

MÄNNLICHKEIT IN KAMPF UND SCHMERZ

ASPEKTE EINER GESCHLECHTERANTHROPOLOGIE DER SAMUELBÜCHER

Die Männlichkeit, verstanden als sexuelles und soziales Reproduktionsvermögen, aber auch als Bereitschaft zum Kampf und zur Ausübung von Gewalt (namentlich bei der Rache), ist vor allem eine Bürde.

Pierre Bourdieu¹

Die folgenden Ausführungen sind aus zwei Workshops zur Genderperspektive in den Samuelbüchern erwachsen. In dem einen ging es um „Frauen und Männer in Kampf und Krieg“, im andern um „Männer und Frauen in Situationen der Trauer“.

I. MÄNNER UND GEWALT

Der Zusammenhang von Männlichkeit und Gewalt scheint auf der Hand zu liegen. Von der Antike bis in die Gegenwart üben offenkundig mehr Männer Gewalt aus als Frauen: Männer sind in den allermeisten Heeren der Welt unter sich, auch außermilitärische Gewaltgemeinschaften sind – von wenigen Ausnahmen abgesehen – männlich bestimmt². Die inneren Bilder, die angesichts der Benennung solcher Zusammenhänge aufsteigen, sind meist diejenigen von *gewalttätigen* Männern. Aber auch bei den Opfern von Gewalt sind Männer deutlich überrepräsentiert – ein Aspekt des Themas, der meist vergessen wird. Mit der täterorientierten Wahrnehmung von Männern im Gewaltkontext befinden wir uns ganz auf der Linie dessen, was als hegemoniale Männlichkeit beschrieben werden kann. Zu diesem Männlichkeitskonzept gehören die Abwehr von Verletzbarkeit und die Betonung der eigenen Verletzungsmacht³.

1. P. BOURDIEU, *Die männliche Herrschaft*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 2012, S. 92f.

2. Vgl. M. MEUSER, Art. *Geschlecht*, in C. GUDEHUS – M. CHRIST (Hgg.), *Gewalt: Ein interdisziplinäres Handbuch*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2013, 209-214, sowie W. SPEITKAMP, Art. *Gewaltgemeinschaften*, *ibid.*, 184-190, S. 185.

3. Diese Kategorien hat Popitz 1986 in die Diskussion eingeführt, im Kontext der kritischen Männlichkeitsforschung werden sie u.a. von Bereswill 2007 und Meuser 2013 im Zusammenhang mit der Analyse männlicher Gewalt angewandt. Vgl. H. POPITZ, *Phänomene*

Selbstverständlich geht das Leben konkreter Menschen in einer schlichten Aneignung gesellschaftlich vorherrschender Geschlechterkonzepte nicht einfach auf, sowenig wie die analog gestalteten Figuren literarischer Texte. Das wird etwa in den Samuelbüchern daran deutlich, dass Figuren immer wieder dazu aufgefordert werden müssen, ihre Kampfbereitschaft und ihre Männlichkeit zu aktualisieren. Andererseits zeigen sich einzelne Gestalten, allen voran Saul und David, als emotional tief und abgründig, wenn es um den persönlichen Umgang mit (Macht-)Verlust und kriegerischer Bedrohung geht. David ist nicht nur schön und musikalisch, sondern vor allem ein Krieger (גִּבּוֹר חַיִל und אִישׁ מִלְחָמָה, 1Sam 16,18), zugleich aber – wie andere Helden antiker und mittelalterlicher Epen – ein großer Trauernder⁴. Wie gehen einerseits Davids kriegerische Männlichkeit und andererseits sein lautes Wehklagen und die öffentliche Demonstration seines Schmerzes zusammen?

II. MÄNNLICHKEIT IM KAMPF

Der unmittelbare Zusammenhang von Männlichkeit und Kampfeskraft, in den Samuelbüchern allgegenwärtig⁵, wird an einer Stelle pointiert her-

der Macht: Autorität, Herrschaft, Gewalt, Technik, Tübingen, Mohr, 1986, sowie M. BERESWILL, *Sich auf eine Seite schlagen: Die Abwehr von Verletzungsoffenheit als gewaltsame Stabilisierung von Männlichkeit*, in DIES. – M. MEUSER – S. SCHOLZ (Hgg.), *Dimensionen der Kategorie Geschlecht: Der Fall Männlichkeit* (Forum Frauen- und Geschlechterforschung, 22), Münster, Verl. Westfälisches Dampfboot, 2007, 101-118; MEUSER, *Geschlecht* (Anm. 2). Popitz benutzt die Begriffe Verletzbarkeit und Verletzungsoffenheit offenbar synonym (etwa *ibid.*, S. 43f.), in der soziologischen Diskussion wird v.a. der Begriff der Verletzungsoffenheit verwendet.

4. Zu Gilgamesch und David vgl. S. ACKERMAN, *When Heroes Love: The Ambiguity of Eros in the Stories of Gilgamesh and David*, New York, Columbia University Press, 2005; zur biblischen und altgriechischen Epik vgl. T. NAUMANN, „Crying Heroes“: *Öffentlich weinende Männer in Jerusalem und Athen*, in M.L. FRETTLÖH – A. KREBS (Hgg.), *Von Jerusalem nach Athen und zurück ...“: FS für Hans Lichtenberger*, Würzburg, Königshausen & Neumann (im Erscheinen). Zur mittelalterlichen Epik E. KOCH, *Trauer und Identität: Inszenierungen von Emotionen in der deutschen Literatur des Mittelalters*, Berlin – New York, de Gruyter, 2006; zur besonderen Verbindung von Kampfeskraft und „Tränenseligkeit“ bei „Dietrich von Bern“ vgl. M. MECKLENBURG, *Traurig töten: Depressionsabwehr in der historischen Dietrichepik*, in A. SIEBER – A. WITTSTOCK (Hgg.), *Melancholie – zwischen Attitüde und Diskurs: Konzepte in Mittelalter und Früher Neuzeit* (Aventiuren, 4), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht Unipress, 2009, 159-178.

