

Kügler, Joachim

Warum man einen Mann nicht ‚zur Frau machen‘ soll und warum es sich bisweilen trotzdem lohnt :
Historische Schlaglichter zum Zusammenhang von Männlicher Herrschaft, Misogynie und der
Bewertung mann-männlichen Geschlechtsverkehrs

In:

Eickels, Klaus van; Eickels, Christine van (Hrsg.), Sodomiter, Päderasten, Homosexuelle :
Mann-männliches Begehren und homosexuelles Handeln von der Antike bis zur Ehe für alle,
Bamberg : University of Bamberg Press, S. 83-128. 2024. DOI: 10.20378/irb-94412

Beitrag im Sammelwerk - Verlagsversion

DOI des Beitrags: 10.20378/irb-94731

Datum der Veröffentlichung: 18.04.2024

Rechtehinweis:

Dieses Werk ist durch das Urheberrecht und/oder die Angabe einer Lizenz geschützt. Es steht Ihnen
frei, dieses Werk auf jede Art und Weise zu nutzen, die durch die für Sie geltende Gesetzgebung zum
Urheberrecht und/oder durch die Lizenz erlaubt ist. Für andere Verwendungszwecke müssen Sie die
Erlaubnis der Rechteinhaberinnen und Rechteinhaber einholen.

Für dieses Dokument gilt die **Creative-Commons-Lizenz CC BY**.



Die Lizenzinformationen sind online verfügbar:

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Warum man einen Mann nicht ‚zur Frau machen‘ soll und warum es sich bisweilen trotzdem lohnt

Historische Schlaglichter zum Zusammenhang von
Männlicher* Herrschaft, Misogynie und der Bewertung
mann-männlichen Geschlechtsverkehrs

1 Einleitung

Für den wissenschaftlichen Umgang mit historischen Quellen ist es wichtig, sich über die benutzten Analyse-Konzepte Rechenschaft abzulegen. Deshalb zunächst eine kurze Skizze des theoretischen Hintergrunds meiner Ausführungen.

1.1 Sexualität als Machtspiel Männlicher Herrschaft

Zunächst gehe ich davon aus, dass Sexualität und Macht eng zusammenhängen, wofür selbstredend Michel Foucault Pate steht.¹ Für ihn ist Macht eine Universalie menschlichen Lebens, sodass es eine Existenz jenseits von Macht gar nicht geben kann.

Macht ist für Michel Foucault „keine Substanz“ repressiver Natur, die maliziös an verborgenen Schalthebeln des Bösen sitzt, sondern vielmehr ein spezifischer „Typ von Beziehungen zwischen Individuen“, dessen Dispositive als ein „produktives Netz“ die gesamte Wirklichkeit überziehen. Nach Foucault gibt es kein Außen von Macht, und es kann schon gar keinen herrschaftslosen Diskurs à la Jürgen Habermas geben – einen solchen machtfreien Raum zu postulieren, ist vielmehr selbst wiederum eine Form diskursiven Widerstands im endlosen „Agonismus“

* Die Großschreibung soll hier und im Folgenden signalisieren, dass es nicht einfach um die Herrschaft von Männern geht, sondern um ein umfassendes Kultursystem, das Macht als männlich definiert.

¹ Michel FOUCAULT: *Histoire de la sexualité*, 3 Bde., Paris 1976–1984.

der Mächte und Gewalten: „Politik ist Fortsetzung des Krieges mit anderen Mitteln.“²

Wenn es kein Außerhalb der Macht gibt, erscheint der Zusammenhang von Sexualität und Macht zunächst als banal. Das ist er allerdings nur auf den ersten Blick, denn wir begegnen in unseren Quellen einem spezifischen Typus von Macht, der mit einem spezifischen Typus von Sexualität verbunden ist. Bei letzterem handelt es sich in der Regel um männliche Sexualität, wobei das Konzept dann in vielen Kulturen noch einmal eingeführt wird, so dass die männliche Penetration als die eigentliche Gestalt des sexuellen Handelns erscheint. Die spezifische Verbindung zwischen Macht und Sexualität liegt dabei im verbreiteten Verständnis der Penetration als Unterwerfungsakt.

