27 F.-H. Mutschler, „Gender im alten Rom: Zur Konstruktion der Geschlechterrollen in lateinischen Texten vom Beginn der römischen Literatur bis in die augusteische Zeit,“ in: S. Horlacher (Hg.), „Wann ist die Frau eine Frau?“ „Wann ist der Mann ein Mann?“ Konstruktionen von Geschlechtlichkeit von der Antike bis ins 21. Jahrhundert (Würzburg 2010) 47-74, 50, und weiter: „Ein männlicher Angehöriger der römischen Führungsschicht hatte sich im Dienst der *res publica* zu bewähren.“

28 Dies zeigt sich bereits daran, dass Krieg und Sport die entscheidenden Bewährungsfelder waren: „War is the prototypical scene for manifestations of courage and manliness. (...) *Andρεία* prototypically needs an agonistic context“ (Sluiter/Rosen, „General Introduction,“ in: Dies., *Andρεία* 1-24, 8). Das gilt ebenso für die *virtus*, vgl. Mutschler, „Gender“ 49-56.

29 Dazu Foxhall, *Studying Gender*, 74-77 („Achieving Masculinity: The Regimen“). „Through the regimen, therefore, males achieved the full masculinity of manhood“ (74f.). Vgl. M. W. Gleason, *Making Men: Sophists and Self-Presentation in Ancient Rome* (Princeton 1995) 59: „Masculinity in the ancient world was an achieved state, radically underdetermined by anatomical sex.“

30 Rose, *Gender History*, 59. Es geht in unterschiedlichen Formen um „acquired manhood through competition“ (ebd.).

31 Zum engen Verhältnis von ἀνδρεία und Ehrgefühl (αἰδώς) bzw. Ehre (τιμή) vgl. beispielweise Arist. *EN* III 11 (116a).

Hinrichtung virulent, geht es doch hier darum, inwiefern ‚ehrenvolles‘ Sterben möglich ist.³²

Aber inwiefern ist es legitim, hier von Männlichkeit bzw. Maskulinität zu sprechen – anstatt allgemeiner von Tugend? Tatsächlich werden diese Begriffe auch in historischen Analysen zuweilen unscharf und inflationär gebraucht. M.E. ist es dann sinnvoll, einen Männlichkeitsdiskurs im Sinne der Geschlechtergeschichte zu identifizieren, 1. wenn Männer ausdrücklich im Gegenüber zu Frauen thematisiert werden, 2. wenn sich explizite Terminologie wie *ἀνδρεία* κτλ. findet, und 3. wenn in Verbindung damit weitere Tugenden, Ideale und Leitbilder eine Rolle spielen, die auf Initiative, Aktivität, Dominanz und Kontrolle (inclusive Selbstbeherrschung) abheben. Wie sich zeigen wird, finden sich in Kyrills Kommentierung der Johannespassion alle drei der genannten Charakteristika.

2.2 Die Rekonstruktion der Diskurse

In den letzten Jahrzehnten hat sich eine weitverzweigte Diskussion über die antiken graeco-römischen Männlichkeitsdiskurse entwickelt, die hier nicht erneut aufzurollen ist. Eine wesentliche Aufgabe dieser wissenschaftlichen Diskussion besteht in der Rekonstruktion solcher Diskurse (meist im Singular). Diese Rekonstruktionen sind in der Regel um einige wenige Grundaussagen herum organisiert. Im Anschluss an die geradezu ‚klassische‘ Aussage des Aristoteles, wonach das Verhältnis des Männlichen zum Weiblichen von Natur aus so ist, „dass das eine stärker (oder: überlegen), das andere geringer ist, und dass das eine regiert und das andere regiert wird“³³, ist dies in der Regel die Thematik von Macht und Herrschaft, Dominanz und Aktivität. Dazu gehört auch der Aspekt der Selbstbeherrschung, den Michel Foucault treffend als „heutokratische Struktur des Subjekts“ bezeichnet³⁴ und mit dem

32 Vgl. exemplarisch J.-U. Krause, „Staatliche Gewalt in der Antike: Hinrichtungen,“ in: M. Zimmermann (Hg.), *Extreme Formen von Gewalt in Bild und Text des Altertums* (München 2009) 321-350.

33 Arist. *pol.* II 12 (1254b13-15): ἔτι δὲ τὸ ἄρρεν πρὸς τὸ θῆλυ φύσει τὸ μὲν κρείττον τὸ δὲ χεῖρον, τὸ μὲν ἄρχον τὸ δ' ἀρχόμενον.

34 In „Der Gebrauch der Lüste“, dem zweiten Band seines Hauptwerkes „Sexualität und Wahrheit“, formuliert M. Foucault zur *enkráteia*: „Im Bereich der Lüste gilt die Tugend nicht als ein Zustand der Reinheit, sondern als ein Verhältnis der Herrschaft, eine Beziehung der Meisterung.“ Das Individuum müsse „ein Verhältnis zu sich selbst herstellen, das zum Typ ‚Herrschaft/Gehorsam‘, ‚Befehl/Unterwerfung‘, ‚Meisterung/Gelehrigkeit‘ gehört“ (1213f., ich zitiere die Werke Foucaults auch im Folgenden nach: M. Foucault, *Die Hauptwerke*, Frankfurt 2008).

Männlichkeitsdiskurs als einem Diskurs von Herrschaft und Unterwerfung in Verbindung gebracht hat.³⁵

Aus verschiedenen Gründen erfolgten einige der einflussreichsten Rekonstruktionen im Zusammenhang von Untersuchungen römischer sexueller Praktiken. Zwei exemplarische Beispiele mögen das illustrieren:

Eckhard Meyer-Zwiffelhofer (1995) rekonstruiert den Virilismus, d.h. einen aristokratischen Diskurs, der das Geschlechtsleben unter dem Primat der Virilität ordnet.³⁶ Virilität ist laut Meyer-Zwiffelhofer ein Konzept von Männlichkeit, „das persönliche Freiheit und Souveränität mit Herrschaft über andere verbindet.“³⁷ Als Paradigmata der Männlichkeit gelten hier Freiheit und Dominanz.³⁸ „Virilität bekundet sich als Souveränität anderen und sich selber gegenüber.“³⁹ Entscheidend ist für Meyer-Zwiffelhofer, dass sexuelle Praktiken als Herrschaftspraktiken codiert werden.⁴⁰ Damit wird Herrschaft – inklusive Selbstbeherrschung – zu einem entscheidenden Kriterium für Maskulinität, hinzu kommt das Prinzip (sexueller) Aktivität.⁴¹ Ähnlich arbeitet Craig A. Williams im Zuge seiner Untersuchung über „Roman Homosexuality“ (1999) in immer neuen Variationen als Grundkonstante der römischen „protocols of

35 Zum „männlichen Charakter der Mäßigung“ vgl. Foucault, *Der Gebrauch der Lüste*. 4. Freiheit und Wahrheit (= *Hauptwerke* 1225-1228). Treffend formuliert Foucault, dass „auch gegenüber sich selber jeder (Mann) seine Mannesqualitäten zur Geltung bringen“ müsse. „Die Selbstbeherrschung ist eine Art und Weise, Mann im Verhältnis zu sich selber zu sein, das heißt, dem zu befehlen, dem befohlen gehört, das zum Gehorsam zu zwingen, was nicht fähig ist, sich selber zu leiten, Vernunftprinzipien dem aufzuerlegen, dem sie mangeln; es handelt sich also darum, gegenüber dem, was von Natur aus passiv ist und es bleiben muss, aktiv zu sein. In dieser Männermoral, die für Männer gemacht ist, besteht die Erarbeitung seiner selbst als Moralsubjekt darin, von sich selber zu sich selber eine Struktur von Männlichkeit zu errichten. Indem man im Verhältnis zu sich Mann ist, wird man die Mannestätigkeit kontrollieren und meistern können, die man in der sexuellen Praxis anderen gegenüber ausübt“. Deswegen sei die Mäßigkeit „im vollen Sinne eine Mannestugend“ (1225) und „wesenhaft männlicher Struktur“ (1227).

36 Dazu ausführlich E. Meyer-Zwiffelhofer, *Im Zeichen des Phallus. Die Ordnung des Geschlechtslebens im antiken Rom* (Frankfurt/New York 1995) 64-108.

37 Meyer-Zwiffelhofer, *Zeichen* 213.

38 Vgl. Meyer-Zwiffelhofer, *Zeichen* 216.

39 Meyer-Zwiffelhofer, *Zeichen* 217.

40 Meyer-Zwiffelhofer, *Zeichen* 106f.: „Konstitutiv für den Virilismus ist die Analogie: Die sexuelle Beziehung ist streng analog zur sozialen Beziehung gedacht, und die Praktiken sind in der Semantik von Macht- und Herrschaftsbeziehungen codiert.“

41 Meyer-Zwiffelhofer, *Zeichen* 107. „Der Virilismus ist durch eine zentrale Differenz strukturiert, aus der die anderen Differenzen abgeleitet sind: der zwischen Aktivität und Passivität, zwischen Beherrschen und Sichunterwerfen.“

masculinity“ heraus: „masculinity is domination“⁴². Dies schließe aber die Selbstbeherrschung grundlegend mit ein: „A man must exercise dominion over his own body and his own desires as well as the bodies and desires of those under his jurisdiction – his wife, children, and slaves – just as the Roman citizenry as a whole ideally dominates most of the rest of the world.“⁴³

Derartige Rekonstruktionen antiker ‚Männlichkeitsdiskurse‘ werden in jüngerer Zeit aufgrund ihrer Fokussierung auf die Sexualität zunehmend in Frage gestellt, denn hier treten andere wichtige Elemente antiker Männlichkeit in den Hintergrund.⁴⁴ Im Unterschied dazu betont beispielsweise Thomas Späth: „Römische Männlichkeit verdichtet sich in der Figur des aristokratischen *pater familias*.“⁴⁵ Damit wird die hierarchisch geordnete *domus* zur Basis der Geschlechterdefinition. Da Späth den Fokus nicht in erster Linie auf die Sexualität legt, kommt bei ihm neben Dominanz und Selbstbeherrschung stärker der ‚paternale‘ Aspekt in den Blick: Zum *pater familias* „gehört einerseits die Ausübung der Macht und Kontrolle über die Gewaltunterworfenen, die immer mit der Erwartung einer ‚Kontrolle über sich selbst‘ verbunden ist, andererseits ist die Gewährung von Schutz, Hilfe und Förderung der Abhängigen ebenso Teil einer normenentsprechenden Männlichkeit.“⁴⁶ Allerdings werden damit die spezifisch christlichen Modifikationen der antiken Männlichkeit noch nicht hinreichend erfasst.

Generell haben aber die Rekonstruktionen des Männlichkeitsdiskurses die Tendenz, eine Art Eigenleben zu entwickeln, wobei die (dann meist

42 Williams, *Roman Homosexuality*, 18. Ebd. 148 im Anschluss an Cic. *Tusc.* II 53,55: „The status of being a Roman man is associated with dominion or *imperium* („ut tibi imperes“).“

43 Williams, *Roman Homosexuality*, 155. Vgl. insgesamt ebd. 151-156 (‚Masculinity and Self-Control‘) mit vielen Belegen.

44 So kritisiert Stewart, „Some Disputes“, 79, ausdrücklich „an overemphasis on sexuality in much of the recent scholarship on Late Roman and Early Byzantine masculinity.“ Dazu ebd. 83-85.

45 Späth, „Väter“ 121. Die Figur des *pater familias* vereint laut Späth alle entscheidenden Merkmale des Normengefüges, das Männlichkeit ausmacht, in sich. Zur Krise der Männlichkeit im Prinzipat ebd. 123, mit dem Fazit: „Wenn sich über *patres*, die sich durch ihre Machtstellung auszeichnen und keiner personalen Macht untergeordnet sind, ein *pater* stellt, so ist das ein Oxymoron römischer Männlichkeit.“

46 Späth, „Väter“ 122. Vgl. Th. Späth, „Masculinity and Gender Performance in Tacitus“, in: V. E. Pagán (Hg.), *A Companion to Tacitus* (Oxford/Malden, MA 2012) 431-457, 436: „Textual analysis, however, reveals how the image of male dominance, as rooted in the *pater familias*, is implemented in three kinds of relationships; this dominance is expressed in control, care and exploitation exercised by the *patres* in dealing with their dependants.“ Zur „care as a normative expectation about male behavior“ ebd. 437.

atomisierten) Quellen primär als eine Art Garnierung oder Ornament erscheinen. Allerdings ist unbestreitbar, dass die genannten Diskursanalysen einige grundlegende Parameter in den Fokus gerückt haben, die heuristisch kaum überschätzt werden können. Dies gilt insbesondere für die zentrale Rolle von Herrschaft und Dominanz, einschließlich der Selbstbeherrschung⁴⁷, aber auch für die geschlechtsspezifische Kontur von Tugenden wie ἀνδρεία oder der virtus insgesamt: „In both Greek and Roman societies these terms encompass a set of moral values and behaviours for men.“⁴⁸ Dass die Rekonstruktionen die Arbeit am einzelnen Text weder ersetzen wollen noch können, sollte dabei nicht in Frage stehen.

3 Der Anstoß von Passion und Kreuz

Nicht nur die Tatsache des Kreuzestodes Jesu, sondern auch seine in den Evangelien narrativ ausgestaltete Passion, also die Erzählung der Verhaftung Jesu, seiner Verhöre vor jüdischen und römischen Instanzen, seiner Verurteilung und des Ganges zur Hinrichtungsstätte, geben den frühchristlichen Autoren große Probleme auf. Dabei ist in spätantiker Sicht klar, dass der Anstoß der Passion Jesu nicht in der ‚Quantität‘ des ihm zugefügten Schmerzes liegt. Denn gerade im Standhalten (ὑπομένειν) und im Aushalten von Schmerz könnte Jesus durchaus ἀνδρεία und andere Tugenden demonstrieren.⁴⁹

Das Problem, das die Passionserzählungen ihren spätantiken Auslegern bereiten, ist die offensichtliche Unterlegenheit Jesu und die offensichtliche Überlegenheit seiner jüdischen und römischen Gegner über ihn, die öffentliche Schändung seines Körpers durch Fesselung und Schläge, die Verhöhnung mittels der Bekleidung mit Königsinsignien, die Geißelung und schließlich der Kreuzweg und die (nackt vollzogene) Kreuzigung, die erneute Verhöhnung des Gekreuzigten und sein Tod am Kreuz. So spricht der männliche Körper

47 Vgl. auch Scheer, *Geschlechtergeschichte* 68: „Im Zentrum der Diskussion um die von antiken Autoren den Geschlechtern zugeschriebenen Fähigkeiten stehen Selbstbeherrschung und rationales Denken.“ Vgl. dazu ebd. 10f.

48 Foxhall, *Studying Gender*, 87.

49 Vgl. dazu Plat. *Lach.* 191de, wo sich Männer nicht allein im Krieg als ἀνδρείοι zu erweisen haben, sondern auch in den Gefahren des Meeres, in Krankheit und Armut, im politischen Leben, gegenüber Schmerzen und Ängsten (ὅσοι πρὸς λύπας ἀνδρείοι εἰσι ἢ φόβους) sowie gegenüber Begierden und Lüsten. Zur ἀνδρεία gegenüber dem Schmerz vgl. auch Arist. *EN* 111 12 (1117a). Laut Phil. *Leg. alleg.* 1 65, erweist sich ἀνδρεία in Dingen, die es *auszuhalten* gilt: ἡ δὲ ἀνδρεία τοῖς ὑπομενετέοις. Philo bezieht sich hier offenbar auf Aristoteles, der gerade das Stichwort ὑπομένειν regelmäßig zur Charakterisierung der ἀνδρεία benutzt (vgl. *EN* 111 10 [1115b] u.ö.).

Jesu in der Passion eine Körpersprache von Entehrung, Dominiertwerden, Entmännlichung. Durch diese massive Infragestellung der von der Kirche behaupteten göttlichen, aber auch moralischen Autorität Jesu wird ein Problemüberhang geschaffen, der auch durch die Ostergeschichten nicht abgebaut wird.

3.1 *Die Kreuzigung als Entehrung und Entmännlichung*

Mehrere grundlegende Studien wurden jener Palette antiker Hinrichtungen gewidmet, die im Deutschen oft summarisch als „Kreuzigung“ bezeichnet werden.⁵⁰ Diese Terminologie suggeriert ein klar identifizierbares Prozedere, wovon aber keineswegs auszugehen ist. So setzt auch die Forschung breit an und versteht unter Kreuzigung „all human bodily suspension“⁵¹. Als Todesstrafe hat sich die Kreuzigung offenbar aus dem postmortalen Aufhängen von Hingerichteten entwickelt, die antiken Sprachen differenzieren deswegen terminologisch auch nicht immer exakt zwischen der Aufhängung ante und post mortem.⁵² Doch ist für unsere Fragestellung ein anderer Aspekt wichtig.

Denn warum gilt die Kreuzigung im römischen Reich als summum supplicium⁵³ und wird in der Regel den Inhabern des römischen Bürgerrechtes erspart?⁵⁴ Meist wird diese Frage unter Verweis auf die immense Grausamkeit dieser Form der Hinrichtung beantwortet, die durch die lange Dauer des Sterbeprozesses und die vorangehenden Folterungen sozusagen potenziert wird. Doch erklärt dies die bei vielen griechischen und römischen Autoren greifbare Bewertung nicht vollständig.

Um hier weiterzukommen, ist die antike Kreuzigung wie jede öffentliche Hinrichtung im Sinne Michel Foucaults als „politisches Ritual“ zu verstehen,

50 Exemplarisch: H. W. Kuhn, „Die Kreuzesstrafe während der frühen Kaiserzeit. Ihre Wirklichkeit und Wertung in der Umwelt des Urchristentums,“ *ANRW* II 25/1 (1982) 648-793; M. Hengel, *Crucifixion in the Ancient World and the Folly of the Message of the Cross* (Philadelphia 1989); D. W. Chapman, *Ancient Jewish and Christian Perceptions of Crucifixion* (Tübingen 2008); W. Shi, *Paul's Message of the Cross as Body Language* (Tübingen 2008), 20-52 (Crucifixion in Antiquity); G. Samuelson, *Crucifixion in Antiquity. An Inquiry into the Background and Significance of the New Testament Terminology of Crucifixion* (Tübingen 2011); Alle relevanten Quellen bieten nun im Original, übersetzt und kommentiert D. W. Chapman/E. J. Schnabel, *The Trial and Crucifixion of Jesus. Texts and Commentary* (Tübingen 2015). Im folgenden verweise ich unter dem Kürzel C/S neben den Quellenangaben auf diese Ausgabe.