5. Vgl. D.J. CLINES, *David the Man: The Construction of Masculinity in the Hebrew Bible*, in Id., *Interested Parties: The Ideology of Writers and Readers of the Hebrew Bible* (SupplJSOT, 205), Sheffield, Academic Press, 1995, 212-243; I. MÜLLNER, *Dargestellte Gewalt und die Gewalt der Darstellung: Narrative Figurationen in den Davidserzählungen*, in I. FISCHER (Hg.), *Macht – Gewalt – Krieg im Alten Testament: Gesellschaftliche Problematik und das Problem ihrer Repräsentation* (QD, 254), Freiburg i. Br., Herder, 2013, 286-317.

vorgehoben⁶. Angesichts des Erschreckens über die Ankunft des Gottesschreins im Lager der Israeliten und im Horizont einer für die philistäische Perspektive ungewöhnlichen Entfaltung des Exodusmotivs⁷ formulieren die Anführer der Philister eine Ermutigung an ihr Heer (1Sam 4,9):

הַתְּחַזְּקוּ וְהִיוּ לְאֲנָשִׁים פְּלִשְׁתִּים

Der Furcht vor dem übermächtigen Gott, der sein Volk bereits aus den Händen der Ägypter befreit hat und der nun im Lager der Israeliten in Form des Schreins materiell repräsentiert ist, wird eine Berufung auf die eigene Stärke und Männlichkeit entgegengesetzt. Stärke und Furchtlosigkeit stehen auf der einen, Angst und Niederlage auf der andere Seite eines Konzepts, das als hegemoniale Männlichkeit beschrieben werden kann.

Das Konzept der „hegemonialen Männlichkeit“ ist von R. Connell in die Diskussion eingeführt worden: „Männlichkeit verbindet sich nach Connell mit Autorität, die sich indes nicht allein gegenüber Frauen, sondern auch in Relation zu differenten Männlichkeiten äußert, die aufgrund von ökonomischen, sozialen, kulturellen oder sexuellen Konstellationen marginalisiert oder ausgegrenzt werden“⁸. Die Analyse von Männlichkeiten ist Teil einer sozialen Machtanalyse. Geschlechterverhältnisse werden nicht als polare Herrschaftsverhältnisse begriffen (Männer herrschen über Frauen), sondern in ihren komplexen Vernetzungen wahrgenommen, wo neben der Geschlechterdifferenz auch andere soziale Differenzen eine Rolle spielen. Dementsprechend kommen im Kontext der Gewaltanalysen zunehmend auch homosoziale Gewalthandlungen in den Fokus der Aufmerksamkeit. Die homosozialen Aspekte hegemonialer Männlichkeit sind in der Antike u.E. noch stärker ausgeprägt als die heterosozialen. Männlichkeit hat sich immer wieder in Auseinandersetzung zwischen Männern zu beweisen, ein Mann erweist sich gerade unter Männern als Mann.

Bereits 1995 hat David Clines als einer der ersten Bibelwissenschaftler die Erzählungen der Samuelbücher auf ihre Konzepte von Männlichkeit befragt⁹. Inzwischen gibt es weitere Studien, obwohl auch zwanzig Jahre

6. Im griechischen Text wird dieser Zusammenhang mehrfach hergestellt, da hier das Verb ἀνδρικόμαι an mehreren Stellen zur Übersetzung von חזק bzw. אָמַץ verwendet wird (z.B. 2Sam 10,12; 13,28 u.a.). Damit wird sprachlich das kämpferische Verhalten noch einmal deutlicher im Männlichkeitskonzept verankert.

7. Zum Gottesschrein in den Samuelbüchern s. I. MÜLLNER, *Gott in Menschen, Tieren und Dingen erzählen: Die Samuelbücher*, in U. EISEN – I. MÜLLNER (Hgg.), *Gott als Figur: Narratologische Analysen biblischer Texte und ihrer Adaptionen* (HBS, 82), Freiburg i. Br., Herder, 2015 (im Druck).

8. O. STIEGLITZ – J. MARTSCHUKAT, *Geschichte der Männlichkeiten* (Historische Einführungen, 5), Frankfurt/M., Campus, 2008, S. 42.