Damit bin ich auch schon bei meinem zweiten Patron, Pierre Bourdieu, der freilich auf den Schultern einer etwas älteren Patronin, Simone de Beauvoir³, steht. Letztere hat früh darauf insistiert, dass ‚Geschlecht‘ eine kulturelle Errungenschaft ist, die sich als etwas Natürliches gibt und dabei ausblendet, dass auch diese Naturalisierung ein kultureller Vorgang ist. Bourdieu führt diesen Gedanken in seiner Theorie der *domination masculine*⁴ weiter. Er betont, dass es sich beim Konzept Männlicher Herrschaft um ein umfassendes Kultursystem handelt, das Personen jeden Geschlechts in der betreffenden Kultur prägt. Es handelt sich also nicht nur um einen hinterlistigen Plan einiger Männer, um Frauen und andere Männer zu beherrschen, sondern um einen kulturellen Rahmenmythos, der versucht, Welt und Gesellschaft insgesamt zu ordnen und menschliches Fühlen, Denken und Handeln – sowohl kollektiv wie individuell – zu leiten.

Dabei wird Macht eindeutig gegendert, sie ist männlich. Das Weibliche wird definiert als schwach und der Herrschaft bedürftig. Inwieweit

² Christian BAUER: Macht und Gnade. Versuch einer Klärung der Begriffe angesichts von Ohnmacht und Gnadenlosigkeit heute, in: Macht und Gnade. Untersuchungen zu einem konstitutiven Spannungsfeld der Pastoral, hrsg. v. Rainer Bucher / Rainer Krockauer (Werkstatt Theologie 4), Münster 2005, S. 45–60, hier: S. 53.

³ Simone DE BEAUVOIR: *Le deuxième sexe*, 2 Bde., Paris 1949.

⁴ Pierre BOURDIEU: *La domination masculine*, Paris 1998.

Männlichkeit auf Männer begrenzt oder auch Frauen zugeschrieben werden kann, ist kulturell variabel, jedoch wird oft hinsichtlich der Einzelpersonen nicht zwischen persönlichem und öffentlichem Geschlecht unterschieden: Frauen sind idealtypisch weiblich und Männer männlich – Männer herrschen, Frauen werden beherrscht.⁵ Diese Konzeption ist sehr weit verbreitet und begegnet uns in nahezu allen mediterranen Kulturen der Geschichte, in ägyptischen, griechisch-römischen, jüdischen und frühchristlichen Quellen. Allerdings ist das Idealtypische dieser Konzeption zu betonen, denn in der gesellschaftlichen Realität erlaubt es die Komplexität der verschiedenen Hierarchien meistens nicht, dass die Männer über die Frauen herrschen, z. B. weil es eben durchaus hochgestellte Frauen und dienende Männer gibt. Deswegen ist stets zwischen dem Männlichen bzw. Weiblichen an sich zu unterscheiden, und bei Individuen ist dann zu fragen, inwieweit sie Männlichkeit bzw. Weiblichkeit persönlich realisieren.

Um diese Frage zu erleichtern, habe ich an anderer Stelle die Unterscheidung mehrerer ‚Körper‘ eingeführt.⁶ Dieses letztlich auf Paulus zurückgehende Theorem, das heute freilich meist mit dem Namen von Ernst Kantorowicz und seiner Sicht auf das mittelalterliche Königtum⁷ verbunden ist, erlaubt es, die Weiblichkeit bzw. Männlichkeit des persönlichen Körpers von den öffentlichen Körpern zu unterscheiden. Im Extremfall sind die Geschlechter dieser Körper nicht nur graduell, sondern auch kategorial verschieden, etwa bei Frauen, die männlich herrschen.⁸

⁵ Die Idee des für die Frau notwendigen Beherrschtwerdens durch den Mann findet sich beileibe nicht nur in antiken Quellen, sondern noch in aufklärerischen Zeiten. So lässt Schikaneder seinen weisen Herrscher Sarastro sagen: „Ein Mann muß eure Herzen leiten,/ Denn ohne ihn pflegt jedes Weib/ Aus ihrem Wirkungskreis zu schreiten“. Vgl. Die Zauberflöte, Wien 1791, 1. Akt, 18. Auftritt, online verfügbar: <http://www.zeno.org/nid/20005594472>.