51 Chapman/Schnabel, *Trial* 303.

52 Chapman/Schnabel, *Trial* 301. Chapman, *Crucifixion* 7-33.

53 Cic. *Ver.* II 5,168 und dazu Hengel, *Crucifixion* 33, außerdem *Pauli sententiae* 5,21.4 (C/S 610).

54 Cic. *Ver.* II 5,163-171 (Kreuzigung eines römischen Bürgers durch Verres).

als rechtlich-politische Zeremonie, mittels derer sich die überwältigende Macht des Imperiums manifestiert.⁵⁵ Dann wird deutlich, dass die Kreuzigung wie keine andere Hinrichtungsart den Triumph der Macht des Imperiums am Körper des Verurteilten sichtbar macht. Dies zeigt, dass die öffentliche Schändung und Entehrung des Körpers der entscheidende Aspekt in der Wahrnehmung der Kreuzigung (im Sinne der Aufhängung lebendiger Delinquenten im Zuge einer öffentlichen Hinrichtung) gewesen sein dürfte.

Die Kreuzigung ist deswegen eine in römischer Optik besonders gravierende Form der Hinrichtung, weil sie extrem entehrend ist:⁵⁶ „it was a matter of subjecting the victim to the utmost indignity.“⁵⁷ Diese Entehrung wurde am (in der Regel männlichen) Körper des Verurteilten exerziert und öffentlich sichtbar gemacht, und zwar – um sich erneut einer Formulierung von Michel Foucault zu bedienen – im Kontext eines „Schauspiels des Übermaßes“. An ihm wird das „Machtplus“ des Imperiums im Übermaß sichtbar, und zugleich das „Machtminus“ dessen, der sich gegen es aufgelehnt hat.⁵⁸ Weil es um Ehre bzw. Entehrung geht, geht es um Männlichkeit im obigen Sinne, das zeigen die folgenden Belege, die die Kreuzigung explizit mit dem Wortfeld ἀνδρεία in Verbindung bringen:

Polybius zufolge kreuzigten (ἀνεσταύρωσαν) die Karthager ihren Heerführer, weil sie dessen Preisgabe der Akropolis als „willenlos und unmännlich“ (ἀβούλως ἅμα δ' ἀνάνδρως) beurteilen.⁵⁹ Diodorus Siculus schreibt der Königin Scythia ἀνδρεία zu, weil sie den Perserkönig Cyrus kreuzigte (ἀνεσταύρωσε).⁶⁰ Cassius Dio setzt das ἀνδρείως vollbrachte Sterben im Kampf in strikten Gegensatz zu Todesarten, die ein „mannhaftes“ Sterben unmöglich machen, darunter die Kreuzigung bzw. Pfählung (ἀνασκολοπισθῆναι).⁶¹ Schließlich kontrastiert Lucian zwei Männer, Sardanapallus und Goches: Ersterer regiert als König (ἐβασίλευε), obwohl

55 Vgl. dazu M. Foucault, *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses* 1.2 Das Fest der Martern (zit. nach: Ders., *Hauptwerke*) 749-759, allerdings am Beispiel der spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Hinrichtungen.

56 Vgl. Hebr 13,13: τὸν ὄνειδισμὸν αὐτοῦ.

57 Hengel, *Crucifixion* 24.

58 Vgl. Foucault, *Überwachen und Strafen* 731f., im Hinblick auf mittelalterliche und frühneuzeitliche Hinrichtungen. Zur Marter als „Kundgabe der strafenden Macht“ des Imperiums vgl. ebd.

59 Polyb. *hist.* 1 11,5 (C/S 433f.).

60 Diod. Sic. *bibl.* II 44.1-2 (C/S 429).

61 Cassius Dio LXII 11,4-5: ἄμεινόν ἐστι μαχομένους ἡμᾶς ἀνδρείως πεσεῖν ἢ ἀλόντας ἀνασκολοπισθῆναι ... (C/S 420).

er „weibisch“ war (θήλυς ὢν),⁶² letzterer wird vor ihm gekreuzigt, obwohl er ein tugendhafter Mann (ἀνὴρ ἐνάρετος) war.

Vor diesem Hintergrund ist es umso bemerkenswerter, dass Kyrill von Alexandria gerade den kreuztragenden Jesus auf dem Weg nach Golgotha als τύπος ἀνδρείας τῆς κατ' εὐσέβειαν bezeichnet. Die Wendung ist aufschlussreich: Einerseits identifiziert Kyrill am kreuztragenden Jesus Eigenschaften, die in seinem Kontext als männlich gelten können, andererseits zeigt er durch das Attribut⁶³ eine gewisse Modifizierung des Männlichkeitsideals an (s.u.).

Weil die Kreuzigung entehrend und damit entmännlichend war, war sie in erster Linie eine Strafe für Männer,⁶⁴ zumal sie in der Regel im Raum der Öffentlichkeit stattfand: „Crucifixions are typically public events.“⁶⁵ Bei der Kreuzigung ging es um die maximale Ver-Öffentlichung des Sterbens des Delinquenten. Wie bei jeder öffentlichen Hinrichtung ist auch bei der Kreuzigung das Volk die Hauptperson.⁶⁶ Oftmals ist daher die Sichtbarkeit der Gekreuzigten⁶⁷ entschei-

62 Luc. *Iup. conf.* 16 (C/S 368). „Lucian contrasts Sardanapallus' effeminacy (θήλυς ὢν) with Goches manly *virtus* (ἀνὴρ ἐνάρετος)“ (C/S 369). Zum „weiblichen“ Sardanapallus vgl. auch Diod. Sic. *bibl.* II 23,1-2: βίον ἔζησε γυναικός (C/S 369 Anm. 176).

63 Analog formuliert er im selben Kontext: εἰς ἐπίδειξιν ἀνδρείας τῆς κατὰ θεόν (82,13f.).

64 Die Kreuzigung von Frauen ist die große Ausnahme, sie ist aber durchaus bezeugt. Casius Dio LXII 7,1-3 (C/S 419) berichtet, dass römische Frauen von den Britanni nackt aufgehängt (γυμνὰς ἐκρέμασαν) und dann gepfählt wurden. Laut Diod. Sic. *bibl.* II 18,1-2 (C/S 430) wurde Semiramis damit bedroht, ans Kreuz genagelt (σταυρῶ προσηλώσειν) zu werden. In mSanh 6,5 (C/S 522) wird diskutiert, ob Frauen überhaupt aufgehängt werden dürfen. Dabei wird angeführt, dass Simeon bShetach achtzig Frauen aufgehängt hat (ausführlich dazu C/S 522-525). Das (postmortale?) Aufhängen einer Frau wird in Sifre Devarim §221 zu Dtn 21,22 erwähnt (C/S 113-117). Schließlich berichtet Ios. *Ant.* xviii 65-80, von der Kreuzigung einer Freigelassenen mit Namen Ide zusammen mit Isispriestern (79: ἐκείνους τε ἀνεσταυρώσωσιν καὶ τὴν Ἰδην) unter Tiberius in Rom. Vgl. dazu J.M. Ford, „The Crucifixion of Women in Antiquity“, *Journal of Higher Criticism* 3 (1996) 291-309.

65 C/S 306.

66 Vgl. Foucault, *Überwachen und Strafen* 1.2: Das Fest der Martern, 760f.

67 In seiner Neufassung der Prometheusgeschichte verwendet Luc. *Prom.* 1-2, „all the technical terms of a crucifixion“ (Hengel, *Crucifixion* 11), bei der Wahl des Ortes ist die Sichtbarkeit des Gekreuzigten für Hermes und Hephaistos entscheidend: καὶ οὗτος ἅπασι περιφανῆς κρεμάμενος (C/S 304). Analog Polyb. *hist.* I 86.4 (ἐσταυρώσαν ἐπιφανῶς) und v 54.6 (ἀνασταυρώσαι προσέταξε κατὰ τὸν ἐπιφανέστατον τόπον τῆς Μηδίας). Laut Esth 5,14 ist der für Mordechai vorgesehene Holzpfahl 50 Ellen hoch. Vgl. auch Herodot. *hist.* IV 202,1-2 (ἀνεσκολόπισε κύκλῳ τοῦ τεύχεος) (C/S 399); App. *bel. civ.* I 14,119 (τὴν ὄψιν) (C/S 592); Cic. *Ver.* II 5,169; II 5,11 (*multis milibus hominum inspectantibus*); Phil. *spec. leg.* III 152; Ios. *Ant.* XIII 380; Ios. *bel. iud.* v 289 (ὃν ὁ Τίτος ἀνασταυρώσαι πρὸ τοῦ τεύχεος ἐκέλευσεν, εἴ τι πρὸς τὴν ὄψιν ἐνδοίεν οἱ λοιποὶ καταπλαγέντες); v 449f. (τὴν ὄψιν); VII 202f. (C/S 650).

dend für die Wahl des Ortes (beispielsweise an Straßen⁶⁸). Die Delinquenten sind nackt⁶⁹ und damit ist der Kontrollverlust über die Körperfunktionen und den Sterbevorgang vollkommen den Blicken der Zuschauer ausgesetzt. Die Art der Fixierung ist oftmals ganz der Willkür der Henker unterworfen.⁷⁰

Wichtig zum Verständnis des entehrenden Charakters der Kreuzigung ist aber die Art des Todes. Zunächst wird das Sterben in teilweise extremer Form verlängert.⁷¹ Vor allem aber erfolgt der Tod in der Regel durch Entkräftung und Ersticken.⁷² Im engeren Sinne wird der Verurteilte gar nicht getötet, sondern er stirbt auf klägliche Weise vor aller Augen quasi ‚von selbst‘. Im Unterschied zur Enthauptung, aber auch zur Tierhatz und anderen Strafen entfällt der von Michel Foucault als wesentlicher Aspekt öffentlicher Hinrichtungen herausgestellte letzte Kampf mit dem Henker. Da eine unmittelbare Einwirkung eines Henkers auf den Verurteilten entfällt, enthält der Kreuzestod gerade kein Element einer „Kampfszene“⁷³. Nun wird deutlich, dass ein Gekreuzigter keinerlei Möglichkeit hat, sein Sterben ehrenvoll, selbstbeherrscht, kontrolliert oder gar mannhaft zu gestalten. Hinzu kommt, dass den Gekreuzigten oft das ehrende Begräbnis verweigert wurde.⁷⁴

Daher ist es nachvollziehbar, dass die Kreuzigung im römischen Imperium als Sklavenstrafe⁷⁵, vor allem aber bei Majestätsverbrechen und bei Aufständen zum Einsatz kam.⁷⁶ „Thus the Romans typically reserved the cross for the crimes they feared most undermined Roman rule and society.“⁷⁷ Dies gilt nicht

68 *Hist. Aug.* 18 (*in cruce[m] tolli iussit per eam viam ... frequentissimum*) (C/S 588); *App. bel. civ.* 1 14.120 (C/S 594).

69 Artemid. *Onir.* 11 53 (C/S 711): γυμνοί γάρ σταυροῦνται.

70 Sen. *dial.* VI (Cons Marc) 20,3 (C/S 313) und v.a. *Ios. bel. iud.* v 449-451 (C/S 651).

71 Demgegenüber ist die Enthauptung, die alle Schmerzen auf eine einzige Geste und einen einzigen Augenblick reduziert, ein „Nullpunkt der Marter“ (Foucault, *Überwachen und Strafen*, 735f.). Deswegen ist die Enthauptung auch keine ‚entehrende‘ Todesstrafe.

72 Sen. *ep.* CI 14 (C/S 307).

73 Vgl. dazu Foucault, *Überwachen und Strafen*, 754f. In der Tätigkeit des Scharfrichters erkennt Foucault „etwas von Herausforderung und Zweikampf in der Zeremonie der Hinrichtung“. Dieser Aspekt fehlt bei der antiken Kreuzigung vollständig, was ihren besonderen Charakter ausmacht.

74 Der Gekreuzigte endet als Vogelfraß: Ctes. *Pers.* FGH 3c 688 Frg. 9a, Z. 6-12 (C/S 393); Artemid. *Onir.* 11 53 (C/S 711): καὶ πολλοὺς τρέφει οἰωνοῦς.

75 Belege für Kreuzigungen bei Sklavenaufständen bei C/S 589-602.

76 *Pauli Sententiae* v 22.1: *Auctores seditionis et tumultus vel concitatores populi pro qualitate dignitatis aut in cruce[m] toluntur aut bestiis obiciuntur aut in insulam deportantur*; analog *Digesta* XXXVIII 19.38.2 (C/S 612). Tac. *Germ.* 12,1-2 (*proditores et transfugas*) (C/S 414), Belege für die Kreuzigung Aufständischer bei C/S 628-630 (Livius), speziell zu Judäa bei C/S 645-653 (Josephus).

77 C/S 533. Dies gilt für Aufständische, Räuber und Sklaven, außerdem besiegte Heerführer (selten) und Deserteure, Belege bei C/S 602-634.

zuletzt für die Unruheprovinz Judäa,⁷⁸ wo die Kreuzigung „das bevorzugte Instrument zur Unterdrückung antirömischer Erhebungen“⁷⁹ war. Wie keine andere der römischen Kapitalstrafen war die Kreuzigung geeignet, den vollständigen Triumph des römischen Imperiums über seine Gegner in Szene zu setzen.

3.2 Der Anstoß der Passionserzählungen

Anders als in bekenntnisartigen Formulierungen, in denen der Tod Jesu und seine Heilsbedeutung quasi als punktuelles Ereignis ausgesagt wird (vgl. 1Kor 15,3-5), bieten die Passionserzählungen zwischen der Verhaftung Jesu auf dem Ölberg und seinem Tod am Kreuz eine ganze Reihe weiterer Details, die die bereits genannte Entehrung und Entmännlichung weiter verstärken. Dabei handelt es sich nicht alleine um körperliche Misshandlungen und Folterungen, denen der wehrlose und damit zur Passivität gezwungene Jesus ausgesetzt ist (Schläge auf den Kopf und ins Gesicht, Anspucken, schließlich die Geißelung); einen auffällig breiten Raum nehmen demgegenüber diverse Verhöhnungen und Verspottungen Jesu ein, zu denen nicht zuletzt die Propheten- wie die Königstravestie gehören. Die folgende Übersicht zeigt die ganze Palette mit den jeweils entscheidenden Termini:

	Matthäus	Markus	Lukas	Johannes
<i>Verhaftung</i>	26,50: ἐπέβαλον τὰς χεῖρας ἐπὶ τὸν Ἰησοῦν καὶ ἐκράτησαν αὐτόν	14,46: οἱ δὲ ἐπέβαλον τὰς χεῖρας αὐτῷ καὶ ἐκράτησαν αὐτόν	22,54: Συλλαβόντες δὲ αὐτόν	18,12: συνέλαβον τὸν Ἰησοῦν ...
<i>Fesselung</i>	(s.u.)	(s.u.)	---	... καὶ ἔδησαν αὐτόν

78 Laut Ios. *Ant.* xviii 2 und *bel. iud.* ii 117, stammt der Statthalter aus dem Ritterstand und ist mit aller Vollmacht ausgestattet: Dazu K. Müller, „Möglichkeit und Vollzug jüdischer Kapitalgerichtsbarkeit im Prozeß gegen Jesus von Nazareth,“ in: K. Kertelge (Hg.), *Der Prozess gegen Jesus. Historische Rückfrage und theologische Deutung* (Freiburg u.a. 1988) 41-83, 52f.

79 C. Niemand, *Jesus und sein Weg zum Kreuz. Ein historisch-rekonstruktives und theologisches Modellbild* (Stuttgart 2007) 439. Ebd. 439-446 die Belege aus Josephus. Zur „bevorzugten und exzessiven Anwendung der Kreuzesstrafe auf dem Territorium der Provinz Judäa“ auch Müller, „Möglichkeit“ 58-66.

(cont.)

	Matthäus	Markus	Lukas	Johannes
<i>Körperliche Misshandlung und Verhöhnung (Prophetentravestie) durch Juden</i>	26,67f.: ἐνέπτυσαν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ καὶ ἐκολάφισαν αὐτόν, οἱ δὲ ἐράπισαν	14,65: ἐμπτύειν αὐτῷ καὶ περικαλύπτει αὐτοῦ τὸ πρόσωπον καὶ κολαφίζει αὐτόν / οἱ ὑπηρέται ῥαπίσμασιν αὐτόν ἔλαβον	22,63-65: αὐτόν ἐνέπαιζον αὐτῷ δέροντες / βλασφημοῦντες	18,22: ἔδωκεν ῥάπισμα
<i>Fesselung</i>	27,2: καὶ δῆσαντες αὐτόν	15,1: δῆσαντες τὸν Ἰησοῦν	–	(s.o.)
<i>Verhöhnung durch Herodes</i>	–	–	23,11: ἐξουθενήσας δὲ αὐτόν / ἐμπαίξας	–
<i>Geißelung</i>	27,26	15,15	–	19,1
<i>Körperliche Misshandlung und Verhöhnung (Königsparodie) durch römische Soldaten</i>	27,27-31: ἐμπτύσαντες / ἔτυπτον / ἐνέπαιξαν	15,19: ἔτυπτον / ἐνέπαιξαν	(23,36: ἐνέπαιξαν δὲ αὐτῷ)	19,2-3: καὶ ἐδίδοσαν αὐτῷ ῥαπίσματα
<i>Vorführung des Gegeißelten</i>	–	–	–	19,4-6
<i>Kreuzweg und Kreuzigung</i>	27,32-38	15,20-27	23,26-33	19,17-18
<i>Verhöhnung des Gekreuzigten</i>	27,39-44: ἐβλασφήμουν αὐτόν / ἐμπαίζοντες / ὠνειδίζον αὐτόν	15,29-32: ἐβλασφήμουν αὐτόν / ἐμπαίζοντες / ὠνειδίζον αὐτόν	23,35-39: ἐξεμυκτήριζον / ἐνέπαιξαν δὲ αὐτῷ / ἐβλασφήμει αὐτόν	–
<i>Essigtränkung</i>	27,47f.	15,35f.	23,36	19,29

Die Übersicht zeigt, dass die Passionserzählungen der Evangelien in der Art eines narrativen Vorspiels auf die Kreuzigung hinführen, indem sie das entscheidende symbolische Kommunikationsziel dieser Hinrichtungsart – nämlich die vollständige Entehrung des Delinquenten durch körperliche Misshandlungen und durch Verhöhnung – bereits einleiten. Die Passionserzählungen sind damit ‚Kreuzigungsszenen mit ausführlicher Einleitung.‘

Es ist deutlich, dass die in den Evangelien narrativ ausgestaltete, mit Jesu Gefangennahme und Fesselung beginnende Passion und seine Kreuzigung in besonderer Weise seine ἀνδρεία, und mit ihr seine männliche Tugendhaftigkeit insgesamt in Frage stellten. Was für alle entehrenden öffentlichen Exekutionen im römischen Imperium gilt, gilt in besonderer Weise für die Kreuzigung. Denn die ἀνδρεία war ursprünglich im kriegerischen Kontext verortet⁸⁰ und wurde von dort aus auf andere Felder ausgeweitet, wobei ihre Herkunft immer präsent blieb. So ist laut Aristoteles derjenige ἀνδρεῖος, der unerschrocken (ἀδεής) ist vor einem schönen, d.h. ehrenvollen Tod (καλὸν θάνατον) und vor all dem, was dem Tod unmittelbar nahe bringt (was vor allem im Krieg geschieht).⁸¹ Ist der Tod ehrlos und die dem Tod vorangehenden Prozeduren auf Entehrung ausgerichtet, so steht auch die ἀνδρεία auf dem Spiel – wie Kyrills Ausführungen belegen.