9. Vgl. CLINES, *David the Man* (Anm. 5); des Weiteren ID., *Dancing and Shining in Sinai: Playing the Man in Exodus 32–34*, in O. CREANGĂ (Hg.), *Men and Masculinity in*

später die alttestamentliche¹⁰ und die altorientalistische¹¹ Masculinity-Forschung noch immer in den Anfängen steckt. Clines analysiert verschiedene Aspekte der hegemonialen Männlichkeit Davids, unter anderem den erfolgreichen und in eine Männergemeinschaft eingebundenen Kämpfer („fighting male“, „bonding male“), den überzeugenden Redner, den schönen Mann, den Musiker, den sich über Trauerriten seiner Zeit hinwegsetzenden König u.a., und geht auch auf die Differenz zwischen biblischen und gegenwärtigen Männlichkeitskonzepten ein, eine Differenz, die sich in der exegetischen Beurteilung einzelner Szenen vielfach auswirkt. Insgesamt steht Davids Männlichkeit jedoch in einer Linie mit dem, was in den Samuelbüchern auch sonst von Männern erwartet wird. Gewalt gehört selbstverständlich und wesentlich dazu. Aber auch die Szenen des öffentlichen Weinens, des Schmerzes und der Klage des Helden sind Teil dieses Konzeptes hegemonialer Männlichkeit und nicht ihre Durchbrechung, wie wir noch zeigen werden.

the Hebrew Bible and Beyond (The Bible in the Modern Welt, 33), Sheffield, Phoenix Press, 2010, 54-63; ID., *He-Prophets: Masculinity as a Problem for the Hebrew Prophets and Their Interpreters*, in A.G. HUNTER – P.R. DAVIES (Hgg.), *Sense and Sensitivity: FS R. Carroll* (SupplJSOT, 348), Sheffield, Academic Press, 2002, 311-328.

10. Vgl. den Überblick von M. NISSINEN, *Biblical Masculinities: Musings on Theory and Agenda*, in O. CREANGĂ – P.-B. SMIT (Hgg.), *Biblical Masculinities Foregrounded* (HBM, 62), Sheffield, Phoenix Press, 2014, 271-285; ferner die Sammelbände CREANGĂ (Hg.), *Men and Masculinity* (Anm. 9); M.-Th. WACKER – S. RIEGER-GOERTZ (Hgg.), *Mannsbilder: Kritische Männerforschung und theologische Frauenforschung*, Münster, Lit-Verlag, 2005; R. KNIELING – A. RUFFING (Hgg.), *Männerspezifische Bibelauslegung: Impulse für Forschung und Praxis* (Biblich-theologische Schwerpunkte, 36), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2012. Zu Aspekten der Samuelbücher vgl. R.C. BAILEY, *Reading Backwards: A Narrative Technique for the Queering of David, Saul and Samuel*, in T. LINAFFELD – C.V. CAMP – T. BEAL (Hgg.), *The Fate of King David: The Past and Present of a Biblical Icon* (Library of Hebrew Bible / Old Testament Studies, 500), New York – London, T&T Clark, 2010, 66-84; M. KIROVA, *When Real Men Cry: The Symbolism of Weeping in the Torah and the Deuteronomistic History*, in CREANGĂ – SMIT (Hgg.), *Biblical Masculinities Foregrounded*, 35-50; M. MĂCELARU, *Saul in the Company of Men: (De)Constructing Masculinity in 1Sam 9–31*, *ibid.*, 51-68; R. KESSLER, *David und Absalom*, in R. KNIELING – A. RUFFING (Hgg.), *Männerbeziehungen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2015 (im Erscheinen).

11. Vgl. E. HAMORI, *When Gods Were Men: The Embodied God in Biblical and Ancient Near Eastern Literature* (BZAW, 384), Berlin, de Gruyter, 2008; S. PARPOLA – R.M. WHITING (Hgg.), *Sex and Gender in the Ancient Near East* (Compte rendu. Rencontre assyriologique internationale, 47), Helsinki, University Press, 2002; J. STÖKL – C.L. CARVALHO (Hgg.), *Prophets Male and Female: Gender and Prophets in the Hebrew Bible, the Eastern Mediterranean, and the Ancient Near East* (SBL Ancient Israel and Its Literature, 15), Atlanta, GA, Society of Biblical Literature, 2013; I. ZSOLNAY (Hg.), *Being a Man in Antiquity: Negotiating, Legitimizing, and Maintaining Ancient Constructs of Masculinity*, London (im Erscheinen).

1. *Philister intersektional*

Auch im bereits angesprochenen Abschnitt aus 1Sam 4, in dem es um die Selbstermutigung der Philister zum Kampf geht, ist Männlichkeit nicht die einzig relevante Kategorie. Volkszugehörigkeit, religiöse Bindungen und soziale Über- und Unterordnung durch Arbeits- bzw. Dienstverhältnisse sind weitere Faktoren, die das soziale Netz bestimmen, in dem sich auch Konzepte von Männlichkeit ausspannen. Die Überschneidung – Intersektion – sozialer Differenzen ist für jedes Feld neu zu bestimmen und zu konkretisieren¹².

Die Philister fürchteten sich,	וַיִּירָאוּ הַפְּלִשְׁתִּים ⁷
denn sie sagten:	כִּי אָמְרוּ
Ein Gott ist ins Lager gekommen!	כִּי אֱלֹהִים אֶל־הַמַּחֲנֶה
Und sie sagten:	וַיֹּאמְרוּ
Wehe uns!	אוֹי לָנוּ
Denn so etwas ist bisher noch nicht geschehen.	כִּי לֹא הָיְתָה כּוֹזֵאת אֶתְמוֹל שְׁלֹשׁם:
Wehe uns!	אוֹי לָנוּ ⁸
Wer wird uns aus der Hand dieser mächtigen Gottheiten erretten?	מִי יִצִּילֵנוּ מִיַּד הָאֱלֹהִים הָאֲדִירִים הָאֵלֶּה
Das sind die Gottheiten, die Ägypten in der Wüste mit all den Plagen geschlagen haben.	אֵלֶּה הֵם הָאֱלֹהִים הַמְּכִים אֶת־מִצְרַיִם בְּכָל־מִצְּהָ בְּמִדְבָּר:
Macht euch stark!	הִתְחַזְּקוּ ⁹
Erweist euch als Männer, Philister,	וְהִי לְאֲנָשִׁים פְּלִשְׁתִּים
damit ihr nicht für die Hebräer arbeitet,	פֶּן תַּעֲבֹדוּ לְעִבְרִים
So wie sie für euch gearbeitet haben.	כְּאֲשֶׁר עָבְדוּ לָכֶם
Erweist euch als Männer	וְהִיְתֶם לְאֲנָשִׁים
Und kämpft!	וְנָלַחַמְתֶּם:

Das Gegenüber von Philistern und Israeliten bestimmt die soziale Struktur maßgeblich. Die Relevanz dieser ethnischen Differenz wird noch verstärkt durch den Hinweis auf die Ägypter und deren längst vergangenes Verhältnis zu Israel. Dazu kommt das eher ungewöhnliche עִבְרִים (Hebräer) zur Bezeichnung der Israeliten. Die Bezeichnung der israelitischen Gegner als Hebräer führt in den diskursiven Grenzbereich zwischen den Kulturen hinein¹³. Der Erzähler zeichnet die Philister einerseits als vertraut

12. Zur Intersektionalitätsforschung vgl. G. WINKLER – N. DEGELE, *Intersektionalität: Zur Analyse sozialer Ungleichheiten*, Bielefeld, transcript, 2009; für die Bibelwissenschaft vgl. U. EISEN *et al.* (Hgg.), *Doing Gender – Doing Religion: Fallstudien zur Intersektionalität im frühen Judentum, Christentum und Islam* (WUNT, 302), Tübingen, Mohr Siebeck, 2013.

13. Vgl. M. STERNBERG, *Hebrews between Cultures: Group Portraits and National Literature* (Indiana Studies in Biblical Literature), Bloomington, IN, Indiana University Press, 1998, bes. S. 83-86.

mit den Grundfesten des Bekenntnisses Israels, während sie andererseits eine nicht wirklich gelungene Übersetzung vornehmen. Der Diskurs der Philister kann mühelos als „heterokulturelle Repräsentation“¹⁴ gelesen werden, zu der die Wortwahl „Hebräer“ als Begriff der Außenperspektive gehört¹⁵.

Die Aufforderung zum Kampf wird mit einer Aufforderung zur Männlichkeit gepaart. Beides zusammen wirkt im Angesicht einer drohenden Niederlage gemeinschaftsbildend oder auch stabilisierend für die Gruppe der Philister, die sich gegen die Gruppe der Hebräer abgrenzt. Unterlegenheit im Kampf würde Knechtschaft und politische Abhängigkeit bedeuten. Mit עבד nehmen die erzählten Philister traditionelle Exodusterminologie auf. Mit der Lokalisierung der Plagen in der Wüste (במדבר) ebenso wie mit der Rede von Gottheiten¹⁶ zeichnen sich die Philister als Nicht-Israeliten aus, ihr Diskurs als ein vom Erzähler gezielt verfremdeter.

Philister und Hebräer werden in dieser Rede entsprechend dem Plot als einander feindlich gegenüberstehende Gruppen gezeichnet. Es gibt Verlierer und Gewinner. Die Trennlinie verläuft zwischen denjenigen, die sich durch Verletzungsmacht auszeichnen, und denjenigen, deren sozialer Status durch Verletzbarkeit gekennzeichnet ist. Anders als auf dem narrativ inszenierten Schlachtfeld in der erzählten Welt stehen die beiden Gruppen in der Rede der Philister einander aber nicht allein gegenüber. Wie ein vermittelndes Tertium bricht die Erwähnung Ägyptens in V. 8b die Polarität zwischen Philistern und Hebräern auf. V. 8b markiert gleichzeitig einen Wendepunkt: Waren V. 7-8 durch das Wortfeld der Verletzungsoffenheit gekennzeichnet (ירא, ארי לנו, נצל), so ist ab V. 9 das Wortfeld der Verletzungsmacht (חזק, היה לאנשים, לחם) dominant. Nur das Verb עבד „dienen“, hält die Gefahr präsent, die in der Niederlage liegt, nämlich dem Sieger dienen zu müssen.

Gewalt wird hier als homosoziale Auseinandersetzung verstanden, es geht um einen Kampf zwischen Männern. Die Differenz, die die beiden

14. *Ibid.*, S. 90ff.

15. Diese Perspektivierung kommt u.E. zu kurz, wenn der Begriff עברים im Sinn einer Verweigerung des Volksstatus interpretiert wird. So W. DIETRICH, *Samuel: 1Sam 1–12* (BKAT, VIII/1), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 2011, S. 232, im Anschluss an Jan Fokkeman. Die Widersprüchlichkeit der heterokulturellen Repräsentation wird in der Septuaginta verstärkt, wo die Philister ihre Rettung von יהוה erhoffen. S. dazu J. HUTZLI, *Nähe zu David, Nähe zu Jahwe: Fremdstämmige in den Daviderzählungen*, in W. DIETRICH (Hg.), *Seitenblicke: Literarische und historische Studien zu Nebenfiguren im zweiten Samuelbuch* (OBO, 249), Fribourg, CH, Academic Press; Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2011, 71-90.

16. Das Spiel mit der pluralischen Verwendung des Pluralwortes אלהים (Gott, hier aber Gottheiten) ist in keiner anderen Sprache adäquat wiederzugeben.