⁶ Joachim KÜGLER: Zeus Syndrome. A Very Short History of Religion-Based Masculine Domination, London 2022, S. 3–6.

⁷ Ernst H. KANTOROWICZ: The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology, Princeton (NJ) 1957.

⁸ Hier sei an das viel besprochene altägyptische Beispiel der Hofdame Hatschepsut erinnert, die als König regierte und dargestellt wurde. Zur Problematik der Gender-Politik Hatschepsuts vgl. Joyce TYLDESLEY: Hatschepsut – The Female Pharaoh, London 1996; Alfred

So kann es auch Männer geben, deren persönlicher Körper zwar männlich sein mag, deren öffentliche Körper aber als weiblich wahrgenommen werden. Letzteres ist insbesondere dann der Fall, wenn sie einer Öffentlichkeit als Menschen bekannt sind, die beim Geschlechtsverkehr die als typisch weiblich eingestufte Rolle übernommen haben und penetriert wurden.

1.2 *Rape culture* als Männerthema

Wenn wir – vor allem unter dem Einfluss der Diskussion in den angelsächsischen Ländern – heute von *rape culture* sprechen, dann denken wir meist an den sexuellen Missbrauch von Mädchen und Frauen durch Männer. Das mag für die Mehrzahl der Fälle auch zutreffen, allerdings dürfen Knaben und Männer als Opfer der Vergewaltigungskultur nicht übersehen werden. Gerade der Klerus meiner Katholischen Kirche hat sich ja in Bezug auf den Missbrauch von Knaben unrühmlich hervorgetan. Und was die von sexuellem Missbrauch betroffenen Männer angeht, so schätzt Chris Greenough, dass auch heute noch etwa jeder sechste Mann entsprechende Gewalterfahrung macht.⁹ Hinsichtlich der Situation in alten Kulturen lässt sich selbstverständlich keine Aussage über die Zahl der Betroffenen machen. Sie dürfte allerdings nicht geringer gewesen sein als in modernen Zeiten. Während sich nämlich in den zeitgenössischen Kulturen westlicher Prägung die Auswahl der Opfer an der sexuellen Vorliebe der Täter orientiert, spielt die sexuelle Orientierung in antiken Kulturen kaum eine Rolle, zumindest wird sie nur in Ausnahmefällen als beachtenswerte Kategorie formuliert.

1.3 Sexuelle Identität als Resultat sexuellen Handelns

Es lässt sich nahezu als allgemeines Gesetz für alte Kulturen formulieren, dass sexuelle Orientierung keinen nennenswerten Beitrag zur sexuellen

GRIMM/Sylvia SCHOSKE: Hatshepsut – KönigIn Ägyptens, München 1999; Catharine H. ROHRIG/Renée DREYFUS/Cathleen A. KELLER (Hrsg.): Hatshepsut. From Queen to Pharaoh, New Haven 2005; KÜGLER: Zeus Syndrome, S. 13–31.

⁹ Chris GREENOUGH: The Bible and Sexual Violence Against Men, London 2021, S. 1–11 (unter Berufung auf <https://1in6.org/>).

Identität leistet. Das ist auch nicht sehr verwunderlich, wenn wir uns klar-machen, dass es sich dabei im Wesentlichen um ein Konzept des westlichen Homosexualitätsdiskurses handelt – im 19. Jahrhundert zunächst im Sinne einer Krankheit und ab dem späten 20. Jahrhundert dann als wertzuschätzendes Persönlichkeitsmerkmal und/oder als Lebensstil.

In den meisten alten Kulturen konstituiert sich sexuelle Identität hingegen aus dem sexuellen Handeln.