4 Die Auslegung der Johannespassion durch Kyrill

Die Auslegung der Johannespassion durch Kyrill dokumentiert exemplarisch den Anstoß, den dieser Text für einen spätantiken Kommentator bedeutet, für den die geschilderten Dimensionen der Kreuzigung noch präsent sind. Weil Kyrill als Ausleger einen kanonischen Prätext vor sich hat, den er erklären will, lassen sich seine eigenen Akzente gut davon abheben. Der von Kyrill kommentierte Text der Johannespassion ist dabei durch einige Eigenschaften charakterisiert, die man gemeinhin dem „biblischen Erzählen“ zuschreibt:⁸² Personen werden charakterisiert durch Handeln und Reden, innere Beweggründe und Emotionen werden kaum je mitgeteilt, der Evangelist verzichtet fast vollständig auf Kommentierung oder direkte Wertung, Leserlenkung findet meistens

80 Dazu Plat. *Lach.* 190d-191e, und Arist. *EN* III 9 (1115a); vgl. Cic. *off.* I 61. 74ff. sowie Phil. *virt.* 22ff.

81 Arist. *EN* III 9 (1115ab). Ebd. III 11 betont er, dass man nicht aus Zwang mannhaft sein soll, sondern weil es schön ist: δεῖ δ' οὐ δι' ἀνάγκην ἀνδρεῖον εἶναι, ἀλλ' ὅτι καλόν (1116b).

82 Dazu M. Reiser, *Sprache und literarische Formen des Neuen Testaments. Eine Einführung* (Paderborn etc. 2001) 98-105.

indirekt und implizit statt. Viele der dabei entstandenen Leerstellen werden von Kyrill gefüllt.

Aus der Feder des großen Alexandriners ist uns leider nur diese eine vollständige Auslegung einer neutestamentlichen Passionserzählung überliefert, da sein Matthäuskommentar bis auf ganz wenige Fragmente verloren ist und seine Lukashomilien die (Lukas-)Passion nur teilweise behandeln.⁸³

Kyrill legt die Johannespassion im Kontext seines umfangreichen Johanneskommentars aus. Dessen Datierung ist nach wie vor umstritten, Konsens herrscht allerdings darüber, dass das monumentale Werk noch vor Ausbruch der nestorianischen Kontroverse, also vor 428 verfasst wurde, da sich in ihm keinerlei Reflexe auf diese Auseinandersetzung finden.⁸⁴ Sein Werk nennt Kyrill selbst *ἐρμηνεία ἤτοι ὑπόμνημα εἰς τὸ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγέλιον*.⁸⁵ Mit dem Stichwort *ὑπόμνημα*, bereits in der vorchristlichen Antike terminus technicus für fortlaufende Kommentare beispielsweise zu Homer,⁸⁶ stellt sich Kyrill in die Tradition paganer und dann christlicher Kommentarliteratur mit wissenschaftlichem Anspruch. Damit ist auch klar, dass sich der Johanneskommentar (anders als beispielsweise die Lukashomilien) an ein ‚Expertenpublikum‘ wendet, nach innen also vermutlich an Bischöfe und andere klerikale Eliten, Mönche, Katechetten⁸⁷ usw., nach außen an gebildete Gegner.⁸⁸

83 In der Edition der syrischen Homilien zum Lukasevangelium von R. Payne Smith (Oxford 1858) behandelt Kyrill die Passionsgeschichte von S. 396 (Anfang vom Lk 22) bis zum Ende des erhaltenen syrischen Textes (S. 447), wo er über die beiden Räuber um Christus spricht (Lk 23,39-43). Es gibt keine Fortsetzung, der Text der Lukashomilien endet abrupt. Zu den exegetischen Schriften Kyrills zum Neuen Testament vgl. auch K. F. Zawadzki, *Der Kommentar Kyrills von Alexandrien zum 1. Korintherbrief. Einleitung, kritischer Text, Übersetzung, Einzelanalyse* (Löwen 2015) 79-81.

84 Dazu J. Mahé, „La date du Commentaire de S. Cyrille d’Alexandrie sur l’Evangile selon S. Jean,“ *Bull. Lit. Eccl.* 8 (1907) 41-45 (vor 428); J. A. McGuckin, *St. Cyril of Alexandria. The Christological Controversy. Its History, Theology, and Texts* (Leiden 1994) 15f.; Farag, *St. Cyril* 60-69 (nach 406, aber deutlich vor 425); Maxwell, Introduction xvii (zwischen 425 und 428).

85 Pusey I 1,4-5 und dazu Zawadzki, *Kommentar* 63, ferner Farag, *St. Cyril* 156, sowie Meunier, Introduction 18f.

86 Zawadzki, *Kommentar* 63 (Lit.), und weiter: „Diese Schriften waren meist beträchtlichen Umfangs, wurden normalerweise nach dem Aufbaumuster Lemma-Exegese gegliedert und boten in erster Linie Wort- und Sacherklärungen sowie stillkritische Bemerkungen.“ Vgl. außerdem L. Fladerer/D. Börner-Klein, Art. „Kommentare,“ *RAC* 21 (2006) 274-329, zur griechischen Terminologie ebd. 276-278.

87 Maxwell, „Introduction“ xviii nimmt als Adressaten *Katechetten* an: „those charged with teaching the catechumens.“

88 Mit Recht arbeitet Zawadzki, *Kommentar* 66f., anhand des Kommentars Kyrills zum 1. Korintherbrief heraus, dass auch Heiden, Juden und ‚Häretiker‘ zum intendierten

Bei letzteren ist insbesondere an Juden Alexandrias zu denken.⁸⁹ Dort gibt es im 5. Jh. noch zahlreiche und sehr lebendige jüdische Gemeinden. Seit dem Amtsantritt Kyrills als Bischof im Jahre 412 hatte sich das bereits zuvor schon problematische christlich-jüdische Verhältnis dramatisch verschlechtert. „Theologically, morally, and in terms of communal cohesion, the church found in the synagogue its most serious opponent.“⁹⁰ Die Auseinandersetzungen mündeten bald in der Vertreibung von Juden aus der Stadt.⁹¹ Dass Kyrill gerade diesen Gegner aber auch theologisch bitter ernst genommen hat, zeigt – neben der massiven, teilweise bösartigen antijüdischen Polemik – seine detaillierte und mit hohem intellektuellem Aufwand geführte inhaltliche Auseinandersetzung mit jüdischen Positionen.⁹² „Though Cyril’s statements on the Jews drip with venom, he constantly turns the discussion to the larger theological and exegetical issues.“⁹³ Nicht zuletzt die bei der Kommentierung der Passion systematisch vorgenommene ‚Entmännlichung‘ der jüdischen Gegner Jesu (s. u.) zeigt, dass Kyrill mit dem offensichtlichen jüdischen Triumph über Jesus ein Problem hat. Vermutlich spielt auch dieser Aspekt eine Rolle in den christlich-jüdischen Auseinandersetzungen in Alexandria.

Adressatenkreis gehören, was sicher auch für den Johanneskommentar gilt. Auch hier sucht Kyrill – wenn auch in polemischer Form – den Dialog mit seinen Gegnern.

- 89 Dazu R. L. Wilken, *Judaism and the Early Christian Mind. A Study of Cyril of Alexandria’s Exegesis and Theology* (New Haven/London 1971), 39-53.
- 90 McGuckin, *St. Cyril* 10, und weiter: „The conflict between the two peoples was perhaps more acute at Alexandria than anywhere else in the Late Antique Roman world, given the great size and importance of the respective communities of that city. At that time Alexandria was still the veritable capital of world Judaism.“
- 91 Zu den von Socr. *HE* VII 13, berichteten Ausschreitungen und der Vertreibung der Juden durch Bischof Kyrill vgl. J. Hahn, *Gewalt und religiöser Konflikt. Studien zu den Auseinandersetzungen zwischen Christen, Heiden und Juden im Osten des Römischen Reiches (von Konstantin bis Theodosius II.)* (Berlin 2004) 106-109, außerdem Wilken, *Judaism* 54-58.
- 92 Ausführlich Wilken, *Judaism* 54-68. Wilken legt dar, dass Kyrill die jüdische Exegese und Tradition gut kennt und sich gerade in seinen exegetischen Schriften ausführlich mit ihr auseinandersetzt. Dies spricht m. E. gegen die These von Azar, *Exegeting* 180: „The Johannine Jews are almost indistinguishably intermingled with later heretics.“ Gerade die theologische Auseinandersetzung mit jüdischen Positionen um Gesetz und Propheten in der Passionsgeschichte zeigt, dass man nicht undifferenziert von „Cyril’s shaping of the Jews in John who oppose Christ as heretics“ (189) sprechen kann.
- 93 Wilken, *Judaism* 67, und weiter: „The issues raised by his confrontation with Judaism provide him with a setting for his exegesis of the Scriptures and the development of his theology.“

Auch Kyrills Johanneskommentar steht damit im Zeichen der „continuing intellectual opposition of Judaism“ dieser Zeit.⁹⁴ Mit Beginn der Passionserzählung spitzen sich die Auseinandersetzungen Kyrills mit dem Judentum zu, da der johanneische Jesus auf der Ebene des kommentierten Textes von seinen jüdischen und heidnischen Gegnern festgenommen wird. Dabei nimmt die theologische Auseinandersetzung mit dem Judentum noch an Intensität zu, das zeigen beispielsweise die umfangreichen Reflexionen zur Funktion des jüdischen Gesetzes und der (laut Kyrill nun beendeten) heilsgeschichtlichen Rolle des Volkes Israel. Ein durchgehendes Anliegen ist die Reklamation ‚alttestamentlicher‘ Passagen für die eigene und damit gegen die jüdische Position, vor allem aber der Aufweis, dass es gegen den Augenschein nicht die Juden sind, die in der Passion dominieren.

5 Der johanneische Jesus in der Passion: herausgeforderte und bewährte Männlichkeit

Die Kommentierung Kyrills erlaubt erste Rückschlüsse darauf, wo für antikes Empfinden die Männlichkeit Jesu auf dem Spiel stand. Dabei geht es insbesondere um Szenen, in denen seine Gegner über Jesus triumphieren, Jesus von seinen Gegnern überwältigt wird, in denen er verhöhnt und in denen ihm entehrende körperliche Gewalt angetan wird. Die Schlüsselszene ist dabei in jedem Fall die Konfrontation Jesu mit seinen Gegnern vor dem Garten (Joh 18,1-11), die in seiner Verhaftung und Fesselung und der anschließenden Vorführung vor dem Hohepriester Hannas mündet (18,12-14). Hinzu kommen die beiden Szenen, in denen Jesus körperliche Gewalt angetan wird: der Schlag ins Gesicht in Anwesenheit des Hohenpriesters Hannas (18,22f.) sowie die von Pilatus veranlasste Geißelung durch die römischen Soldaten (19,1-3). Der Höhepunkt ist dann der Kreuzweg und die Kreuzigung Jesu (19,17f.). Kyrill schenkt in seiner Kommentierung gerade diesen Szenen große Aufmerksamkeit.

5.1 *Die Verhaftung und Fesselung Jesu (Joh 18,1-11.12-14)*

Der Notiz von der Verhaftung und Fesselung Jesu und seiner Überstellung an den Hohenpriester Hannas in Joh 18,12-14⁹⁵ stellt der vierte Evangelist eine

94 Vgl. McGuckin, *St. Cyril* 16, sowie Meunier, „Introduction“ 105-113.

95 Ausdrücklich wird die „Bindung“ Jesu nach seiner Verhaftung in 18,12 erwähnt: συνέλαβον τὸν Ἰησοῦν καὶ ἔδησαν (!) αὐτὸν καὶ ἤγαγον πρὸς Ἄνναν πρῶτων. Vgl. damit auch 18,24: ἀπέστειλεν οὖν αὐτὸν ὁ Ἄννας δεδεμένον (!) πρὸς Καϊάφαν τὸν ἀρχιερέα. Von Lazarus in 11,44. Eine Fesselung Jesu wird bei Matthäus und Lukas erst später bei der Überstellung an Pilatus erwähnt.

kurze, aber markante Szenenfolge voran, mit der die Umkehrung der an der Textoberfläche erzählten Machtverhältnisse durchgeführt wird: Jesus begibt sich zu einem dem Judas bekannten Garten (18,1-2), er lässt sich also von Judas und der von ihm herbeigeführten römischen *σπείρα* samt den Knechten der Hohenpriester und Pharisäer sozusagen finden (18,3), er ergreift auch bei der anschließenden Konfrontation mit seinen Gegnern die Initiative, indem er aus dem Garten heraus- und ihnen entgegentritt (18,4). Er ist es, der das Wort an sie richtet, und vor seiner Selbstidentifizierung mit *ἐγώ εἰμι* fallen alle, auch Judas, zu Boden (18,4-6). Er setzt die Entlassung seiner Jünger durch und erfüllt damit seine eigene Vorhersage (18,7-9), und er weist Petrus nach dessen Schwerthieb in seine Schranken (18,10-11). Durch diesen „Vorspann“ zur Verhaftungsnotiz (18,12) macht der vierte Evangelist deutlich, dass in der Passion nichts ohne das Wissen und die Zustimmung Jesu (18,4) geschieht und dass er seinen Feinden in jeder Hinsicht überlegen ist. Die Verhaftung und Fesselung Jesu bedeuten also weder einen gelungenen Überraschungscoup noch dokumentieren sie den Triumph seiner Gegner über ihn.

In den Bahnen des johanneischen Textes arbeitet Kyrill zunächst die Initiative Jesu heraus, der „bereitwillig (*προθύμως*) aufbricht und der weder den Kairos des Leidens (Sterbens) abschüttelt noch den Tod zugunsten aller besonders fürchtet“⁹⁶. Dieser Satz ist programmatisch für alles Folgende. Über die johanneische Vorlage hinaus kommt das Moment der Furchtlosigkeit (*οὔτε ... καταδείσας*) vor dem Tod hinzu. Vor allem aber wird dieser Tod mittels einer *ὑπέρ*-Formel als Stellvertretungsgeschehen gekennzeichnet, offenbar im Vorgriff auf 18,14. Kyrill versteht diese Wendung im Sinne des ‚wunderbaren Tausches‘: Durch seinen eigenen Tod erkaufte Jesus die Unsterblichkeit aller,⁹⁷ was Kyrill dann weiterführt: „Mit seinem eigenen Blut erwarb er die ganze Welt für Gott, den Vater.“⁹⁸ Der Aufbruch Jesu aus dem Abendmahlssaal bietet Kyrill also den Anlass, mit einer Art Collage die Heilsbedeutung des nun bevorstehenden Kreuzestodes Jesu einzuschärfen.

Hinzu kommt ein Zweites. Kyrill macht unter Anspielung auf Joh 7,30; 8,59 und 10,39 deutlich, dass Jesus zuvor niemals von den „rasenden“ Juden gegen seinen Willen zu überwältigen war, auch wenn diese laut den genannten Stellen mehrere Versuche dazu unternahmen. Da aber damals sein *καιρός* des Sterbens noch nicht gekommen war, entzog sich Jesus ihrem Zugriff.⁹⁹

96 Pusey III 15,1-3 (zu Joh 18,1-2; im Folgenden beziehen sich alle Angaben von Seite und Zeile auf diesen dritten Band seiner Edition): ἔξεισιν ἤδη προθύμως, τὸν τοῦ πάθους καιρὸν οὐκ ἀποσειόμενος, οὔτε μὴν τὸν ὑπὲρ πάντων καταδείσας θάνατον.

97 15,4f. (zu Joh 18,1-2): ἵνα τῷ ἰδίῳ πάθει τὴν πάντων ἀπάθειαν ἐκπρίηται.

98 15,6f. (zu Joh 18,1-2): ἵνα τῷ οικείῳ αἵματι τὴν σύμπασαν γῆν κατακτήσῃται τῷ Θεῷ καὶ Πατρὶ.

99 Vgl. 15,7-12 (zu Joh 18,1-2).

Präzise registriert Kyrill dann, dass sich Jesus laut Joh 18,2 in einen Garten (κῆπος) begibt, wo er sich oft (πολλάκις) mit seinen Jüngern getroffen hatte. Laut Kyrill tut er dies, um es dem Verräter einfach zu machen, ihn zu finden.¹⁰⁰ Kyrill nimmt hier die Vorgaben des johanneischen Textes auf: Dass Judas seine Truppe erfolgreich zur Verhaftung Jesu führt, ist ausschließlich dem Umstand geschuldet, dass Jesus selbst ihm dies ermöglicht hat. Eine knappe Allegorese des „Gartens“ als Typos des Paradieses unter dem Leitgedanken der ἀνακεφαλαίωσις schließt sich an.¹⁰¹

Im Folgenden betont Kyrill immer wieder die Souveränität und die Entscheidungsfreiheit Jesu. Insbesondere anlässlich von 18,4, wonach Jesus, der alles wusste, was über ihn kommen sollte, den Garten verlässt und sich direkt an die Häscher wendet, arbeitet Kyrill heraus, dass Christus nicht gegen seinen Willen durch die größere Macht anderer zu irgendetwas gezwungen wurde, vielmehr: αὐτόκλητος (!) ἦσιν ἐπὶ τὸ πάθος.¹⁰² Deutlich ist, dass Kyrill jeden Anschein vermeiden will, als verfügten die Gegner Jesu über größere Macht als er. Die Auslegung von 18,1-11 insgesamt ist durchzogen von verschiedenen Variationen desselben Grundgedankens:¹⁰³ „Weder gegen seinen Willen (ungewollt) trat das Leiden ein, noch wurde es durch jüdische Überlegenheit (πλεονεξία) herbeigeführt.“¹⁰⁴ Noch anlässlich der Verhaftung Jesu und seiner Fesselung in 18,12 betont Kyrill, dass Christus sich selbst in die Hände der Juden überlieferte (ὑποθέντος ... ἑαυτόν), obwohl er leicht hätte entkommen und damit Leiden und Tod vermeiden können.¹⁰⁵

Kyrills Auslegung von Joh 18,3-6 wiederum steht unter dem Leitmotiv der göttlichen Macht Jesu (τῆς θείας αὐτοῦ δυνάμεως).¹⁰⁶ Diese zeigt sich schon daran, dass ihn weder die Menge (trotz Mt 26,55!) noch Judas erkennen, obwohl dieser (in einer von Lampen und Fackeln erleuchteten Szenerie) dabei steht. Diese von Jesus selbst verfügte Blindheit zeigt sich nämlich daran, dass sie auf seine Frage, wen sie suchen, antworten: „Jesus von Nazareth“ (18,5) – als

100 15,16f. (zu Joh 18,1-2), komplementär dazu dann 18,3f. (zu 18,4-6): εὐρήσει γεμὴν ἐμφίλοχωρόντα τοῖς συνήθεσι τόποις.