Gruppen sortiert, liegt nicht im geschlechtlichen, sondern im ethnischen Bereich: Philister stehen gegen Israeliten. Der homosoziale Aspekt männlicher Gewalt stand lange nicht im Fokus der Aufmerksamkeit, wenn es um die Untersuchung männlicher Gewalt ging. Da die ersten Untersuchungen zu Männern und Gewalt im feministischen Kontext verortet waren, war das Hauptaugenmerk entsprechend auf Männer als Täter in heterosozialen Gewaltinteraktionen gerichtet. Erst im Zuge einer Männlichkeitsforschung, die zunehmend auch die homosozialen Aspekte der Konstitution von Männlichkeiten in den Blick nimmt, wird die Relevanz des von Männern untereinander ausgetragenen Wettbewerbs um Männlichkeit offenbar¹⁷. Männlichkeit wird in 1Sam 4 wie auch sonst nicht im Gegenüber zu Weiblichkeit konstruiert, sondern in Abgrenzung zu anderen Männern¹⁸. Hier sind es die ethnisch fremden Männer.

2. Kampfeskraft und Heldenmut

1Sam 4,6-9 ist zwar die ausführlichste und differenzierteste, nicht aber die einzige Stelle in den hebräischen Samuelbüchern, die Kampfbereitschaft mit Männlichkeit verknüpft. Die Formulierung *היו לאנשים* ist gesamtbiblisch einmalig. An anderen Stellen in den Samuelbüchern wird die Verbindung von Kampf und Männlichkeit mit Begriffen wie *איש מלחמה*, *מלחמה*, *גבור* oder *בן-חיל* formuliert.

Kraft und Mut gehören zum Männlichkeitskonzept hinzu. In prekären Situationen können die Männer daran erinnert werden, sich entsprechend diesem Konzept zu verhalten und damit auch die sich formierende oder gefährdete politische Macht zu stützen. David fordert die Männer von Jabesch-Gilead, die sich besonders durch ihre Treue zu Saul ausgezeichnet haben, auf, nun ihre Kraft in seinen Dienst zu stellen (2Sam 2,7). Abschalom ermutigt seine Gefolgsleute, Amnon, den Thronfolger, zu ermorden und vor dieser Gewalttat nicht zurückzuschrecken (2Sam 13,28). In solchen Situationen unklarer Loyalitäten werden die Kämpfer daran erinnert und dazu aufgefordert, sich als *בני-חיל* zu verhalten.

Diese und andere Aufforderungen zu Männlichkeit und Stärke zeigen, dass hegemoniale Männlichkeit immer wieder neu herzustellen ist. Sie ist keine Selbstverständlichkeit, sondern wird je und je situativ aktualisiert. Und sie muss gegen subjektive Widerstände mobilisiert werden.

17. Vgl. MEUSER, *Geschlecht* (Anm. 2).

18. Darauf, dass Männlichkeit in den Samuelbüchern nicht im Gegenüber zu Weiblichkeit konstruiert wird, machte schon CLINES, *David the Man* (Anm. 5), S. 231ff. aufmerksam, ohne allerdings Folgerungen für eine Geschlechtertheorie zu diskutieren.

Dem dienen die Imperative hierarchisch übergeordneter Männer, die ein bestimmtes Verhalten auch gegen innere Bedenken einfordern. Insgesamt zeigt sich, „dass die subjektive Aneignung und Verarbeitung gesellschaftlicher Verhältnisse ein widersprüchlicher, konflikthafter und eigensinniger Prozess ist“¹⁹.

III. MÄNNER IN KAMPF UND SCHMERZ

Das Konzept „hegemoniale Männlichkeit“ wäre inhaltlich unterbestimmt, würde man es schlicht als kriegerische „Hau-drauf-Mentalität“ verstehen. Vielmehr verbindet es sich – wie bei Saul und David – mit Ambivalenz, Klugheit, Tragik und emotionaler Tiefe. Zu seinen kriegerischen Aspekten gehört zudem die Behandlung des Feindes im Kampf, der Umgang mit Niederlagen und Verlusten und vieles mehr. Schon immer ist aufgefallen, dass gerade der in Kampf und Krieg verwickelte David zugleich als heftig Trauernder und öffentlich Weinender gezeigt wird. Neben den ausführlichen Klagen Davids über Jonatan, Abner, Absalom und um sein todkrankes Kind mit Batscheba sei beispielhaft an die kleine Szene in 1Sam 30,3 erinnert: David kehrt als Lehensmann der Philister mit seinen 600 Kämpfern nach Ziklag zurück, und sie finden den Ort überfallen und verbrannt, dazu alle Frauen, Söhne und Töchter verschleppt: „Da begannen David und das Volk (die Männer), das bei ihm war, laut zu weinen, so lange, bis sie nicht mehr konnten“ (V. 4). Erst nachdem sich die hartgesottenen Krieger bis zur Erschöpfung vollständig ausgeweint hatten (öffentliche und kollektive Demonstration des Schmerzes und der Verletzbarkeit), wandelt sich ihre Trauer in Wut, die sich als Verletzungsmacht zunächst gegen den Anführer David selbst richtet, der gesteinigt werden soll. Doch gelingt es David in dieser äußerst heiklen Situation, seine Männer zu besänftigen und ihre Verletzungsmacht von sich weg auf einen Rachefeldzug zu lenken, der dann auch erfolgreich verläuft. Für modern-westliche Männlichkeitskonzepte ist dieses selbstverständlich erzählte, kollektive, hemmungslose und bis zur Erschöpfung gehende Weinen eines männlichen Kampfverbandes angesichts einer Niederlage zumindest ungewöhnlich.