The rules governing the sexual life of an Assyrian *awīlu* appear very similar to those of ancient Greco-Roman adult males of the citizen class. In the world of classical antiquity, the adult male citizen could fornicate with male or female, adult or child, as long as he maintained the masculine stance of the penetrator.¹⁰

Wer im Geschlechtsverkehr die männliche Rolle spielt und penetriert, ist ein Mann. Wer penetriert wird, ist Nicht-Mann, also Frau, Kind oder weiblichter Mann. Aspekte menschlicher Sexualität jenseits der Penetration – etwa Zuneigung und Austausch körperlicher Zärtlichkeiten wie Umarmen oder Küssen – spielen bei der Konstruktion von Männlichkeit bzw. Weiblichkeit einer Person in der Regel keine Rolle. Entscheidend für männliche Geschlechtsidentität ist das dominante Agieren, im Sexualverkehr ebenso wie generell. Das Objekt männlichen Dominierens ist für die Männlichkeit des Dominierenden unerheblich. Es ist gleichgültig, ob das (sexuell) beherrschte Objekt ein Tier, ein Kind, eine Frau oder ein anderer Mann ist. Männlichkeit bzw. Weiblichkeit definieren sich allein daran, wer dominiert und wer dominiert wird. Wegen dieser engen Verbindung von Sexualität, Männlichkeit und Macht ist die Vergewaltigung dann so etwas wie ein Sakrament Männlicher Herrschaft.¹¹ Dazu nun einige Beispiele aus verschiedenen Kulturen und Epochen.

¹⁰ Julia ASANTE: Men looking at Men. The Homoerotics of Power in the State Arts of Assyria, in: Being a Man. Negotiating Ancient Constructs of Masculinity, hrsg. v. Ilona Zsolnay, London 2017, S. 42–82, hier: S. 49. Mit *awīlu* ist der freie assyrische Mann gemeint.

¹¹ Dabei geht es selbstverständlich nicht um ein Sakrament im kirchlichen Sinne, wohl aber um ein Sakrament als Vollzugszeichen, das eine geistige Konzeption durch Verkörperung erfahrbar macht.

2 Herrschergewalt und Gewaltsexualität im Alten Ägypten

Die ästhetische Qualität ägyptischer Quellen mag bisweilen den Blick dafür trüben, dass der Aspekt herrscherlich-männlicher Gewalt ein essentieller Bestandteil ägyptischen Ordnungsdenkens ist. Zwar wird *Ma'at*, der positive Aspekt göttlich legitimer Weltordnung, als anmutige junge Göttin personifiziert, aber trotzdem impliziert die Implementierung der Maat-Ordnung stets das Niederschlagen der Feinde, das machtvolle und eben auch gewalttätige Überwinden des Chaos (*Isfet*). Es ist die originäre Aufgabe des Königs, die Feinde der Götter und der göttlichen Ordnung zu überwinden. Deshalb gehört die ikonische Darstellung des Niederschlagens der Feinde¹² vom Beginn ägyptischer Geschichte (etwa die prädynastische Narmer-Palette)¹³ bis in die späten Tempeldarstellungen der hellenistisch-römischen Zeit¹⁴ hinein zu den unverzichtbaren Elementen der Königskonzeption. Es ist ja nicht so, dass der ägyptische Königsstaat keine Probleme gelöst hätte. Aber die Problemlösung – etwa die Förderung der Landwirtschaft durch ausgeklügelte Bewässerungssysteme – ist weder Quelle noch Kriterium ihrer Legitimation, auch wenn sie sicher die Zustimmung zur Monarchie förderte. Als Gott auf Erden kann der König tun, was er will, denn sein Wille ist der Wille der Götter. Er kann den Einzelnen Besitz, Ansehen, Gesundheit und Leben geben oder nehmen. Widerstand gegen ihn ist gottfeindliches Chaos, nur vollkommene Unterwerfung entspricht der göttlichen Maat-Ordnung. Deshalb ist die Gottesfurcht vor dem König die angemessene Haltung der Untertanen.

¹² Vgl. dazu Renate MÜLLER-WOLLERMANN: Symbolische Gewaltdarstellung im Alten Ägypten, in: *Extreme Formen von Gewalt in Bild und Text des Altertums*, hrsg. v. Martin Zimmermann, München 2009, S. 47–64.