101 Vgl. 15,17-23 (zu Joh 18,1-2). Laut Kyrill begannen im Paradies unsere σκυθρωπά, im Garten dagegen begann das Leiden Jesu, das die ἐπανόρθωσις von allem einleitete, das uns vor langer Zeit geschehen war.

102 18,12 (zu Joh 18,1-2).

103 Kyrill selbst betont, dass er es immer wieder sagt (27,11f.).

104 27,12f. (zu Joh 18,11): οὐκ ἀνεθελήτως τοῦ πάθους εἰσβαίνοντος, οὔτε μὴν ἐκ πλεονεξίας Ἰουδαϊκῆς ἐπενηνεγμένον. Ebenso 18,11f. (zu Joh 18,1-2) u.ö.

105 28,1-3 (zu Joh 18,12-14).

106 16,15 (zu Joh 18,3).

sei er selbst gar nicht anwesend.¹⁰⁷ Die Verhaftung Jesu konnte also nicht gegen seinen eigenen Willen geschehen.

Die göttliche Würde Christi leuchtet dann insbesondere durch sein ἐγώ εἰμι auf, das alle zu Boden wirft.¹⁰⁸ Dass Jesus sich selbst identifizieren muss, zeigt, dass seine Gegner unfähig waren, ihn zu erkennen. Die ‚niederschmetternde‘ Wirkung seiner Worte beweist seine unaussprechliche und göttliche Stärke (τὴν ἄρρητόν τε καὶ θείαν ἰσχύν). Wichtig ist, dass Kyrill die Szene keineswegs als maßlose Entfesselung göttlicher Macht ausdeutet. Offenbar will er vermeiden, Jesus als unbeherrscht oder gar zornig darzustellen. Denn laut ihm äußert sich Jesus hier sanftmütig und kultiviert (πράω τε καὶ ἡμέρω¹⁰⁹), ja menschenfreundlich (φιλόανθρωπος¹¹⁰)! Im Unterschied zu Petrus und erst recht im Gegensatz zu den Juden (s. u.) wird Jesus in der Passion gerade nicht von Zorn (ὀργή) ergriffen, erst beim Jüngsten Gericht ist der Mensch mit seinem Zorn konfrontiert, der zur ewigen Verdammnis führt.¹¹¹ In der Passion dagegen agiert Jesus als Muster der Selbstbeherrschung: Sanftmütig und menschenfreundlich, obwohl mit unüberwindlicher Macht ausgestattet, tritt Jesus den rasenden Juden und der römischen Kohorte entgegen. Anlässlich von 18,7-9 fügt Kyrill dem noch die Verschonung (ἡ φειδῶ) hinzu, die Jesus hier den Jüngern und daher – wie Kyrill mit einem Schluss a minori ad maius festhält – allen Glaubenden gewährt.¹¹²

5.2 *Der Schlag ins Gesicht (18,22)*

Nach seiner Verhaftung wird der gefesselte (!) Jesus vor den Hohepriester Hannas¹¹³ gebracht (Joh 18,13) und von diesem über seine Lehre und seine Jünger befragt (18,19). Als Jesus die Antwort verweigert und den Hohepriester

107 Vgl. 18,27-19,11 (zu Joh 18,4-6).

108 19,12-14 (zu Joh 18,4-6): τὸ θεοπρεπὲς ἀξίωμα διαφαίνεται τοῦ Χριστοῦ, ἑαυτὸν μὲν τοῖς ζητοῦσι προσάγοντος, μὴ μὴν ἔτι καὶ ἐπιγινωσκομένου.

109 19,19 (zu Joh 18,4-6).

110 19,23f. (zu Joh 18,4-6).

111 19,23-25 mit Ps 75,8 LXX (zu Joh 18,4-6). Ebenso zu 18,7-9, vgl. 21,23-29 (zu Joh 18,7-9): ὀργή.

112 21,12-29 (zu Joh 18,7-9).

113 Allerdings führt laut Kyrill *Kaiaphas*, nicht Hannas das Verhör Jesu durch. Zwar ist Hannas laut Kyrill *τεχνίτης καὶ διασκευαστῆς* des Anschlags auf Jesus (28,12), und er hat Judas auch mit der Truppe ausgestattet. Vor der Auslegung von Joh 18,15ff. spielt Kyrill aber bereits Joh 18,24 ein, wonach Jesus gefesselt zum Hohepriester Kaiaphas geschickt wird (29,4) und sagt kurz darauf ausdrücklich, dass Kaiaphas den gebundenen Jesus empfangen habe (29,13f.: *δέχεται γὰρ δεδεμένον τὸν Ἰησοῦν*). Und später, anlässlich der Auslegung von Joh 18,24 schreibt er, dass der Evangelist den Gang der Erzählung anhalte und sich wieder zurückwende (43,14f.: *καὶ ὀπίσω πάλιν ἀνακομίζεται*), mit Joh 18,24 also wieder an den Anfang der Geschichte zurückkehre.

auf die Zeugen seiner damaligen Auftritte verweist (18,20f.), kommt es zu einem ersten körperlichen Übergriff: Der vierte Evangelist erzählt, dass der wehrlose Jesus von einem der dabeistehenden Diener des Hohenpriesters einen Schlag (ράπισμα) erhält (18,22).

Kyrrill stellt zunächst über das Stichwort *ράπισμα* die Verbindung zu Jes 50,6 her,¹¹⁴ damit ist klar, dass Jesus ins Gesicht geschlagen wird. Kyrrill weiß, dass es bei einem Schlag ins Gesicht weniger um das Zufügen von Schmerz als um die öffentliche Entehrung geht.¹¹⁵ Seine Ausführungen lassen deutlich den Anstoß erkennen, den diese Szene den antiken Rezipienten zumutet, wird doch der Herr der Herrlichkeit (bzw. der Ehre) durch die unheilige Hand dessen, der ihn schlug, beleidigt.¹¹⁶ So stellt Kyrrill seine Auslegung insgesamt unter das Vorzeichen der Entehrung und aktiviert vor allem das Wortfeld *ἀτιμάζειν κτλ.*¹¹⁷ Die Entehrung Christi durch den Schlag ins Gesicht erfolgt aber „zur Aufhebung und Vernichtung der Unehre, die wir verdient hatten, da wir im ersten Adam gesündigt haben, indem wir das göttliche Gebot mit Füßen traten: Entehrt nämlich wurde er uns zugute (*ἀτιμάζεται γὰρ ὑπὲρ ἡμῶν*).“¹¹⁸ Kyrrill verbindet den Aspekt der Entehrung mit dem Stellvertretungsmotiv, indem er einen Schluss a maiore ad minus durchführt: „Ebenso (*ὡσπερ*) wie Jesus die Auflösung des Todes erwirkt hat, indem er seinen eigenen Leib dem Tod überlieferte, so (*τὸν αὐτὸν τρόπον*) scheint mir die Auflösung der über uns aufgrund der Übertretung und der urbösen Sünde verhängten Unehre durch den Schlag zu erfolgen, der die Christus zugefügte Entehrung vollendete.“¹¹⁹ „Denn der eine, der würdig ist wie alle (zusammen), wurde entehrt zugunsten

114 36,11-13 (zu Joh 18,22). Vgl. Joh 18,22 (*ἔδωκεν ῥάπισμα τῷ Ἰησοῦ*), mit Jes 50,6 LXX (*τὸν νῶτόν μου δέδωκα εἰς μάστιγας, τὰς δὲ σιαγόνας μου εἰς ῥάπισματα*, Kyrrill zitiert bis hierher).

115 Vgl. dazu H.-U. Weidemann, „Die andere Wange. Die Thematisierung von männlicher Gewalt in antiken Maskulinitätsdiskursen am Beispiel der Bergpredigt im Matthäusevangelium,“ in: U. Fenske/ G. Schuhen (Hg.), *Geschichte(n) von Macht und Ohnmacht. Narrative von Männlichkeit und Gewalt* (Bielefeld 2016) 31-50. Zur fünften Antithese (Mt 5,38-42) ebd. 14-18. Mit Recht bemerkt Winfried Speitkamp, Ohrfeige, in: Ch. Gudehus/M. Christ (Hg.), *Gewalt. Ein interdisziplinäres Handbuch* (Stuttgart/Weimar 2013) 147-152, 147, dass häufig nicht unter Gleichrangigen, also unter in Status und Ehre Ebenbürtigen, geohrfeigt wird, „sondern von oben nach unten.“

116 36,26f. (zu Joh 18,22): *ὁ γὰρ τῆς δόξης Κύριος τῆ τοῦ παιόντος ἀνοσίᾳ χειρὶ κατηκίετο.*

117 Das Verb erscheint in 36,18; 36,25; 37,8; 39,12, das Substantiv *ἀτιμία* in 36,24.

118 36,15-18 (zu Joh 18,22): *εἰς ἀνάίρεσιν δὲ καὶ καταστροφὴν τῆς ὀφειλομένης ἡμῖν ἀτιμίας, ἐπειπερ ἡμάρτομεν ἐν Ἀδάμ τῷ πρώτῳ τὴν θείαν πατήσαντες ἐντολήν. ἀτιμάζεται γὰρ ὑπὲρ ἡμῶν*, es folgt programmatisch die Anspielung auf Jes 53,4.

119 36,20-24 (zu Joh 18,22): *ὡσπερ γὰρ θανάτου λύσιν εἰργάζετο, θανάτῳ παραδούς τὸ ἴδιον σῶμα, τὸν αὐτὸν οἶμαι τρόπον τῆς ἐπηρητημένης ἡμῖν ἀτιμίας διὰ τὴν παραβάσιν καὶ τὴν ἀρχέκακον ἀμαρτίαν, λύσιν ἔχει τὸ ῥάπισμα τὴν ἐπὶ Χριστῷ πληροῦν ἀτιμίαν.*

aller.¹²⁰ Kyrill stellt also einen Konnex zwischen der Stellvertretungs- und der Entehrungs-Thematik her, anders gesagt: Der stellvertretende Kreuzestod Jesu ὑπὲρ ἡμῶν liefert das gedankliche ‚Modell‘, um die Entehrung Jesu theologisch zu verarbeiten. Diese Technik ist gerade für Kyrills Auslegung der Johannespassion charakteristisch.

Wie schon bei der Verhaftung stellt Kyrill auch hier die *μανία* des Schlägers¹²¹ der *πρώτης* Jesu gegenüber.¹²² Interessant ist die Begründung für die Gewalttat des Soldaten,¹²³ denn laut Kyrill gehörte dieser zu jener Abordnung, die einst von den Hohepriestern und Pharisäern ausgesandt wurde, um Jesus beim Laubhüttenfest festzunehmen, die aber von seinen Worten so beeindruckt war, dass sie auf die Festnahme verzichtete (Joh 7,32/45f.). Mit 18,21 habe Jesus diese zu Zeugen seines öffentlichen Redens angerufen,¹²⁴ was den Offizier natürlich in eine problematische Situation bringt. Mit dem Schlag auf den Mund¹²⁵ wollte ihn der peinlich berührte Soldat ruhigstellen.

Einen eigenen Akzent setzt Kyrill auch noch dahingehend, dass laut ihm Jesus mit diesen Worten für uns einen unvergleichlichen und übernatürlichen *τύπος* seiner unermesslichen Langmut (*ἀνεξικακία*) zeichne, dass sein Verhalten uns eine *ιδέα* gebe, eine deutliche *εἰκῶν* seiner unermesslich großen Barmherzigkeit.¹²⁶ Denn im Gegensatz zu uns sei Jesus „nicht schwach und tyrannisiert von Zornausbrüchen und Schmerzen und besiegt durch die Wucht der Übermacht.“¹²⁷ Kyrill präsentiert Jesus Christus hier zugleich als Herrscher aller und Typos der Sanftmut, die wir gegeneinander haben sollen, und für Langmut über die Maßen.¹²⁸

120 36,24f. (zu Joh 18,22): εἰς γὰρ ὁ πάντων ἀντάξιος ὑπὲρ πάντων ἡτιμάζετο.

121 37,9 (zu Joh 18,22), 38,7 (zu Joh 18,23).

122 36,28-37,1 (zu Joh 18,22).

123 Vgl. dazu 35,13-36,7 (zu Joh 18,21); 37,9-29 (zu Joh 18,22) und 38,12-27 (zu Joh 18,23).

124 Laut Kyrill bezieht sich das Demonstrativum οὗτοι in Joh 18,21 auf die in Joh 7,32 und 7,45f. genannten ὑπηρέται, die die Hohenpriester (!) und Pharisäer ausgesandt hatten, um Jesus am Laubhüttenfest festzunehmen.

125 37,27 (zu Joh 18,22): ἐπιστομίζει ῥαπίσματι.

126 38,27-31 (zu Joh 18,23): πλὴν ἔστιν ἰδεῖν, ὡς ἀσύγκριτόν τινα καὶ ὑπερφυᾶ τῆς εἰς ἄκρον ἀνεξικακίας ἐν τούτοις ἡμῖν ὁ Σωτὴρ καταγράφει τὸν τύπον, καὶ τῆς ἀνωτάτω καὶ ὑπερφεροῦς ἡμερότητος τὴν ἰδέαν, ὡς ἐν εἰκόνας τάξει λαμπρᾶς ἀνατυποῖ τὰ καθ' ἑαυτὸν.

127 39,3-5 (zu Joh 18,23): ἐπεὶ μηδὲ ἐστὶ καθ' ἡμᾶς ἀσθενής, ἢ ὀργαίς ἢ λύπαις τυραννούμενος, ἢ τῷ τῆς πλεονεξίας βάρει νικῶμενος.

128 39,31-40,1 (zu Joh 18,23): ἀλλὰ γὰρ εἰς τύπον ἡμῖν ἡμερότητος τῆς εἰς ἀλλήλους καὶ τῆς ὑπὲρ λόγον ἀνεξικακίας αὐτὸς ὁ πάντων Δεσπότης προκείσθω Χριστός, es folgt Mt 10,24.

5.3 *Geißelung und Verhöhnung Jesu (Joh 19,1-3)*

Genau in der Mitte des vom vierten Evangelisten als großräumige Szenenfolge angelegten Pilatusprozesses (Joh 18,28-19,16) findet sich die Erzählung von der Geißelung Jesu, seiner Verspottung mit den ‚Königsinsignien‘ Dornenkrone und Purpurmantel sowie weiterer körperlicher Übergriffe (καὶ ἐδίδοσαν αὐτῷ ῥάπισματα) (Joh 19,1-3).¹²⁹ Gegenüber der Szene vor dem Hohenpriester bedeutet das eine klare Steigerung: Die körperlichen Misshandlungen werden ins Unermessliche gesteigert, die Geißelung wird noch dazu vom Statthalter höchstpersönlich quasi ‚offiziell‘ angeordnet. Hinzu kommt die Verspottung Jesu als „König der Juden“ durch die römischen Soldaten. Mehr noch: Die ganze Szene mündet in die öffentliche Vorführung des gefolterten und als Spottkönig ausstaffierten Jesus (19,4f.).

Im Falle der Geißelung betont Kyrill eingangs, dass diese (im Unterschied zum Backenstreich ja sozusagen offiziell angeordnete) römische Bestrafung ungerechterweise (ἀδίκως) erfolgt.¹³⁰ Jesu Unschuld, die Kyrill in den Bahnen der Johannespassion insbesondere im Zuge des Pilatusprozesses herausarbeitet, ist auch hier entscheidend. Erneut fällt aber auch das Wort ἀτιμίας.¹³¹ Dies legt der johanneische Text ja auch deswegen nahe, weil der Geißelte mit den Königsinsignien Dornenkrone und Purpurmantel ausstaffiert und so als „König der Juden“ akklamiert wird. Kyrill spricht davon, dass die Soldaten Jesus damit verhöhnern (ἐμπαιζειν). Weitere Schläge ins Gesicht (ῥάπισματα) schließen sich an. Wie schon anlässlich von Joh 18,22f. arbeitet Kyrill auch hier die Folterung und Entehrung Jesu pointiert heraus, um sie dann mit dem Stellvertretungsgedanken zu kombinieren: πάντα δι’ ἡμᾶς καὶ ὑπὲρ ἡμῶν τὰ Χριστοῦ γενέσθαι παθήματα.¹³² Dafür kommt erneut das argumentum a maiore ad minus zum Einsatz: „Denn genauso wie (ὡσπερ) es genügte, damit der Tod aller aufgehoben wird, dass der, der den Tod nicht kannte, sein eigenes Fleisch für unser Leben hingab – da einer für alle starb –, so (οὕτω) geziemt es sich einzusehen, dass es nochmals genügen wird, um [uns] alle von den Geißelungen und der Entehrung (μαστίγων καὶ ἀτιμίας) zu befreien, dass dies der Herr für uns erlitten hat.“¹³³

129 Zur Struktur der Szene vgl. Weidemann, *Tod Jesu*, 337f.

130 60,30 (zu Joh 19,1-3), vgl. 61,6: ἐμαστίχθη μὲν ἀδίκως.