19. M. BERESWILL, *Geschlecht als Konfliktkategorie*, in C. BEHNKE – D. LENGERSDORF – S. SCHOLZ (Hgg.), *Wissen – Methode – Geschlecht: Erfassen des fraglos Gegebenen* (Geschlecht und Gesellschaft, 54), Wiesbaden, Springer VS, 2014, 189-199, hier S. 190.

1. Davids Trauer um Abschalom (2Sam 19)

Ein zweites Beispiel ist die kontrovers diskutierte exzessive Trauer Davids um seinen Sohn Abschalom (2Sam 19,1ff.). Der besondere Widerspruch in der Szene liegt bekanntlich darin, dass David als entmachteter König den Sieg über den Aufrührer feiern müsste, als Vater aber den Tod seines Sohnes zu verhindern sucht und später tief betrauert. Was verrät diese Szene über Männlichkeitskonzepte in der erzählten Welt? Zeigt Davids Trauer einen Mangel an kriegerischer Männlichkeit, Selbstbeherrschung und Affektkontrolle und seine Unfähigkeit, das strategisch Notwendige zur Wiedergewinnung der königlichen Macht zu akzeptieren und zu tun? Soll Davids Verblendung und sein emotional haltloser Charakter herausgestellt werden? Oder will der Erzähler David in einem tragischen Konflikt zeigen und dient die Emotionalisierung der Szene dazu, die Rezipienten für die Tragik des zwischen Vaterliebe und Staatsräson zerrissenen David zu gewinnen? Dann wäre Davids Trauer Teil eines epischen Heldenkonzepts hegemonialer Männlichkeit, dem sich der Erzähler verschrieben hat und für das er sein Auditorium gewinnen will. U.E. lässt sich diese Frage eindeutig zugunsten der letzteren Annahme klären.

Ein empathisches Verstehen Davids in dieser Szene ist in der Auslegungstradition tief verwurzelt und lässt sich schon bei Augustinus finden (*doctr. chr.* 3,30). Es ist auch gegenwärtig verbreitet. So betont etwa Cheryl J. Exum mit vielen anderen den tragischen Konflikt Davids: „This is the focus of David’s tragic conflict. Political victory is a personal defeat“²⁰. Der intime Einblick in das Seelenleben des Königs sichere die Empathie der Rezipierenden: „In his vulnerability the king becomes most sympathetic“²¹. Eine Distanz des Erzählers zu Davids Verhalten hingegen diagnostizierte schon H.W. Hertzberg: „Der Erzähler berichtet darüber so, daß man merken kann, er verstehe den König, wenn er sein Verhalten auch nicht billigt“²². P. Kyle McCarter sieht in der Szene vor allem den apologetischen Versuch, David vom Vorwurf der Beteiligung an der Tötung Abschaloms zu entlasten, wozu der Erzähler dessen Liebe zu seinem Sohn hervorhebt. Auch David J. Clines warnt in seiner bereits erwähnten Davidstudie moderne Leser davor, in Davids Schmerz selbstverständlich einen berührenden Zug seiner Menschlichkeit und Männlichkeit zu sehen. Es

20. C.J. EXUM, *Tragedy and Biblical Narrative: Arrows of the Almighty*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, S. 135.

21. *Ibid.*, S. 130.

22. H.W. HERTZBERG, *Die Samuelbücher* (ATD, 10), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1956, S. 293.

könnte sein, dass die Erzählung einem anderen kulturellen Skript folgt. Clines führt die Neigung moderner Leser zur Empathie mit dem hemmungslos weinenden David auf die Romantik²³ und deren tränenseliges Heldenideal zurück. Seiner Meinung nach vertritt Joab in der Szene die Standardrolle kriegerischer hegemonialer Männlichkeit, während David an ihr scheitert. Noch deutlicher wird Stefan Seiler, der überzeugt ist, dass die Trauerszene deutlich mache, dass der Verfasser Davids hemmungslose Trauer um Abschalom tadeln will. Seine Reaktion auf die Siegesnachricht sei Undank gegen Gott, der den Sieg gegeben hat. Seine Trauer sei völlig überzogen, weil seine übertriebene Liebe zu seinem Sohn ihn verblendet habe. Zwar schildere der Erzähler Davids echten und nicht vorgetäuschten Schmerz, aber David versage in einer Mischung aus Verblendung, emotionaler Haltlosigkeit und Schwäche als König auf der ganzen Linie. General Joab, der „klug planende, vorausschauende Feldherr, der freilich auch keine Gewaltanwendung scheut“²⁴, werde als positive Kontrastfigur präsentiert.