¹³ Die Narmer-Palette (ca. 3200–3000 BCE, Prädynastische Periode, Ägyptisches Museum Kairo, JE32169 & CG14716) zeigt neben der Niederschlagung des Feindes den König auch mit zahlreichen getöteten Feinden, die aufgereiht präsentiert werden, ihre abgeschlagenen Köpfe zwischen den Beinen; bei neun der Erschlagenen liegt auf dem Kopf der abgeschnittene Penis (im Penis-Schaft). Vgl. Uroš MATIĆ: *Violence and Gender in Ancient Egypt*, London 2021, S. 123f.; Abbildung: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Narmer_Palette.jpg#file; Detail siehe unten, Abb. 1.

¹⁴ Vgl. etwa Ptolemaios XII. auf dem Pylon des Edfu-Tempels; Abbildung: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Edfu_Tempel_10.jpg.

Welchen Eindruck dieser ‚sichtbare Gott‘ (*ntr nfr*) auf die Untertanen machen konnte, wird in einer Szene aus dem Sinuhe-Roman¹⁵ deutlich. Die Erzählung handelt davon, dass der Haremsbeamte Sinuhe nach einer gescheiterten Palast-Intrige gegen Amenemhet I. ins Ausland flieht, sich dort erfolgreich eine neue Existenz aufbaut, am Ende aber vom neuen König (Sesostris I.) amnestiert und zurück in die Heimat gerufen wird. Ängstlich tritt der Heimkehrer „diesem Gott“ gegenüber:

Ich traf Seine Majestät auf dem großen Thron an, in der goldenen Nische.
Ausgestreckt lag ich **auf meinem Bauch besinnungslos** vor ihm.
 Als dieser Gott mich **freundlich** begrüßte,
 war ich wie ein Mann, der **in der Dämmerung fortgeholt** ist.
 Meine Seele (Ba) war **dahingeschwunden**, mein Leib war **ohnmächtig**.
 Mein Herz war **nicht in meinem Leib**, ich ahnte: **aus Leben wird Tod**.¹⁶

Selbst wenn der König freundlich ist, wirkt seine göttliche Macht und erschreckende Herrlichkeit auf seine Untertanen zutiefst erschütternd. Die ägyptische Königsideologie, die durch eine umfassende Inszenierung des Königtums ausgedrückt wird, macht deutlich, dass zwischen dem König und seinem Volk eine Gattungsgrenze verläuft. So wie der normale Hirte ein Mensch ist und seine Herde aus Tieren besteht, so ist der König als Hirte ein Gott und seine Herde besteht aus Menschen.¹⁷ Der König als Machtwesen gehört zur Götterwelt, die er auf Erden vertritt. Deshalb ist die Begegnung mit ihm die Begegnung mit der umwerfenden, furchterregenden Macht der Götter: *Fascinosum et tremendum*.

¹⁵ Der Text stammt wohl aus dem 20. Jh. v. Chr. (12. Dynastie) und gehört zu den immer wieder abgeschrieben Klassikern der ägyptischen Literatur. Zu Einleitungsfragen vgl. William K. SIMPSON: Art. „Sinuhe“, Lexikon der Ägyptologie V, 950–955; sowie Erik HORNING (Hrsg.): *Gesänge vom Nil. Dichtung am Hofe der Pharaonen*, München 1990, S. 181–184.

¹⁶ Zitiert nach HORNING, *Gesänge vom Nil*, 47 (Hervorhebungen JK).

¹⁷ Vgl. Joachim KÜGLER: Willenlose Schafe? Zur Ambivalenz des Bildes vom Guten Hirten, in: *Gottesmacht. Religion zwischen Herrschaftsbegründung und Herrschaftskritik*, hrsg. v. Werner H. Ritter / Joachim Kügler, Münster 2006, S. 9–34, bes. S. 11–20.