131 61,3 (zu Joh 19,1-3). Die Wendung καὶ ταῖς ἄλλαις (!) ἀτιμίας führt das aus Joh 19,3 entnommene Stichwort ῥάπισμασι weiter, erneut ist die aus 18,22f. bekannte enge Verbindung von ῥάπισμα und ἀτιμία deutlich.

132 61,10f. (zu Joh 19,1-3).

133 61,13-18 (zu Joh 19,1-3). Es folgt Jes 53,5.6.4.

5.4 Kreuzweg und Kreuzigung Jesu (Joh 19,17f.)

Eine überraschend lange und inhaltlich tieferschürfende Auslegung bietet Kyrill zu Joh 19,16-18, also zu der Notiz von der Übergabe Jesu an „sie“, dem anschließenden Kreuzweg und der Kreuzigung Jesu.¹³⁴ Hier entfaltet er eine Art Kompendium seiner Soteriologie und flankiert dies mit umfangreichen Clustern von Schriftzitaten.¹³⁵ Dass er dies nicht anlässlich des Todes Jesu (19,30) unternimmt, zeigt erneut, dass die Kreuzigung Jesu den eigentlichen Anstoß bietet, den es zu bewältigen gilt.

Programmatisch formuliert er gleich zu Beginn: Ἀπάγουσι μὲν ὡς τεθνηξόμενον ἤδη τὸν τῆς ζωῆς ἀρχηγόν.¹³⁶ Dies aber geschah ὑπὲρ ἡμῶν. Kreuzweg und Kreuzigung Jesu stehen bei Kyrill unter dem Leitgedanken des pro nobis.¹³⁷ Das für die folgenden Ausführungen entscheidende Stichwort fällt kurz darauf: ἀντίστροφος (= umgekehrt, aus ἀντίστροφή = „Gegenstrophe“, Umkehrung). Das Leiden Jesu lief demnach auf eine „unerwartete und entgegengesetzte Ordnung“ hinaus.¹³⁸ „Denn wie eine Art Falle für die Macht des Todes wurde das Leiden Christi vorbereitet, und der Tod des Herrn wurde der Beginn/Urprung der Erneuerung, die zur Unverweslichkeit und Neuheit des Lebens [führt].“¹³⁹ Durch Christi Leiden und Tod findet eine durch Gottes unbegreifliche Macht und Planung bewirkte „Umkehrung“ statt; der Tod des Herrn wird zum Beginn einer Erneuerung hin zu Unverweslichkeit und erneuertem Leben. Unschuldig zum Tode verurteilt nahm Jesus die Bestrafung auf sich, die das Gesetz gerechterweise den Sündern auferlegt. Dies erläutert Kyrill mit Gal 3,13 (Fluch des Gesetzes) und Dtn 21,22, kombiniert mit Jak 3,2. Erneut formuliert Kyrill ein argumentum a maiore ad minus mit einer ὥσπερ–οὕτω–Konstruktion: „So wie er sich nicht für sich selbst, sondern für uns unter die Toten begab, um für uns als Urheber ewigen Lebens erfunden zu werden, nachdem er in sich die Macht des Todes zerstört hatte, so nimmt er das Kreuz auf sich, das wir verdienten, um in sich die Verurteilung des Gesetzes zu verurteilen.“¹⁴⁰

134 Kyrills Auslegung der zweieinhalb Verse umfasst bei Pusey fast fünf Druckseiten: 79,7-83,27.

135 Bemerkenswert ist dabei seine Kommentierung des Kreuzweges (nicht des Kreuzestodes!) mit Gal 3,13 und Gal 3,10 (80,8-23).

136 79,27f. (zu Joh 19,17f.).

137 79,28 (zu Joh 19,17f.): ἐπράττετο δὲ καὶ τοῦτο ὑπὲρ ἡμῶν. Der Satz kommentiert die unmittelbar voranstehende kontrastiv formulierte Aussage: Ἀπάγουσιν μὲν ὡς τεθνηξόμενον ἤδη τὸν τῆς ζωῆς ἀρχηγόν. Analog kommentiert Kyrill seine knappe Nacherzählung des Kreuzweges: καὶ τοῦτο δι' ἡμᾶς (80,8). Vgl. außerdem 81,15-17 u.ö.

138 80,1f. (zu Joh 19,17f.): εἰς ἀδόκητόν τινα καὶ ἀντίστροφον θέσιν ἐκτελευτῶντος τοῦ πάθους.

139 80,2-5 (zu Joh 19,17f.): παγίς γὰρ ὥσπερ τῷ τοῦ θανάτου κράτει, τὸ Χριστοῦ πάθος ἐσκευάζετο, καὶ ἀνανεώσεως ἀρχὴ τῆς εἰς ἀφθαρσίαν καὶ καινότητα ζωῆς ὁ τοῦ Κυρίου θάνατος ἦν.

140 80,26-31 (zu Joh 19,17f.), es folgt Ps 106.42 LXX.

Vor allem aber wird Jesus durch die Kreuzaufnahme zum *τύπος ἀνδρείας ... τῆς κατ' εὐσέβειαν*.¹⁴¹ Denn laut Kyrill gibt es keinen anderen Weg, um zur Vollkommenheit der (himmlischen) Güter und zur umfassenden Einheit mit Gott zu gelangen, als die Liebe zu ihm höher als das irdische Leben zu stellen und sich bereitwillig in Gefahr zu begeben um der Wahrheit willen, wenn sich uns die Gelegenheit bietet.¹⁴²

Damit ist die Szene vollständig umgepolzt. Aus dem öffentlichen Gang zur Hinrichtungsstätte, der wie die Geißelung bereits zur Schändung des Delinquenten gehört, wird eine Inszenierung mannhafter Tapferkeit – allerdings „gemäß der Frömmigkeit“, also nach der Kriteriologie kirchlicher Lehre und Praxis. Dies ist im johanneischen Text – im Unterschied zu den Synoptikern! – bereits angelegt, da Jesus hier ausdrücklich „für sich selbst das Kreuz trägt“ (19,17: *καὶ βασταάζων ἑαυτῷ [!] τὸν σταυρόν*). Das Hauptverb des Satzgefüges ist zudem *ἔξηλθεν*: Jesus trägt selbst sein Kreuz und geht hinaus nach Golgotha, aus eigener Initiative, zielgerichtet, ohne Zaudern oder Ausweichen. Kyrill greift das auf, lässt Simon von Kyrene unerwähnt und kombiniert statt dessen Joh 19,17 mit dem Logion vom Kreuztragen in Mt 10,38,¹⁴³ wobei er die Wendung *λαβεῖν τὸν σταυρόν* dahingehend interpretiert, die Welt um Gottes willen zu verabschieden und unser Leben mit dem Leib hinter die Hoffnung auf ewiges Leben zu stellen.¹⁴⁴

Dem Herrn als dem Typos der Mannhaftigkeit stellt Kyrill „uns selbst“ gegenüber, die wir auch kleine Anstrengungen oder gar Leiden im Dienste Gottes fliehen. Auch hier ist das Thema des Leidens direkt mit Ehre und Schande verbunden.¹⁴⁵ Im Anschluss an eine knappe Auslegung der Szene zwischen Jesus und Petrus (Mt 16,22f.) betont er: Wenn der Kairos uns zum Aufweis von gottgemäßer (!) Mannhaftigkeit (*εἰς ἐπίδειξιν ἀνδρείας τῆς κατὰ Θεόν*) ruft, geht

141 81,4 (zu Joh 19,17f.).

142 81,5-10 (zu Joh 19,17f.): *περιέσται γὰρ οἶμαι καθ' ἕτερον ἡμῖν οὐδένα τρόπον τῆς τελειότητος ἐφικέσθαι τῶν ἀγαθῶν, καὶ τῆς πρὸς Θεὸν ὀλοτελοῦς ἐνώσεως, εἰ μὴ τῆς ἐπιγείου ζωῆς ἀμείνω τε ποιησαίμεθα τὴν εἰς αὐτὸν ἀγάπησιν, καὶ προκινδυνεύσαι τῆς ἀληθείας ἐθέλομεν προθυμότατα, καλοῦντος ἡμᾶς εἰς τοῦτο καιροῦ*. Es folgt Mt 10,38.

143 81,10-12 (zu Joh 19,17f.).

144 81,12-15 (zu Joh 19,17f.): *τὸ δὲ λαβεῖν τὸν σταυρόν, οὐδὲν οἶμαι σημαίνειν ἕτερον, ἢ τὸ ἀποτάξασθαι μὲν τῷ κόσμῳ διὰ Θεόν, δευτέραν δὲ τῶν ἐν ἑλίπσιν ἀγαθῶν καὶ αὐτὴν ποιείσθαι τὴν μετὰ σώματος εἰ τύχοι ζωὴν*.

145 Laut Kyrill halten die Gläubigen, sobald es darum geht, wegen der Frömmigkeit zu Christus zu leiden (*παθεῖν*), die Schande (*τὴν αἰσχύνην*) sofort für untragbar (81,21-23). Auffällig ist der direkte Konnex von *παθεῖν* und *αἰσχύνη*.

es darum, Kämpfe auszustehen um der Tugend willen.¹⁴⁶ Die ἀνδρεία, wie Jesus sie hier auf dem Kreuzweg demonstriert, steht hier offenbar pars pro toto für ἀρετή.¹⁴⁷ Zugleich ist die Neujustierung von ἀνδρεία bemerkenswert: Wenn der sein Kreuz tragende Christus hier zum Vorbild von Mannhaftigkeit wird, dann zeigt sich diese darin, Verhöhnung der Feinde nicht zu vermeiden.

5.5 *Fazit*

Die hier exemplarisch herangezogenen Szenen bestätigen bereits die eingangs formulierte These: Neben der ‚dogmatischen‘ Zielsetzung verfolgt Kyrill in seinem Johanneskommentar noch das Ziel, den für antike Rezipienten liegenden Anstoß von Passion und Kreuzigung Jesu zu bewältigen. Im Hinblick auf die Christologie ist das deutlich: Durchgehend arbeitet Kyrill die wahre Gottheit des Logos heraus, der seinen Leib, der ganz der seine geworden ist, zur Erlösung aller in den Tod gibt. Hinzu kommt aber, dass Jesus auf die Entfesselung seiner göttlichen Allmacht verzichtet und statt dessen ‚männliche‘ Tugenden wie Selbstbeherrschung, Zornlosigkeit, Kontrolle, Menschenfreundlichkeit und Sanftmut demonstriert. Hinzu kommt ein weiterer wichtiger Aspekt: Kyrill betont durchgehend, dass Jesus „für uns“ in die Passion geht. Damit schließt er in gewisser Weise an das Ideal eines römischen pater familias an, der den Seinen Wohltaten und Fürsorge zukommen lässt. Denn „die Gewährung von Schutz, Hilfe und Förderung der Abhängigen [ist] ebenso Teil einer normentsprechenden Männlichkeit“¹⁴⁸ wie die Ausübung von Herrschaft und Selbstbeherrschung. Allerdings wird dieses Ideal durch seine Applikation auf den ans Kreuz gehenden Jesus zugleich grundlegend transformiert, das zeigt schon der für Kyrill wesentliche Gedanke des „Tausches“ von Tod und Leben. Durch das Attribut τῆς κατ’ εὐσέβειαν macht Kyrill diese Transformation des ἀνδρεία-Begriffs sichtbar.¹⁴⁹

146 82,12-15: εἰσόμεθα γὰρ ὅτι καιροῦ καλοῦντος εἰς ἐπίδειξιν ἀνδρείας τῆς κατὰ Θεόν, καὶ ἀγῶνας τοὺς ὑπὲρ ἀρετῆς εἰσβαίνοντας τληπαθεῖν ἀναγκαῖον ...

147 Das ist bereits in Platons *Laches* 16 so (190b-e).

148 Im Anschluss an Späth, „Väter“ 122. Ausführlich zum Aspekt „care as a normative expectation about male behavior“ anhand von Tacitus vgl. Späth, „Masculinity“ 435-438.

149 Diese Transformation zeigt auch Kyrills Auslegung von Joh 19,23f.: Dort schreibt er, dass sich die römischen Soldaten gegenüber den körperlichen Leiden der Sterbenden „als Männer erweisen“ (87,9f.: καὶ ταῖς τῶν πασχόντων ἐπανδρίζεσθαι συμφοραῖς). Männlichkeit, die nicht ausdrücklich κατ’ εὐσέβειαν praktiziert wird, bleibt also ambivalent.

6 Der ‚rasende Zorn‘ der Juden

Dass Kyrill bei seiner Auslegung der Johannespassion kein gutes Haar an den Juden lässt, verwundert nicht.¹⁵⁰ Dabei darf nicht vergessen werden, dass die Juden bereits im von Kyrill ausgelegten Text der Johannespassion eine eindeutig negative und kaum intern differenzierte Rolle spielen. Hinzu kommt, dass Kyrill offenbar eine durchgehende Auseinandersetzung mit den Juden Alexandriens seiner Zeit führt, die in seinen Augen offenbar eine ernste Bedrohung für die christliche Kirche darstellen.

Die Auseinandersetzung findet auf verschiedenen Ebenen statt. Im Zentrum der inhaltlichen Auseinandersetzung steht die jüdische Schriftauslegung und das Gesetzesverständnis.¹⁵¹ Diese ist ein grundlegender Teil von Kyrills „mehr dogmatischer Exegese“ (s.o.). Hinzu kommt auf breiter Front die Indienstnahme prophetischer Kritik am Volk Israel für Kyrills antijüdische Polemik, damit wird aus der Kritik ‚von innen‘ ein Angriff ‚von außen‘. Dass sich Kyrill darüberhinaus regelmäßig zu moralischer Disqualifizierung und massiver, ja bösartiger Polemik versteigt, überrascht nicht.

6.1 *Kyrills Portrait der zornigen Juden*

Aber daneben findet sich ein durchgehender, das Kyrill'sche Portrait der Juden in der Passionserzählung weithin dominierender Aspekt: Die Juden werden von Kyrill durchgehend als ‚zornig‘, ‚rasend‘ und ‚irrational‘ und ‚trunken‘ charakterisiert. Dabei aktiviert Kyrill mehrere Wortfelder – insbesondere das des Zorns (v.a. ὀργή und θυμός) und des Wahnsinns (v.a. μανία) –, die im Text des

150 Vgl. dazu insgesamt Azar, *Exegeting* 153-202, bei dessen Darstellung allerdings Fragen offen bleiben.

151 Nur einige Beispiele: Mehrfach führt Kyrill aus, dass das Gesetz nur in Schatten und Rätsel auf die Wahrheit verweist (28,19-27 zu Joh 18,12-14; 33,29-34,5 zu Joh 18,20 u.ö.), dass die Juden den Typus ehren, aber die Wahrheit beleidigen (47,5-7 zu Joh 18,28 u.ö.) und das Gesetz eigentlich gar nicht halten (48,27-49,6 zu Joh 18,29 u.ö.). Zu 18,10 betont Kyrill, dass der Schwertstreich des Petrus keineswegs gegen das Gesetz war (23,26-24,15). Ausführlich geht er der Frage nach, auf welches „Gesetz“ sich die Juden in Joh 19,7 berufen könnten (66,16-67,31 zu Joh 19,7), seine Antwort lautet: auf die Blasphemiegesetze Lev 24,15f. und Ex 22,28. Und zu Joh 19,31 will er mit der Einspielung von Mt 23,24 die offensichtliche Gesetzestreue der Juden erneut als Heuchelei entlarven (102,5-23). Das spricht klar dagegen, dass die Juden bei Kyrill in erster Linie als „reflections of later forms of Christology“ erscheinen (Azar, *Exegeting* 175 u.ö.). Dagegen spricht auch Azars eigene Beobachtung, dass gerade bei Kyrill die johanneischen Juden *als Juden* im Blick sind (ebd. 199). Diesen Widerspruch löst Azar nicht auf.

vierten Evangeliums keinen direkten Anhalt haben. Dieser eigentümliche Zug in Kyrills Portrait der Juden blieb bisher unbeachtet.¹⁵²

Zur Illustration dieser eigentümlichen Charakterisierung genügen einige repräsentative Beispiele: Schon die in Joh 7,30; 8,56 und 10,33 erzählten Steinigungsversuche der Juden bringt Kyrill mit deren „betrunkenem Rasen“ und ihrer „Tollheit“ in Verbindung.¹⁵³ Judas wiederum, in den laut Joh 13,27 der Satan gefahren ist, ist vollständig von dessen *μανία* (!) besessen¹⁵⁴ und wird so zu τῆς Ἰουδαίων ἀθεότητος πρωτοστάτης τε ἅμα καὶ συνεργός.¹⁵⁵ Judas und die Juden verbindet also insbesondere der vom Satan stammende Wahnsinn.

Anlässlich der in Joh 18,12 erzählten Verhaftung Jesu bemerkt Kyrill, dass die Soldaten samt ihrem Anführer und die Diener der Juden „bereits von ihren Zornausbrüchen ungezähmt fortgetragen werden und zu unbezwinglicher Frechheit entflammten“.¹⁵⁶ All dies steht nicht im Text, aber das Portrait einer zornentflammten und unbeherrschten Menge zieht sich von dort an durch Kyrills Auslegung. Auch der Diener des Hohenpriesters, der Jesus ins Gesicht schlägt, ist laut Kyrill von *μανία* erfasst.¹⁵⁷

Zur ersten Schlüsselszene gestaltet Kyrill dann aber die Auslegung von Joh 18,28.¹⁵⁸ Anlässlich der Weigerung der Juden, das Prätorium zu betreten, um sich wegen des bevorstehenden Paschafestes nicht zu verunreinigen, entfaltet Kyrill seinen Hauptvorwurf an sie, die den „Typos des Geschehens“ ehrten, aber der Wahrheit selbst Gewalt antun.¹⁵⁹ Vor allem aber finden sie im Gesetz keinen Vorwand für ihre *μανία* gegen Christus.¹⁶⁰ Damit wird den Juden jeder legitime theologische Grund für eine Ablehnung Jesu (bzw. der Kyrill'schen Christologie) abgesprochen. Die Leerstelle, die das für die eigene Sache in Anspruch genommene Gesetz hinterlässt, füllt Kyrill auf Seiten der Juden mit Zorn und Wahnsinn.

152 Azar, *Exegeting* 188, streift diesen Aspekt nur in einer einzigen Nebenbemerkung, summiert ihn unter „usual, forceful, and frequent rhetoric of madness, envy, impiety, murderous desires, and so forth“ und verkennt damit seine grundlegende Bedeutung.

153 15,7-11 (zu Joh 18,1-2), die entscheidenden Stichworte sind ἐμπαροινεῖν und ἐξ ἀπονοίας.