Was haben wir für Gründe, zu denken, dass der Erzähler in dieser Szene irgendwelche Sympathien oder Antipathien für David hegt? Zunächst ist einzugestehen, dass gegenwärtige (weibliche wie männliche) Leser peinlich berührt werden können, weil Davids ausufernde Klage und seine Uneinsichtigkeit gegenüber den Erfordernissen der Staatsräson angesichts gegenwärtiger und neuzeitlich tradiertter Männlichkeitskonzepte als „unmännlich“ erscheint. Gleiches gilt für das exzessive Kriegerweinen in 1Sam 30,4. Die Irritation entsteht durch die Differenz zwischen den Männlichkeitskonzepten der antikenTextwelt und denen realer Lesender in der Gegenwart. Denn anders als Clines behauptet, gehört der „exzessiv weinende und klagende kriegerische Held“ nicht zum kulturellen Skript einer Neuordnung von Männlichkeitskonzepten seit der Romantik, sondern ist fester Bestandteil einer breit belegten antiken epischen Tradition, die sich im alten Orient ebenso findet wie in der griechisch-römischen Antike und die sich mindestens bis ins hohe Mittelalter verfolgen lässt. Öffentlich und heftig weinende, klagende und trauernde Männer berühren nicht peinlich, sondern positiv und fordern zur intensiven Anteilnahme im Rahmen von hegemonialen Männlichkeitskonzepten, die in starken öffentlichen Gefühlsäußerungen von Männern kein unmännliches Verhalten sehen²⁵. Der exzessiv klagende und weinende David der Bibel

23. CLINES, *David the Man* (Anm. 5), S. 230. Sein Hinweis auf die Romantik geschieht eher nebenher und wird nicht ansatzweise geprüft.

24. S. SEILER, *Die Geschichte von der Thronfolge Davids* (BZAW, 267), Berlin –New York, de Gruyter, 1998, S. 183f. (Zitat S. 184).

25. Vgl. hierzu ausführlicher NAUMANN, „*Crying Heroes*“ (Anm. 4), und die in Anm. 4 genannte Literatur.

befindet sich in bester Gesellschaft. Es sei hier nur an Gilgameschs erschütternde, nicht enden wollende Klage über den Tod Enkidus erinnert, welche die ganze VIII. Tafel des Epos ausmacht; an Achills wilde Klage über seinen vor Troja gefallenen Freund Patroklos, an sein Weinen um Briseis; an Priamos' hemmungsloses Weinen um seinen von Achill erschlagenden Sohn Hektor. Sabine Föllinger, die die weinenden Männer in den homerischen Epen untersucht hat, kommt zu den folgenden Einsichten: Öffentliches Weinen und männliche Tränen spielen in den homerischen Epen als Ausdruck verschiedener Emotionen wie Trauer, Verlustschmerz, Wut, Enttäuschung, Verzweiflung, Rachsucht, Angst, aber auch Sehnsucht und sogar Freude eine zentrale Rolle. Wie wichtig Homer diese starke Emotionalisierung ist, zeigt sich auch an der semantischen Vielfalt der für Weinen und Klagen benutzten Ausdrücke. Dabei gibt es in der spontanen Äußerung von Trauer keinen Unterschied zwischen Männern und Frauen, wie überhaupt das laute öffentliche Weinen allein oder in Gemeinschaft nicht als „unmännlich“ gilt²⁶.

Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt Donald Lateiner, der den weinenden Männern in der griechisch-römischen Historiographie von Herodot bis Polybios nachgeht. Auch in der (oft epischen) Geschichtsschreibung findet sich der Typus des „crying hero“ häufig. Durch exzessive und öffentliche Gefühlsäußerungen des Schmerzes und der Trauer werden die Helden aufgewertet²⁷. Eine solche Fokussierung setzt auf Empathie und Anteilnahme seitens der Rezipienten und nicht auf (moralische oder emotionale) Stigmatisierung. Nirgends findet sich in den griechisch-antiken epischen und historiographischen Traditionen ein Mäßigungsdiskurs, dass exzessiv weinende Männer sich zu beherrschen oder ihre Affekte zu kontrollieren hätten oder die Inszenierung ihres Schmerzes unangemessen oder übertrieben sei²⁸. Auch wenn für die biblischen und altorientalischen epischen Gattungen Spezialuntersuchungen zu den weinenden Männern noch ausstehen, fügt sich die biblische Darstellung Davids dem skizzierten Befund doch nahtlos ein. Daher muss die erwähnte These, dass der Erzähler den so heftig um seinen Sohn Abschalom weinenden David zeigt, um ihn als König zu diskreditieren, historisch als anachronistisch gelten.

26. S. FÖLLINGER, *Tears and Crying in Archaic Greek Poetry (especially Homer)*, in T. FÖGEN (Hg.), *Tears in the Graeco-Roman World*, Berlin, de Gruyter, 2009, 17-36.

27. D. LATEINER, *Tears and Crying in Hellenic Historiography: Dacryology from Herodotus to Polybios*, in FÖGEN (Hg.), *Tears* (Anm. 26), 105-135.

28. Einen solchen Mäßigungsdiskurs gibt es zwar in der griechischen Philosophie, besonders bei Platon, aber er wird in den dramatischen und erzählenden Gattungen nicht aufgenommen. Vgl. hierzu R. BAUMGARTEN, *Dangerous Tears? Platonic Provocations and Aristotelic Answers*, in FÖGEN (Hg.), *Tears* (Anm. 26), 85-104.