154 16,19f. (zu Joh 18,3): ὁλος ἦν τῆς ἐκείνου μανίας.

155 17,4f. (zu Joh 18,3).

156 28,3f. (zu Joh 18,12-14): ἀνημέρωσ ἤδη φέρονται τοῖς θυμοῖς, καὶ εἰς ἄμαχον ὡς περ ἀνακαίονται θράσος.

157 Anlässlich von 18,22 fragt Kyrill nach τὴν αἰτίαν τῆς ἐπὶ Χριστῷ μανίας (37,9).

158 Zum Folgenden 46,10-48,15 (zu Joh 18,28).

159 47,5-7 (zu Joh 18,28): οἱ δὲ τὸν τύπον τιμῶντες τοῦ πράγματος εἰς αὐτὴν ὑβρίζουσι τὴν ἀλήθειαν.

160 46,13f. (zu Joh 18,28): τὴν κατὰ Χριστοῦ μανίαν.

Laut Kyrill versucht der römische Statthalter Pilatus sowohl durch die Aktion mit Barabbas (Joh 18,38-40)¹⁶¹ als auch durch die Vorführung des unschuldig gezeißelten Jesus (19,4-5) den rasenden Zorn der Juden zu besänftigen.¹⁶² Beide Versuche schlagen fehl, vor allem der Anblick des gezeißelten, mit Dornen bekränzten und mit dem purpurnen Soldatenmantel bekleideten Jesus lässt die Juden laut Kyrill sogar noch tiefer als grausame Tiere sinken und in den Kreuzigungsruf ausbrechen. Das in Joh 19,6 zum ersten Mal notierte „Schreien“ (ἐκράυγασαν) dürfte der innerjohanneische Haftpunkt für das Kyrill'sche Portrait darstellen.

Zunächst registriert Kyrill präzise, dass der Evangelist den „Anfang dieser Gottlosigkeit“ alleine den jüdischen Anführern zuschreibt.¹⁶³ Denn laut Joh 19,6 sind es zunächst die Hohenpriester und die Kriegsknechte, die den Kreuzigungsruf ausstoßen (οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ ὑπηρέται ἐκράυγασαν). Allerdings entzündeten die Anführer den Zorn auch beim ihnen unterworfenen Volk.¹⁶⁴ Kyrill bezieht Joh 19,12 (οἱ δὲ Ἰουδαῖοι ἐκράυγασαν) dann auf die Juden insgesamt. Aber noch zu Joh 19,15 hält Kyrill fest, dass die entscheidende Abwendung vom Königtum Gottes über Israel und die Hinwendung zum römischen Kaiser von den Hohepriestern ausging.¹⁶⁵ Letztendlich zielt Kyrills Darstellung darauf ab, das ganze jüdische Volk in die Kreuzigung Jesu zu involvieren, das zeigt seine Auslegung von 19,16.¹⁶⁶

Pilatus liefert Jesus den Juden (!) zur Kreuzigung aus, die damit endgültig „von unbändigen Zornausbrüchen straflos hin- und hergerissen werden.“¹⁶⁷ Bei der Auslegung der vom vierten Evangelisten bewusst zweideutig formulierten

161 Zu 18,39 bemerkt Kyrill, dass Pilatus Jesus den Juden gegenüber *scherzhaft* als „König der Juden“ bezeichnete, um durch diesen Scherz ihren Zorn zu stillen: *χαριεντίζεται τε ὁμοῦ καὶ ὑποχαλῶ τῷ γελοίῳ τὴν τῶν λελυτηκότων ὀργὴν* (57,18f.).

162 Zu 19,4 kommentiert Kyrill, dass Pilatus die Vorführung des unschuldig Gezeißelten ankündige mit der Absicht, *κατακορέσειν ὡσπερ αὐτῶν τὴν ἀτίθασον ὀργὴν (!) διὰ τῆς οὕτως ἐλεινῆς ὑποτοπῆσας θέας* (62,22f.), den Gedanken wiederholt er bei der Kommentierung von 19,5: *κατακορεσθήσεσθαι πως καὶ καταλήξειν ἤδη πιστεύσας τὸν ἄκαρτον τῶν Ἰουδαίων θυμὸν (!) καὶ ἀπὸ μόνης τῆς οὕτως οἰκτροτάτης τε καὶ ἀτιμοτάτης θέας* (64,29-64,1).

163 64,8-10 (zu Joh 19,5f.): *μόνοις (!) δέ, ὡς εἰκός, τὴν τῆς τοσαύτης δυσσεβείας ἀρχὴν (!) προσήψεν ὁ σοφώτατος Εὐαγγελιστὴς τοῖς Ἰουδαίων καθηγηταῖς*. Vgl. 65,1-3, wo erneut von der ὀργή der Anführer die Rede ist.

164 64,16f. (zu Joh 19,5f.): *καὶ εἰς ἐκτόπους ἀγριότητος τὸν τῶν ὑπὸ χεῖρα λαῶν ἀνακαίουσι θυμὸν*.

165 Vgl. 79,1-6 (zu Joh 19,15).

166 Vgl. 79,8-22 (zu Joh 19,16).

167 79,11 (zu Joh 19,16): *ἀταμειῦται ἤδη φέρεσθαι τοῖς θυμοῖς ἀνεγκλήτως*. Dabei hätte Pilatus Jesus vor ihrer *μανία* retten können (79,20).

Überlieferungsnotiz Joh 19,16 betont Kyrill, dass sich der Satz auf die Juden bezieht, deren unbeherrschten Zornesausbrüchen (ἀκράτοις ὀργαίς) Jesus nun ausgeliefert wird.¹⁶⁸ Der Evangelist schreibe in Joh 19,16 die Gesamtheit der Jesus angetanen Freveltaten den Juden zu, denn diese seien von Anfang an die Betreiber seines Todes.¹⁶⁹ Die Auslegung Kyrills zeigt, dass die Saat des vierten Evangelisten aufgeht.

Die rasende Wut der Juden erreicht ihr Ziel mit dem Tod Jesu. Insofern ist es konsequent, dass Kyrill auch das letzte Wort des johanneischen Jesus: τετέλεσθαι (19,30),¹⁷⁰ direkt auf das Maß der Gottlosigkeit der Juden und das Übermaß ihrer rasenden Wut gegen ihn bezieht. Beides ist nun vollendet.¹⁷¹

6.2 Zum Hintergrund des Kyrill'schen Portraits: Zorn und Männlichkeit

Die Übersicht über das von Kyrill zur Charakterisierung der Gegner Jesu – insbesondere der Juden und ihrer einzelnen Fraktionen (Hohepriester und Pharisäer), aber auch der römischen Soldaten – benutzte Vokabular zeigt, dass das Wortfeld des Zornes (insbesondere ὀργή und θυμός) eine Schlüsselrolle spielt.¹⁷² Diese beiden Begriffe, die seit der Zeitenwende weitgehend synonym gebraucht wurden, nehmen schon in den paganen griechischsprachigen Diskursen um den Zorn die Schlüsselrolle ein.¹⁷³ Dem entspricht die Sonderstellung des Zornes in vielen antiken Affektenlehren, beispielsweise bei Seneca.¹⁷⁴

168 79,8 (zu Joh 19,16). Allerdings schließt Kyrill auch Pilatus keineswegs von der Verantwortung aus, schließlich hätte er Jesus befreien können, stattdessen lieferte er ihn ihnen aus, damit sie, nämlich die Juden, ihn kreuzigten.

169 79,14f. (zu Joh 19,16): Ἰουδαίους μὲν οὖν τὸ πᾶν (!) τοῦ τολμήματος ἐπιγράψαι τις ἄν.

170 Bereits zu Joh 19,28 schreibt Kyrill: πεπληρωμένης ἀπάσης ἀσεβείας ἐπὶ Χριστῷ παρὰ τῆς τῶν Ἰουδαίων ἀνοσιότητος, καὶ λοιπὸν ἐλλείποντος οὐδενὸς εἰς τὸ φαίνεσθαι τελείως ἔχουσαν τὴν ὑπὲρ λόγον ὠμότητα..., d.h. er bezieht auch schon die johanneische Wendung ἤδη πάντα τετέλεσται auf das Vorgehen der Juden gegen Jesus.

171 95,24-26 (zu Joh 19,30): Προσθεθειμένου τοῖς ἄλλοις καὶ τούτου, τετελέσθαι φησὶν ὁ Σωτὴρ τῆς Ἰουδαίων ἀσεβείας δηλονότι τὸ μέτρον, καὶ τῆς εἰς αὐτὸν παροινίας τὴν ὑπερβολήν. Zum Ganzen vgl. 95,24-30.

172 ὀργή (29,21; 57,19; 62,22; 65,2; 79,8 u.ö.), θυμός (28,4; 63,30; 64,13; 79,11 u.ö.).

173 Vgl. dazu W. V. Harris, *Restraining Rage. The Ideology of Anger Control in Classical Antiquity* (Cambridge, Mass. 2001) 50-70 („The Greek and Latin Terminology“). Harris zeigt auf, dass im 5. Jh. v. Chr. die beiden bis dahin dominierenden Begriffe μῆνις und χολή/χόλος weitgehend von ὀργή und θυμός abgelöst werden, die in hellenistischer Zeit die entscheidenden Termini sind und zunehmend (z.B. bei Plutarch) als Synonyme gebraucht werden. Zur „complex Greek semantic landscape of anger“ (ebd. 50) vgl. auch Sen. *ira* I 4,2.

174 Laut Seneca gibt es keinen *affectus*, gegen den sich nicht der Zorn als Herr erweist (*ira* II 36,6). Dazu P. 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* (Göttingen 2009) 163-189, 164.

Hinzu kommt, dass Kyrill seinen Jesus im Gegenüber zu den „rasenden Juden“, aber auch zum „hitzigen“ Petrus als ἀοργησίας τύπος (!) portraitiert.¹⁷⁵ Dabei war noch für Aristoteles die ἀοργησία – den Begriff hat der Stagirit vermutlich selbst geprägt¹⁷⁶ – als Mangel an ὀργή tadelnswert.¹⁷⁷ Denn es sei sklavisch, sich Beleidigungen gefallen zu lassen und die Angehörigen nicht davor zu schützen.¹⁷⁸ Ist ‚Zornlosigkeit‘ für Aristoteles also ein Defizit, so bekämpfen spätere Autoren, insbesondere Stoiker, den Zorn insgesamt.¹⁷⁹ So verfasst Plutarch eine Schrift mit dem programmatischen Titel περὶ ἀοργησίας.¹⁸⁰ In diese Linie stellt sich auch Kyrill, wenn er den in die Passion gehenden Jesus als Typos der Zornlosigkeit bezeichnet.¹⁸¹

Demgegenüber werden die ‚Juden‘ als unbeherrscht und völlig ihren Leidenschaften und Affekten unterworfen – und damit als unmännlich – portraitiert. Damit überlagert Kyrill die Erzählung, auf deren Oberfläche ja die Juden über Jesus triumphieren, ihn entehren und schließlich töten, mit einem zweiten Diskurs, in dem sozusagen die Rollen vertauscht werden. Das Opfer gewinnt durch Selbstbeherrschung an Männlichkeit, die Täter verlieren sie durch Kontrollverlust.

Mit seinem Doppelportrait steht Kyrill in einer langen Tradition antiker Debatten um Zorn und Selbstbeherrschung. Diese muss hier nicht erneut

175 23,21-24 (zu Joh 18,10): οὐ γὰρ ἦκεν ὡς Θεὸς τῇ ἰδίᾳ καὶ ἐμφύτῳ δυνάμει χρησόμενος κατὰ τῶν ἐμπαροινούντων αὐτῷ, μᾶλλον δὲ τῆς εἰς ἄκρον ἡμῖν ἀνεξικακίας γενέσθαι διδάσκαλος, ἀοργησίας τε τῆς ἀπασῶν ἀνωτάτω καταστῆναι τύπος.

176 Vgl. Harris, *Restraining Rage*, 56 Anm. 31 und 119.

177 Vgl. Arist. *EN* IV 11 (1125b-1126a). Laut Aristoteles ist die πραότης (Harris, *Restraining Rage*, 94, übersetzt sie mit „even temper, kindness“) die Mitte im Hinblick auf den Zorn (μεσότης περὶ οργᾶς); das Übermaß an Zorn könne man ὀργιλότης nennen, den Mangel ἀοργησία. Vgl. auch ebd. II 7 (1108a).

178 Arist. *EN* IV 11 (1126a): τὸ δὲ προσηλακίζμενον ἀνέχεσθαι καὶ τοὺς οἰκείους περιορᾶν ἀνδραποδῶδες.

179 Cic. *off.* I 88, lehnt die Vorstellung, ein großmütiger und starker Mann (*magnanimi et fortis viri*) müsse den Feinden zürnen, ausdrücklich ab. Die Passage steht im Kontext seiner Erörterung der *fortitudo* (ebd. 61-92). Philo wendet sich gleich zu Beginn seiner Erörterung der ἀνδρεία dagegen, darunter die vom Zorn geleitete Kampfeswut (τὴν ἀρεμάνιον λύτταν ὀργῇ συμβούλῳ χρωμένην) zu verstehen (*virt.* 1).

180 Plut. *coh. ira* (= Mor 452F-464D). Harris, *Restraining Rage* 118, übersetzt den Titel treffend mit „On the habitual absence of Anger“.

181 Dies gilt allerdings nur für den irdischen Jesus, dessen Feinde am Tag des Jüngsten Gerichts dann mit seiner ὀργῇ konfrontiert werden, vgl. 19,25 (Ps 75,8); 21,26 u.ö.

aufgerollt werden,¹⁸² zumal Kyrill keinen Traktat über den Zorn schreibt,¹⁸³ sondern den Zorn zur Charakterisierung seiner Erzählfiguren einsetzt. Bemerkenswert ist die Bedeutung dieses Themas in griechischer und römischer Literatur. Die Liste der Schriften, die eigens diesem Thema gewidmet waren, erstreckt sich vom vierten vorchristlichen bis ins fünfte nachchristliche Jahrhundert,¹⁸⁴ hinzu kommen zahllose Diskussionen dieses Themas in anderen Schriften.

Kyrill appelliert eindeutig an ein Publikum, für das Zorn (ὄργη und θυμός) negativ konnotiert war, ja als maximum malum galt.¹⁸⁵ Um eventuelle positive Assoziationen, die mit den beiden Begriffen auch verbunden sind, im Falle der ‚Juden‘ zu vermeiden – immerhin gehört die ὄργη laut Aristoteles zur Mannhaftigkeit,¹⁸⁶ und Kyrill selbst spricht dem als Richter wiederkommenden Herrn ὄργη zu – erweitert Kyrill aber das Vokabular durch andere Wortfelder: Konkret spielt er Termini des Wahnsinns¹⁸⁷, diverse Begriffe für Unverstand¹⁸⁸, für Trunkenheit¹⁸⁹ und Überhitzung¹⁹⁰ ein, außerdem charakterisiert er die entfesselten Juden als Tiere.¹⁹¹ Insofern ist es angemessener, von einem Vokabular des Kontrollverlustes, einem Lexikon der Unbeherrschtheit zu sprechen. Dieses wendet Kyrill auch auf Einzelpersonen an.¹⁹² Auch andere antike

182 Vgl. M.C. Nussbaum, *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics* (Princeton 1994); Harris, *Restraining Rage*; von Gemünden, „Umgang;“ zu Jak 1,20 außerdem P. von Gemünden, „Die Wertung des Zorns im Jakobusbrief auf dem Hintergrund des antiken Kontextes und seine Einordnung,“ in: Dies. u.a. (Hg.), *Der Jakobusbrief. Beiträge zur Rehabilitierung der „strohernern Epistel“* (Münster 2003) 97-119; zu 1Tim 2,8 ferner H.-U. Weidemann, „Selbstbeherrschte Hausherrn. Beobachtungen zur rhetorischen Funktion des Maskulinitätsideals in den Pastoralbriefen,“ in: R. Hoppe/M. Reichardt (Hg.), *Lukas – Paulus – Pastoralbriefe* (FS A. Weiser, SBS 230, Stuttgart 2014) 271-301, 278-281.

183 Anders als beispielsweise Basilius, Gregor von Nazianz und Chrysostomus.

184 Vgl. dazu die Liste bei Harris, *Restraining Rage*, 127f., die von Xenokrates und Aristoteles bis zu Basilius, Gregor von Nazianz und Johannes Chrysostomus reicht.

185 So Sen. *ira* II 12,6; vgl. I 2,1: *nulla pestis humano generi pluris stetit*. Plut. *coh. ira* 5 (Mor 455E): διὸ καὶ μισεῖται καὶ καταφρονεῖται μάλιστα τῶν παθῶν.

186 Laut Arist. *EN* III 11 führt man im Anschluss an Homer den θυμός auf die ἀνδρεία zurück: ὅτι καὶ οἱ ἀνδρείοι θυμοειδεῖς (116b). Der Zorn arbeite mit den ἀνδρείοι zusammen, die um des Edlen willen (διὰ τὸ καλόν) handelten.

187 *μανία* (46,14; 50,29; 79,20; 84,5; 103,6 u.ö.).

188 *ἄνοια* (17,11 u.ö.), *ἀπόννοια* (15,9; 50,27 u.ö.).

189 *ἐμπαροινεῖν* (15,8; 23,22); *παροινία* (49,8; 95,26).

190 *θερμότης* (64,5 u.ö.), analog Verben wie „entzünden“ (*ἀνακαίειν* 28,4 u.ö.).

191 *θηριοπρέπον κτλ.* (64,4 u.ö.).

192 Von Judas (zu Joh 18,2f.): *μεθύων* (16,12) und *μανία* (16,20); vom Diener, der Jesus ins Gesicht schlägt (Joh 18,22f.): *μανία* (37,9; 38,7) und *θηριοπρεπῆς ἀγριότης* (38,8); von Pilatus: *μανία* (71,8), *ὄργη* (74,14); von Petrus: *θερμός κτλ.* (22,7; 27,6; 29,22); *προθυμία* (30,28).