2. *Flavius Josephus*

Die Richtigkeit unserer Erwägungen lässt sich sogar empirisch überprüfen, indem gefragt wird, wie der hellenistisch-jüdische Historiker Flavius Josephus in seinen *Antiquitates* (ca. 96 n. Chr.) die davidischen Schmerzszenen für ein römisches Publikum neu erzählt hat²⁹. Was D. Lateiner für die griechisch-römische Historiographie erarbeitet hat, gilt auch für Josephus, der keinerlei Vorbehalte kennt, den öffentlich weinenden und klagenden David ins rechte Bild zu setzen und der Empathie seiner Leserschaft zu empfehlen. Man kann sogar sagen, dass Josephus das emotionale Pathos der davidischen Schmerzepisoden noch besonders heraushebt und auf seine Hauptfigur fokussiert. In der Ziklagszene (1Sam 30,4) weint David allein, nicht auch seine Männer: David „zer-riss sogleich seine Kleider und weinte und jammerte so lange und heftig, bis ihm die Tränen ausgingen“ (*Ant.* VI,14.6). Auch die Trauerszene um Abschaloms Tod wird noch über das biblische Maß hinaus pathetisch aufgeladen. Josephus motiviert Davids Bitte um die Verschonung seines Sohnes mit Suizidgedanken: „denn dessen Tod würde ihn zur Verzweiflung und zum Selbstmord treiben“ (*Ant.* VII,10.1). Gegenüber der biblischen Szene wird Davids Trauer gestisch stärker (an die Brust schlagen; Haare ausraufen), aber verbal etwas summarischer gezeigt³⁰. David zieht sich zum Weinen auch nicht ins Obergemach zurück, sondern erklimmt den höchsten öffentlichen Punkt der Stadt. Seine ganze Schmerzreaktion wird als „(Be)weinen“ verstanden und mit seiner besonderen Liebe zu den Seinen und seinem Mitgefühl mit Abschalom motiviert. Auch die heimkommenden siegreichen Krieger „rückten tiefbetäubt und unter Tränen“ in die Stadt ein (*Ant.* VII,10.5). Und da Josephus viele erläuternde Wendungen in seine Darstellung einschiebt, macht er keinen Hehl daraus, dass er die deutlichen öffentlichen Inszenierungen männlichen Schmerzes zur positiven Charakterisierung seiner Helden einsetzt, um die emotionale Anteilnahme seines Publikums zu erreichen.

29. Vgl. C.T. BEGG, *Flavius Josephus Judean Antiquities Part 5–7*, in S. MASON (Hg.), *Flavius Josephus: Translation and Commentary*, vol. 4, Leiden, Brill, 2005, sowie É. NODÉT, *Les antiquités juives: Flavius Josèphe. Texte, traduction et notes par É. Nodet*, Bd. 3-4, Paris, Cerf, 2001; 2005. Die deutschen Zitate stammen aus der verbreiteten Übersetzung von Heinrich Clementz, *Jüdische Altertümer*, 7. Aufl., Wiesbaden, Fourier, 1987.

30. Nach C.T. BEGG, *Flavius Josephus* (Anm. 29), S. 215, fügt Josephus in die Schmerzsgesten Davids Elemente ein, die „accentuate [...] the intensity of David’s distress“ (S. 215 n. 149); im Hinblick auf Davids Trauer um Jonatan „he [sc. Josephus] heightens the pathos of the scene with mention of David’s own ‚sobbing‘ and the eventual involvement of others in the lament“ (S. 215 n. 152); und angesichts von Davids Trauer über Abschalom „He [...] accentuates the intensity of the king’s grief“ (S. 274 n. 941).

IV. ZUSAMMENFASSUNG

Wir waren davon ausgegangen, dass die Samuelbücher Konzepte hegemonialer Männlichkeit vertreten, die nicht nur den Kampf und den Krieg, sondern auch den Schmerz und die Trauer (der Krieger) und deren öffentliche Inszenierung einschließen – durchaus im Unterschied zu gegenwärtig tradierten Vorstellungen von Männlichkeit. Gewaltbereitschaft und öffentlich dargestellte Trauer gehören beide zum biblischen Konzept hegemonialer Männlichkeit. Inwieweit diese beiden Aspekte der Männlichkeit miteinander verwoben sind und zusammenhängen, wäre eine lohnende Fragestellung für weitere Untersuchungen. Männlichkeit wird dabei nicht heterosozial, sondern homosozial im Gegenüber zu anderen Männern bestimmt. Die verschiedenen Aufforderungen zum Kampf und zur Männlichkeit belegen, dass die gesellschaftlich geforderten Männlichkeitskonzepte nicht einfach vorausgesetzt werden können, sondern jeweils subjektiv und situativ aktualisiert werden müssen, manchmal auch gegen eigene innere Widerstände. Im zweiten Teil versuchten wir an zwei Szenen zu zeigen, dass die öffentliche Inszenierung männlichen Schmerzes in Kampf und Krieg für den Erzähler völlig selbstverständlich ist, weil mit einem Männlichkeitskonzept operiert wird, bei dem das laute und öffentliche Weinen und Klagen von Männern nicht als unmännlich gilt, sondern der positiven und auf Empathie seitens des Publikums abzielenden Charakterisierung der Helden dient. Damit haben die Samuelbücher Anteil an einer breit belegten epischen Tradition in unterschiedlichen antiken Kulturen. Von daher ist die moderne These, wonach der Erzähler David moralisch und emotional diskreditieren wolle, indem er ihn als exzessiv und „übertrieben“ Trauernden zeige, als anachronistisch abzuweisen. Die Nacherzählungen dieser Szenen bei Flavius Josephus bestätigen die hier vorgetragenen Überlegungen.

Universität Kassel
FB 02/Katholische Theologie
Diagonale 9
DE-34109 Kassel
Deutschland
ilse.muellner@uni-kassel.de

Ilse MÜLLNER

Universität Siegen
Fak. 1 / Seminar für Evangelische Theologie
DE-57068 Siegen
Deutschland
naumann@evantheo.uni-siegen.de

Thomas NAUMANN