Autoren, nicht zuletzt Seneca, betonen die Nähe von Zorn und Wahnsinn¹⁹³ oder von Zorn und Trunkenheit,¹⁹⁴ und bringen den Zorn deswegen mit Verbrechen,¹⁹⁵ aber auch mit grausamen Folterungen und Hinrichtungen,¹⁹⁶ nicht zuletzt mit der Kreuzigung,¹⁹⁷ in Verbindung. Und auch für Seneca wird der Zornige zum Tier.¹⁹⁸

Wie die Stilisierung Jesu als *τύπος ἀνδρείας* und zugleich als *τύπος ἀοργησίας* zeigt, ist aber der geschlechtsspezifische Aspekt des Zorns auch für Kyrill entscheidend. Die Kombination mit anderen Wortfeldern wie dem des Wahnsinns und der Trunkenheit zeigt, dass es ihm auf einen ganz bestimmten Aspekt ankommt, den des Kontrollverlustes. In der Passion ist Jesus mit einer zunehmend irrationalen und unbeherrschten Menge konfrontiert. Ihr gegenüber exerziert er die entscheidende Tugend der *ἀνδρεία*, was Kyrill ganz an der Selbstbeherrschung festmacht.

Anders als Aristoteles, für den der Zorn, den er als naturgegebenen Affekt behandelt, als Hilfsmittel zur Kardinaltugend der *ἀνδρεία* unentbehrlich ist,¹⁹⁹ und die Peripatetiker, die laut Cicero den Zorn zum Wetzstein der Tapferkeit (*cotem fortitudinis*) erklären,²⁰⁰ stellt sich Kyrill in die Reihe jener Autoren, für die der Zorn der ‚Männlichkeit‘ diametral entgegensteht. So hat er laut

193 Zu den „frequent association“ von *cholos*, *orgē* und *thumos* mit Wahnsinn vgl. Harris, *Restraining Rage* 63f. Laut Seneca haben manche Philosophen den Zorn *brevis insania* genannt, da er ebenfalls *impotens sui est* (*De ira* I 1,1). Laut Seneca ist der *affectus* des Zorns begleitet von *rabies*, *saeuitia*, *crudelitas*, *furor* (II 12,6).

194 Dazu Sen. *ira* I 13,3-4 (*ebrietas*).

195 Vgl. exemplarisch Sen. *ira* II 9,1 (*omnia sceleribus ac uitiiis plena sunt*).

196 Sen. *ira* II 5; III 18-21; Plut. *coh. ira* 10 (Mor 457A).

197 Sen. *ira* III 3,6: *Ne quem fallat tamquam aliquo tempore, aliquo loco profutura, ostendenda est rabies eius effrenata et attonita apparatusque illi reddendus est suus, eculei et fidiculae et ergastula et cruces (!) et circumdati defossis corporibus ignes et cadauera quoque trahens uncus, uaria uinculorum genera, uaria poenarum, lacerationes membrorum, inscriptiones frontis et bestiarum immanium caeuae: inter haec instrumenta conlocetur ira dirum quidam atque horridum stridens, omnibus per quae furit taetrior*. Laut Curt. Ruf. IV 4,17 (C/S 465) führt der Zorn (*ira*) Alexanders zum *triste spectaculum* einer von weither sichtbaren öffentlichen Kreuzigung von 2000 Männern: *Triste deinde spectaculum victoribus ira (!) praeibit regis; II milia, in quibus occidendis defecerat rabies, crucibus adfixi per ingens litoris spatium pependerunt*.

198 Vgl. Sen. *ira* II 31,6; III 3,2; III 4,3, und dazu von Gemünden, „Umgang“ 166 mit Anm. 31.

199 Arist. *EN* III 11 (116b-117a): *καὶ τὸν θυμὸν δ' ἐπὶ τὴν ἀνδρείαν ἐπιφέρουσιν (...)* οἱ μὲν οὖν ἀνδρεῖοι διὰ τὸ καλὸν πράττουσιν, ὁ δὲ θυμὸς συνεργεῖ αὐτοῖς, außerdem Arist. *rhet.* II 12 (*ἀνδρεία* und *σωφροσύνη*). Dazu dann Plut. *cohib. ira* (Mor 501B): *θυμὸν δὲ πολλοὶ καλοῦσιν ἀνδρείαν*, sowie das Referat der peripatetischen Konzeption bei Cic. *Tusc.* IV 43. Gegen diese Verbindung Sen. *ira* I 7,1ff. Vgl. von Gemünden, „Wertung“ 98.

200 Cic. *Tusc.* IV 43.

Plutarch nichts zur ἀνδρεία,²⁰¹ laut Seneca nichts zur virtus²⁰² beizutragen, im Gegenteil, er gefährdet sie. Zum Zorn veranlagt sind deswegen laut Seneca Kinder, alte Männer und Kranke.²⁰³ Mehr noch: Der Zorn ist „ein weibisches und kindisches Laster“; da aber auch Männer kindische und weibische Veranlagungen haben, befällt der Zorn auch sie.²⁰⁴ Aus diesem Grund wird der Zorn mit Schwachheit assoziiert.²⁰⁵ Ähnliches findet sich bei Plutarch.²⁰⁶ Kyrill steht damit in der Tradition jener Autoren, die sich ausdrücklich gegen den Zorn wenden und ihn mit dem Verlust von Männlichkeit in Verbindung bringen.

Vor allem aber findet sich in den antiken Diskursen über den Zorn das Stereotyp der zornigen Frau: „The angry emotions were feminine. A persistent topos, or rather stereotype, on record from Homer to the Council of Elvira, represented women as the irascible sex.“²⁰⁷ Laut Harris dient dieses Stereotyp der Delegitimation weiblichen Zorns.²⁰⁸ Doch dokumentiert Kyrills Anwendung der Zornes-Terminologie auf negativ konnotierte Erzählfiguren, insbesondere auf die Juden, noch eine andere Strategie, denn hier wird durch die Auslegung die Männlichkeit von jenen Erzählfiguren bestritten, die die Hauptfigur dominieren und entehren. Die Feminisierung des Zorns dient also auch der Bestreitung von Männlichkeit.

Der Schlüssel zu Kyrills Portraits sowohl der Juden als auch Jesu in der Johannespassion ist also die Selbstbeherrschung. Weil der Zorn ein Zeichen mangelnder Selbstbeherrschung (μὴ κρατεῖν ἑαυτῶν) ist, wird er als ‚weibisch‘

201 Vgl. Plut. *cohib. ira* 10 (Mor 458 DEF).

202 Vgl. Sen. *ira* I 9,1, laut dem sich die *virtus* niemals vom *vitium* helfen lassen muss, I 13,4. In 13,5 schreibt Seneca: *Ita non in adiutorium uirtutis uenit sed in uicem.*

203 Sen. *ira* I 13,5.

204 Sen. *ira* I 20,3: *Ita ira muliebre maxime ac puerile uitium est. – At incidit et in uiros. – Nam uiris quoque puerilia ac muliebria ingenia sunt.* Vgl. II 19,4: *itaque puerorum feminarumque irae acres magis quam graues sunt leuiioresque dum incipiunt*, sowie III 24,3: *Puerum aetas excuset, feminam sexus, extraneum libertas, domesticum familiaritas.* In I 12,1f. stellt er die Frauen dem *vir bonus* gegenüber, der nichts tut, was eines Mannes unwürdig ist.

205 So Sen. *ira* I 12,5; 13,4f. u. ö.

206 Plut. *cohib. ira* 10 (Mor 457B): *διὸ καὶ γυναῖκες ἀνδρῶν ὀργιλώτεραι, καὶ νοσοῦντες ὑγιαίνοντων καὶ γέροντες ἀκμαζόντων καὶ κακῶς πράττοντες εὐτυχοῦντων.*

207 Mit dieser Zusammenfassung beginnt Harris, *Restraining Rage*, 264, sein ausführliches und mit vielen Belegen dokumentiertes Kapitel „A Thesis about Women and Anger“, ebd. 264-282. Klassische Verkörperungen dieses Stereotyps sind beispielsweise Hecuba, Eurycleia, Klytämnestra und Medea.

208 Dazu Harris, *Restraining Rage* 274f.

und ‚kindisch‘ konnotiert.²⁰⁹ Umgekehrt ahmt laut Plutarch derjenige, der seinen Zorn beherrscht, Gott selbst nach.²¹⁰

7 Petrus, ein ambivalenter Mann

Petrus hat in der Johannespassion eine deutlich profiliertere Rolle als in den synoptischen Parallelnarrativen. Ausgangspunkt ist die dreifache Verleugnung (samt ihrer Vorhersage), die – wenn auch mit kleineren Unterschieden – in allen vier Passionserzählungen erscheint, also zum Urgestein der Passionsüberlieferung gehört. Demgegenüber setzt der vierte Evangelist zwei eigene Akzente: Einmal stellt er dem Petrus bei seinem Gang in den Hof des hohepriesterlichen Palastes – wie auch sonst des Öfteren – einen anonym bleibenden Jünger an die Seite, der vermutlich mit dem „Jünger, den Jesus liebte“ zu identifizieren ist (Joh 18,15f.). Vor allem aber identifiziert der vierte Evangelist den bei den Synoptikern noch namenlosen Verteidiger Jesu mit Petrus und sein Opfer mit Malchus (18,10f.) und bindet dann diese beiden Szenen in der dritten Verleugnung zusammen. Denn nun wird Petrus von einem Verwandten des Malchus identifiziert, dem er kurz davor das rechte Ohr abgeschlagen hatte (18,26). Die Gestalt des Petrus wird durch diese neuen Akzente noch ambivalenter. Der Jünger wirft sich einerseits mutig für seinen Herrn in die Bresche und folgt ihm dann sogar in die Höhle des Löwen. In beiden Fällen könnte er durchaus als Verkörperung von ἀνδρεία gelten. Andererseits zeigt schon seine Reaktion auf Jesu Ankündigung der Verleugnung (Joh 13,36–38), dass sich dem Apostel das Geheimnis der Sendung Jesu entzieht. Durch seine Antwort auf den Schwerthieb des Petrus (18,11) bestätigt Jesus, dass diese gewaltsame Reaktion Ausdruck des Unglaubens und insofern eine Art Präludium zur Verleugnung ist, „einer der Jünger dieses Menschen“ zu sein (18,17; vgl. 18,25).

Was die Szene zwischen Jesus, Petrus und Malchus (18,10f.) angeht, so unterzieht Kyrill diese zunächst einer eigenen Nacherzählung, die eine entscheidende neue Dimension in den Text einbringt, denn Kyrill führt die Paraphrase von v. 10 folgendermaßen weiter: Petrus „erregte sich hitziger und unerbittlicher, als er sollte“.²¹¹ Kyrill erklärt das Handeln des Petrus also durch sein hitziges und kompromissloses Temperament. Dies wiederholt er bei der Auslegung

209 Plut. *cohib. ira* 10 (Mor 458D).

210 Plut. *ser. num. vind.* 5 (Mor 550EF). Das Zitat bei Gemünden, „Wertung“ 171 Anm. 70. Gott wird hier *πραότης* zugeschrieben.

211 22,7f. (zu Joh 18,10): θερμότερόν τε καὶ ἀπηνέστερον ἢ περ ἔδει κεκλινημένον.

von 18,23, wo vom ζήλος und von der θερμότης des Petrus die Rede ist.²¹² Diese Nach- bzw. Neuerzählung der Episode dient nun zunächst der Präsentation des Petrus als ὑπογραμμὸς für uns²¹³, an dem wir lernen sollen, wie weit τῆς εἰς Χριστὸν εὐσεβείας ὁ ζήλος gehen soll, und als τύπος für eine christologisch motivierte Gewaltfreiheit.²¹⁴ Diesen Gedanken legt Kyrill in beeindruckender Weise ausführlich dar.²¹⁵

Das anlässlich von Joh 18,10f. entworfene Charakterbild des Petrus greift Kyrill bei der Auslegung von Joh 18,15-17 wieder auf: Simon Petrus sei θερμότεροις αἰεὶ κινήμασι πρὸς τοῦτο βαδίζων καὶ ῥησοκινδύνως, allerdings aus Liebe zu Christus.²¹⁶ Zu 18,16 charakterisiert Kyrill die Seele Petri als leidenschaftlich.²¹⁷ Hinzu kommt seine große Betrübniß (λύπη) über die Verhaftung seines Herrn.²¹⁸ Selbst für die Verleugnung hat Kyrill Verständnis, geschieht sie doch nicht aus Furcht vor der Gefangennahme, sondern aus dem Wunsch, mit Christus zu bleiben (συνεῖναι), und daher aus Liebe.²¹⁹ Das wiegt offenbar sogar schwerer als die Tatsache, dass Petrus seinen Herrn zunächst gegenüber einer Frau verleugnet.²²⁰

Kyrill bereitet die Verleugnung allerdings aus anderen Gründen Kopfzerbrechen: Denn anlässlich der zweiten und dritten Verleugnung (18,24-27) erwähnt Kyrill, dass „jemand aus den Gegnern“ (τις τῶν δι' ἐναντίας) am Verhalten des Petrus Anstoß nehmen und dem Apostel Feigheit (δειλία) vorwerfen könnte.²²¹ Die Feigheit (ἢ δειλία) aber ist für Kyrill, wie beispielsweise auch für Philo, das direkte Gegenteil der ἀνδρεία.²²² Die Möglichkeit, dass Gegner ‚von außen‘ die

212 27,6f. (zu Joh 18,11): οὕτω κἀνθάδε διὰ ζήλου καὶ μαχαίρας καὶ θερμοῦ [!] λίαν ἐγχειρήματος τοῦτο αὐτὸ πράττων ὁράται.

213 22,11f. (zu Joh 18,10).

214 22,15-18 (zu Joh 18,10): Es folgt 2Kor 10,4.

215 22,18-23,25 (zu Joh 18,10), gipfelnd in der christologischen Hauptaussage: οὐ γὰρ ἦκεν ὡς Θεὸς τῇ ἰδίᾳ καὶ ἐμφύτῳ δυνάμει χρῆσόμενος κατὰ τῶν ἐμπαροινούντων αὐτῶν, μᾶλλον δὲ τῆς εἰς ἄκρον ἡμῖν ἀνεξικακίας γενέσθαι διδάσκαλος, ἀοργησίας τε τῆς ἀπάσῶν ἀνωτάτω καταστήναι τύπος. Abschließend folgt Mt 11,29 (23,21-25).

216 Vgl. 29,21-23 (zu Joh 18,12-14).

217 30,28f. (zu Joh 18,16): ὅσον ἦκεν εἰς προθυμίαν τῆς ἰδίας ψυχῆς.

218 Vgl. 32,5f. (zu Joh 18,18).

219 31,18-27 (zu Joh 18,17).

220 Dazu vgl. 30,25-31,27. Kyrill nennt die Türhüterin im Unterschied zum johanneischen Ausgangstext zweimal γυνή (31,3,17) und bemerkt, dass Petrus als Mann (ἀνὴρ) die Frau mit Gewalt hätte aus dem Weg stoßen können (31,2f.). Dass Petrus nicht einmal einer Frau gegenüber zu seinem Herrn steht, ignoriert Kyrill allerdings.

221 44,18-24 (zu Joh 18,24-27). Solche Gegner (τῶν μισοθέων) erwähnt Kyrill bereits in 44,9f.

222 Dazu Kyrills Kommentierung von Joh 16,31f. (11 655,9f., ebd. 654,16f. spricht er von δειλῖαι ἄνανδροι). Vgl. Phil. *leg. alleg.* I 68: ταπεινὸν δὲ ἢ δειλία, ἢ δὲ ἀνδρεία ταπεινώσει καὶ δειλῖα πολέμιον. So aber auch schon Arist. *EN* III 10 (116a).

Mannhaftigkeit (ἀνδρεία) des Apostels in Frage stellen und ihm die Tugend (ἀρετή) absprechen könnten, nimmt Kyrill offenbar bitter ernst.

Zur Bewältigung des Skandals entwickelt Kyrill mehrere Strategien. Wenig überraschend ist zunächst die christologische: Weil das Wort des Erlösers nicht lügen kann und weil er als Gott wusste, was geschehen wird,²²³ berichte der Evangelist genau die Erfüllung des Vorhergesagten.²²⁴ Hinzu kommt, dass der Wunsch des Petrus, mit Jesus zusammen zu sein (συνεῖναι Χριστῷ), stärker ist als alles andere, seine Verfehlung wurzelt daher letztlich in edlen Motiven.²²⁵

Kyrills eigentliche Antwort verweist auf die „mystische Ökonomie“, der er aber einen geschlechtsspezifischen Akzent verleiht:²²⁶ Mit seiner Darstellung der dreifachen Verleugnung des Petrus wolle der Evangelist nämlich zeigen, dass erst durch die nachösterliche Gabe des Heiligen Geistes die Apostel „eifrig zum Erwerb der Tugend“²²⁷ und mit einer ἀνδρεία, die ihre Natur überstieg,²²⁸ ausgestattet wurden. Denn vor der Vernichtung des Todes durch den Tod und die Auferstehung Jesu war die Furcht (φόβος) vor dem Tod letztlich unbesiegt.²²⁹

Der offensichtliche Mangel an ἀνδρεία und εὐτολμία auf Seiten des Petrus wird angesichts der Verleugnung also zugestanden, aber sozusagen heilsökonomisch und pneumatologisch eingebunden: Die nachösterliche Gnade des Heiligen Geistes verwandelt die Schwachheit (ἀσθένεια) der Jünger in seine Festigkeit (στερρότης), erst durch die Gemeinschaft mit ihm steigen sie auf zu dem Mut (εὐτολμία), der ihre Natur übersteigt.²³⁰ Es ist der Heilige Geist, der uns alle stark machen kann.²³¹ „Zu unserem Nutzen und zur Ehre Gottes, der das Schwache in Kraft verwandelt (μετατιθέντος εἰς δύναμιν τὸ ἡσθενικός),“ wurde also die Schwachheit der Heiligen (ἢ τῶν ἀγίων ἀσθένεια) aufgeschrieben.²³²

Der Gedanke, dass die wahre ἀνδρεία eine nachösterliche Gabe des Parakleten ist (womit diese Tugend zugleich exklusiv für die Christen reklamiert wird), hat für Kyrill zentrale Bedeutung. Das zeigt vor allem die Tatsache, dass er ihn schon vor seiner Kommentierung der Passion mehrfach formuliert

223 32,19-21 (zu Joh 18,18): ἀλλ' οὐκ ἦν διαψεύσασθαι τοῦ Σωτῆρος τὸν λόγον. ὁ γὰρ ἔγνω πάντως ἐσόμενον ὡς Θεός, τούτο τῷ μαθητῇ προμεμήνυκεν.

224 Vgl. 31,12-16 (zu Joh 18,17), außerdem 44,4-10 (zu Joh 18,24-27).

225 Vgl. 31,18-23 (zu Joh 18,17), und weiter: ἐξ ἀγάπης (!) οὐκ ἄρα τὸ παταίσμα, καὶ ῥίζαν πως ἔχει τὴν φιλοθεῖαν (!) ἢ ἄρησις.

226 Zum Folgenden ausführlich 44,28-46,6 (zu Joh 18,24-27).

227 45,4f. (zu Joh 18,24-27): προθυμοτάτους μὲν γὰρ εἰς ἀνάληψιν ἀρετῆς.

228 45,12 (zu Joh 18,24-27): εἰς τὴν ὑπὲρ φύσιν ἀνδρείαν.

229 Vgl. 45,8-10 (zu Joh 18,24-27). Den Gedanken hat Kyrill vermutlich aus Hebr 2,14f.

230 45,25f. (zu Joh 18,24-27): τῇ κοινωνίᾳ τῇ πρὸς αὐτὸ πρὸς τὴν ὑπὲρ φύσιν ἀνατρέχοντες εὐτολμίαν.

231 Vgl. 46,5 (zu Joh 18,24-27): ἰσχύοντι.

232 45,27-29 (zu Joh 18,24-27).

hat.²³³ Wie im Falle des Kreuzwegs Jesu wird die Kardinaltugend der ἀνδρεία damit neu gepolt: Indem Kyrill die ἀνδρεία mit der Gabe des Parakleten verbindet, wird aus dieser durch Erziehung vermittelten und agonal erworbenen Tugend ein Charisma, anders gesagt: Kyrill bindet den Erwerb dieser Tugend grundlegend an das allen Getauften verheißene Wirken des Heiligen Geistes und nicht an Erziehung, militärischen Erfolg oder Status.

8 Die Frauen und ein Mann unter dem Kreuz (Joh 19,25-27)

Bei der Auslegung der Szene unter dem Kreuz aktiviert Kyrill nun explizit bestimmte Geschlechterstereotypen. Es ist bekannt, dass Kyrill zu jenen altkirchlichen Autoren gehört, die der Mutter Jesu unter dem Kreuz Zweifel zuschreiben,²³⁴ zumindest im Sinne einer Anfechtung.²³⁵ Diese Deutung beruht auf einer Kombination von Joh 19,25 mit Lk 2,34: Das Schwert, das der Mutter Jesu durch die Seele gehen sollte, wird hier als Zweifel an der Identität und dem Anspruch des Sohnes gedeutet.

Wie auch an anderen Stellen erzählt Kyrill zunächst die Szene nach und fügt dabei ein neues Element ein, in diesem Fall ist es das „offensichtliche“ Weinen der Frauen: δῆλον δὲ ὅτι κλαούσας.²³⁶ Denn, so Kyrill weiter, „das weibliche Geschlecht“ (τὸ θηλειῶν γένος) sei immer den Tränen nahe und insbesondere dann zur Klage bereit, wenn es genügend Grund für das Vergießen von Tränen gibt.²³⁷ Obwohl nichts davon im Text steht, aktiviert Kyrill zu Beginn seiner Auslegung von 19,25 das ganze Wortfeld von Weinen und Klage und bringt es direkt mit „dem weiblichen Geschlecht“ in Verbindung. Auf dieser Grundlage entwickelt er dann seine Auslegung der Anfechtung Mariens durch den Zweifel.²³⁸ Die Verhöhnung durch die Juden und die Soldaten, die zudem seine Kleider verteilten, verursachten bei der Mutter das Aufkommen von

233 Dass erst die Gabe des Parakleten der menschlichen Natur die wahre ἀνδρεία ermöglicht, führt Kyrill schon zu Joh 13,36 aus (II 393,11) und zu 14,27 (II 511,14: ἀνδρεία und ἀταραξία). Ausführlich dann zu 16,31f. (II 653,24-655,24). Hier rekurriert er auch auf die Jüngerflucht in der Passion, für ihn „Widerlegung im Hinblick auf Mannhaftigkeit (... τῶν εἰς ἀνδρείαν ἐλέγχων, 654,20f.).

234 Insbesondere Basil. *Ep. 260 ad Optimum*, Ioh. Chrys. *Hom. in Mt 4,11*. Ausführlich zu Basilius, Chrysostomus und Kyrill vgl. J. H. Newman, *Polemische Schriften. Abhandlungen zu Fragen der Zeit und Glaubenslehre* (Mainz 1959) 85-101.

235 Kyrill hält es für wahrscheinlich: κατὰ τὸ εἰκός (90,6).

236 89,30 (zu Joh 19,25).

237 89,30-90,3 (zu Joh 19,25): φιλόδακρυ γάρ πως αἰεὶ τὸ θηλειῶν ἐστὶ γένος, καὶ πολὺ δὴ λίαν εἰς θρήνους εὐπετέες, ἔταν δὴ μάλιστα καὶ πλουσίας ἔχοι τοῦ δακρυῖν τὰς ἀφορμὰς.

238 Ausführlich 90,5-91,17 (zu Joh 19,25).

Fragen, ob der Anspruch Jesu, Sohn des allmächtigen Gottes zu sein, vielleicht doch ein Irrtum war.²³⁹

Kyrill weiter: „Und es ist sehr wahrscheinlich, dass das Weiblein (τὸ γύναιον), das das Mysterium nicht kennt, in solche Gedankengänge hineingleiten sollte“.²⁴⁰ Wenn selbst Männer wie Petrus einst Anstoß an Jesus nahmen, so sei es doch „nicht verwunderlich, wenn zu schwächlichen Gedanken der weiche Sinn der Frau fortgerissen würde“.²⁴¹ Als Schriftbeleg für diesen Gedanken zieht Kyrill Passagen aus der Weissagung des greisen Simeon (Lk 2,28-35) heran, insbesondere seine an Jesu Mutter gerichtete Ankündigung, ihr werde ein Schwert durch die Seele dringen.²⁴² Das „Schwert“ erklärt Kyrill folgendermaßen: „Denn mit ‚Schwert‘ meinte er [sc. Simeon] die harte Anfechtung durch das Leiden [Christi], welche den Sinn der Frau [sc. Marias] zu unangebrachten Gedanken zerstreute.“²⁴³

Es ist bemerkenswert, dass Kyrill den Anstoß, den das Leiden (πάθος) Jesu am Kreuz, aber insbesondere die damit einhergehende Entehrung durch die Beleidigungen der Juden (τὰ τῶν Ἰουδαίων ἐμπαίγματα) und die Verspottung (διαγελῶντες) durch die Soldaten,²⁴⁴ gerade der Mutter Jesu in den Mund bzw. ins Herz legt und dies explizit mit ihrem weiblichen Geschlecht begründet. Indem Kyrill diese Anfragen, die sich aus dem Passionsgeschehen im Hinblick auf die Männlichkeit und die Ehre Jesu ergeben, einer als weinend portraitierten Frau in den Mund legt, werden sie als weiblich charakterisiert.

Zu 19,26f. führt Kyrill dann zunächst aus, dass Jesus mit der Übergabe der Mutter an den geliebten Jünger das Dekaloggebot, die Eltern zu ehren (Ex 20,12), unterstreichen wollte.²⁴⁵ Daran schließt er aber einen zweiten Gedanken an: Weil Jesus als wahrer Gott die „Gedanken über sein kostbares Kreuz“, die die Mutter „in Aufruhr versetzten“, sah,²⁴⁶ „vertraute er sie dem besten Mystagogen an, dem (geliebten) Jünger, da dieser ihr die Tiefen des Mysteriums schön und nicht unzulänglich erläutern konnte.“ Denn dieser war wahrhaft ein Weiser

239 Beispielsweise: ἐπλανάτο κατὰ τὸ εἰκός (90,16).

240 90,21-23 (zu Joh 19,25): καὶ εἰκός γε δὴ σφόδρα τὸ μυστήριον οὐκ εἶδος ἐν τοιοῦτοις τισὶ τὸ γύναιον ὀλισθήσαι διαλογισμοῖς.

241 90,31-91,2 (zu Joh 19,25): τί τὸ παράδοξον, εἰ πρὸς ἐννοίας ἀσθενεστέρας ὁ τρυφερός τοῦ γυναιίου συνηρπάζετο νοῦς.

242 Vgl. 91,2-13 (zu Joh 19,25).

243 91,13-15 (zu Joh 19,25): ῥομφαίαν γὰρ ἔλεγε τὴν ὀξείαν τοῦ πάθους προσβολὴν πρὸς λογισμοὺς ἐκτόπους κατατέμνουσαν τοῦ γυναιίου τὸν νοῦν.

244 Vgl. 90,5-12 (zu Joh 19,25).

245 92,3-28 (zu Joh 19,26f.).

246 93,1f. (zu Joh 19,26f.): συνταραττούσας αὐτὴν ἐννοίας ἐπὶ τῷ τιμίῳ σταυρῷ.

und ein „Theologe“²⁴⁷. Kyrill geht ja aufgrund von Joh 21,45f. davon aus, dass der geliebte Jünger zugleich ὁ σοφώτατος Ἐυαγγελιστής ist, also der Autor des Evangeliums.

Schon anlässlich von Joh 18,15 hatte Kyrill die εὐτολμία des Jüngers gepriesen, der einerseits gemeinsam mit Petrus den Mut aufbringt, Jesus in den Palast des Hohepriesters zu folgen, der aber im Unterschied zu Petrus nicht von hitzigen Emotionen in problematische Bahnen gelenkt wird. Außerdem lobt Kyrill sowohl hier als auch bei der Auslegung von 19,35 die Bescheidenheit des Evangelisten, der seinen Namen nicht nennt, um jeden Anschein von φιλοδοξία zu vermeiden.²⁴⁸ Vor allem aber schreibt er ihm indirekt ἀνδραγαθήματα zu, also „Taten eines tugendhaften Mannes.“²⁴⁹ Für Kyrill ist demnach Johannes unter den Jüngern der ἀνδρεῖος.

9 Schlussbetrachtung

Die exemplarischen Fallstudien, die problemlos vermehrt werden könnten, haben gezeigt, dass die Kreuzigung Jesu im 5. Jh. nach wie vor als eine Form öffentlicher Exekution im Bewusstsein war, durch die der Delinquent massiv entehrt und von seinen Henkern dominiert wurde und keine Möglichkeit hatte, mannhaft (ἀνδρείως) einen guten Tod zu sterben. Es ist daher nicht überraschend, dass Kyrill bei seiner Kommentierung entsprechender Passagen der Johannespassion die zur Disposition gestellte Männlichkeit Jesu – im Sinne eines Ensembles von Erwartungen und Anforderungen an einen tugendhaften Mann – ausdrücklich thematisiert. Kyrills Kommentierung zeigt zudem, dass man das Verhalten der Jünger, v.a. des Petrus, während der Passionsereignisse durchaus ambivalent wahrgenommen hat und sich sogar der Vorwurf der Feigheit nahelegte. Unsere Ausgangsthese, dass Kyrill neben dem „dogmatischen“ einen Männlichkeitsdiskurs im Sinne heutiger Geschlechtergeschichte führt, hat sich durch die Analyse seines Kommentars bestätigt.

Dabei sind in formaler Hinsicht die exegetischen Techniken bemerkenswert, die Kyrill zum Einsatz bringt.²⁵⁰ Neben dem häufigen Stichwortanschluss findet sich gerade in den von uns untersuchten Passagen mehrfach das argumen-

247 93,2-5 (zu Joh 19,26f.): εἰδὼς οὖν ἄρα τοὺς ἐν αὐτῇ διαλογισμούς, ἀρίστῳ μυσταγωγῶ παρεδίδου τῷ μαθητῇ, τὸ τοῦ μυστηρίου βάθος ἐκδιηγείσθαι καλῶς τε καὶ οὐκ ἀνικάνως ἔχοντι. σοφὸς γὰρ ἦν ὄντως καὶ θεολόγος ...

248 103,31 (zu Joh 19,32-37).

249 30,1 (zu Joh 18,15).

250 Zu diesem Thema wären weitere Studien nötig. Wertvolle Hinweise zu Kyrills Gebrauch des Syllogismus bei Auseinandersetzungen finden sich bei Meunier, „Introduction“ 64-75.

tum a maiore ad minus, sprachlich oft als ὥστε-οὕτως-Konstruktion formuliert: Mit seiner Hilfe werden bereits „etablierte“ christologische und soteriologische Aussagen (wie der stellvertretende Heilstod Jesu pro nobis) als argumentative Ausgangsbasis nutzbar gemacht, um anstößige Details der Passionsgeschichte, insbesondere Szenen der Entehrung und Entmännlichung Jesu, in das Heilsgeschehen einzubinden. Dies kommt auch durch die Ergänzung von ἀνδρεία mit dem Attribut ἢ κατ'εὐσέβειαν zum Ausdruck.

Die Kyrill'sche Kommentierung erlaubt dem Exegeten aber auch manchen Rückschluss auf die ursprüngliche Intention des johanneischen Textes selbst. So dokumentiert sein Kommentar zur Genüge das durchgehende Anliegen des vierten Evangelisten, die Souveränität und Allwissenheit Jesu gerade während der Passion immer wieder herauszustellen. Dies gilt aber auch für Einzelfragen. So nährt Kyrills Kommentar den in der neueren Exegese immer wieder gehegten Verdacht, dass der Evangelist in Joh 19,16 bewusst (!) zweideutig formuliert und also insinuieren will, dass Pilatus Jesus nicht seinen Soldaten, sondern „ihnen“, also den zuvor genannten Juden (19,14) bzw. den Hohepriestern (19,15), zur Kreuzigung „übergab“, und eben diese ihn „übernehmen“.²⁵¹

An anderen Stellen bringt Kyrill durch die Kommentierung gewisse Modifikationen am johanneischen Text an. So will er bei seiner Kommentierung von Jesu „umwerfendem“ ἐγώ εἰμι (Joh 18,4-6) den Eindruck vermeiden, dieser habe sich nicht unter Kontrolle und sei – wie seine Gegner – dem rasenden Zorn verfallen. Weit gravierender sind aber die neuen Akzente, die Kyrill im Falle der Mutter Jesu unter dem Kreuz (Joh 19,25-27) setzt. Durch die Zuschreibung von Trauer und Zweifel und deren explizite geschlechtsspezifische Stereotypisierung als „weiblich“ wird die johanneische Szene mit ganz neuen Sinndimensionen angereichert und für Kyrills Intention nutzbar gemacht. Die angesichts des ehrlosen Kreuzestodes auftretenden Zweifel an der Gottheit Jesu und an seiner bis zum letzten Atemzug währenden Beherrschung der Situation (und seiner selbst) werden damit als weiblich charakterisiert.

Analoges gilt für die von Kyrill massiv verstärkten antijüdischen Tendenzen des johanneischen Textes. Kyrill bringt nicht nur in großem Stil biblische Texte ein, in denen das Volk Israel angeklagt und verurteilt wird, wodurch das Verhalten der jüdischen Akteure gegenüber Jesus als direkte Opposition gegen Gott, als Bundesbruch und als Aufkündigung der Heilsgeschichte Gottes mit Israel erscheint. Vor allem reichert Kyrill das johanneische Portrait der Juden (bzw. der Hohenpriester) mit den Wortfeldern von Zorn, Wahnsinn und Kontrollverlust an. Seine Rezipienten sollen also das im Text mehrfach erwähnte „Schreien“ der Juden (Joh 18,40; 19,6.12.15) in dem Sinne verstehen,

²⁵¹ Vgl. dazu Weidemann, *Tod Jesu* 353 und 374.

dass es in Wahrheit die Juden sind, die in der Passion Jesu jeder Form von Ehrbarkeit und männlicher Tugend verlustig gehen.

Darüberhinaus macht die Kommentierung Kyrills aber auch deutlich, dass das eigentümliche johanneische Portrait Jesu nicht alleine als Resultat einer bestimmten, eventuell problematischen Herrlichkeitschristologie zu verstehen ist. Hier war es insbesondere Ernst Käsemann, der in seiner bahnbrechenden Untersuchung zur johanneischen Christologie angesichts des „unangefochten und jubelnd“ durch Passion und Tod schreitenden Christus²⁵² dem vierten Evangelisten vorwarf, er habe sein christologisches Anliegen „nicht anders als in der Weise eines naiven Doketismus zu sagen“ vermocht.²⁵³ Doch legen die ausgewählten Passagen Kyrills den Rückschluss nahe, dass vermutlich schon der vierte Evangelist durch seine spezifische Form der Passionserzählung auch die Entehrung Jesu durch die Kreuzigung korrigieren und die Passion als Demonstration einer neuen Form von ἀνδρεία konzipieren wollte.

Die Analyse hat gezeigt, dass Kyrill bei seiner Auslegung der Johannespassion neben dem dogmatischen auch einen ‚Männlichkeitsdiskurs‘ führt: Die unter dem Kreuz stehenden Frauen werden mit geschlechtsspezifischen Stereotypen im Gegenüber zu den Männern charakterisiert, mehrfach setzt Kyrill das Wortfeld ἀνδρεία κτλ. pointiert ein, und er aktiviert weitere Tugenden, die auf Selbstbeherrschung, Kontrolle von Leidenschaften und Vermeidung des Zornes abheben. Bemerkenswert ist insgesamt, wie Kyrill durch seine Kommentierung die Passionsereignisse, genauer: den ans Kreuz gehenden Jesus selbst, für zeitgenössische Männlichkeitsdiskurse anschlussfähig hält, diese aber gleichzeitig neu justiert. Auch für Kyrill ist ἀνδρεία das Gegenteil von Passivität, Feigheit und Schwäche. In seiner Passion ist Jesus gerade keine schwache, entehrte und entmännlichte Figur. Indem er Selbstbeherrschung und Zornlosigkeit demonstriert, wird gerade der sein Kreuz nach Golgotha tragende Jesus zum τύπος ἀνδρείας. Damit wird die ursprüngliche Intention der Henker Jesu in ihr Gegenteil verkehrt, zugleich aber die Kardinaltugend der Mannhaftigkeit um Aspekte ergänzt, die den klassischen Diskursen noch fernlagen, auch wenn einige von deren Protagonisten bereits Krankheit, Schmerz und Sterben als Bewährungsfelder dieser Tugend neben Krieg, Training und Sport gestellt haben.

252 E. Käsemann, *Jesu letzter Wille nach Johannes 17* (Tübingen 41980) 48f. Vgl. auch ebd. 29: „Sein Tod erfolgte am Kreuz, wie die Tradition es erfordert. Doch ist dieses Kreuz nicht länger als Schandpfahl dessen, welcher der Verbrecher Geselle wurde. Es ist der Erweis der sich dahingebenden göttlichen Liebe und siegreiche Rückkehr aus der Fremde zum sendenden Vater.“

253 Vgl. Käsemann, *Wille* 61f.