10: Penis nicht entfernt



1-9: Leichen mit entferntem Penis

1a-9a: Penis liegt auf dem Kopf

oben

Abb. 1: Narmer-Palette (Detail): Entmannte Feinde

Dass die königliche Gewalt auch einen sexuellen Aspekt hat, belegt neben der Narmer-Palette (Abb. 1) auch eine noch ältere Darstellung des Königs in göttlicher Tiergestalt: Die Stier-Palette (Abb. 2)¹⁸ des Pariser Louvre zeigt den königlichen Stier sichtbar erregt über einem niedergeworfenen

¹⁸ Stier-Palette, Grauwacke, Louvre Museum, Zugangsnummer E 11255. Foto: https://en.m.wikipedia.org/wiki/File:Palette_with_Bull-E_11255-IMG_9459-9466-gradient.jpg; vgl. auch Silvia SCHROER: Die Ikonographie Palästinas/Israels und der Alte Orient, Bd. 1: Vom ausgehenden Mesolithikum bis zur Frühbronzezeit, Freiburg (CH) 2005, S. 223, fig. 122.

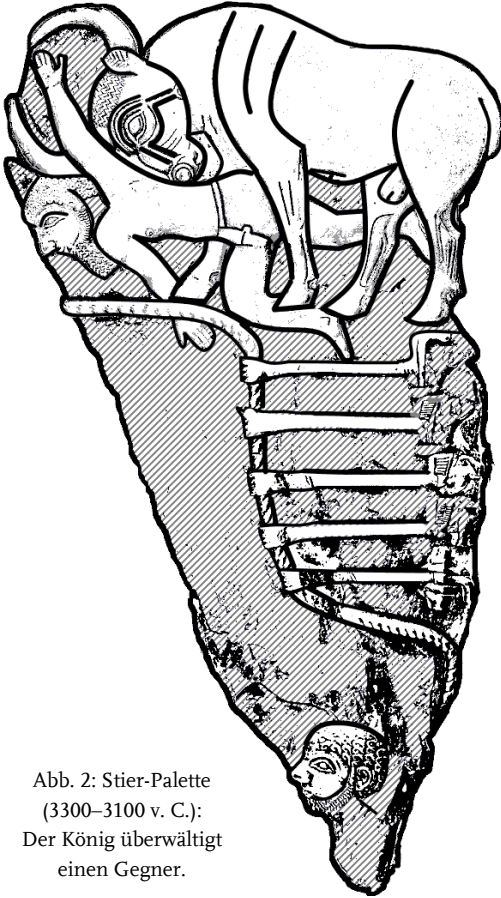


Abb. 2: Stier-Palette
(3300–3100 v. C.):
Der König überwältigt
einen Gegner.

Feind stehen. Dieser liegt bäuchlings zwischen den mächtigen Beinen des Stiers, sein Haupt bedrohen die mächtigen Stier-Hörner, sein Gesäß ist dem Phallus des Stiers zugewandt. So wird der massiven körperlichen Gewalt des Stiers ein sexueller Aspekt zugeordnet, ohne dass eine Penetration dargestellt wird.

Sexualisierte Gewalt im Zusammenhang mit der Überwindung des Chaos und der Aufrichtung der göttlichen Maat-Ordnung hat selbstverständlich nichts mit Liebe, Anziehung, Lust oder Fortpflanzung zu tun. Stattdessen ist der Akt oder die Androhung sexueller Gewalt

eine Manifestation von überlegener Macht und Herrschaft. Weil Macht und Penetration männlich sind, wird dem realen oder symbolischen Opfer sexueller Gewalt die erniedrigende Rolle weiblicher Machtlosigkeit zugewiesen. Ein penetrierter Mann ist entmännlicht und damit unfähig zur Herrschaft.

Diese sexuelle Machtlogik findet sich auch in den Pyramidentexten, wo sich zum einen die (postmortale) Herrlichkeit des Königs in dem freien sexuellen Zugriff auf Frauen ausdrückt:

Der König uriniert und penetriert mit seinem Penis.
 Der König ist ein erregter Mann, von Samen (strotzend),
 und er **raubt die Frauen von ihren Männern**
 hin zu der Stelle, **wo immer der König will**
 nach der Gier seines Herzens. (*aus Spruch 317+*)¹⁹

Außerdem wird mann-männliche Gewaltsexualität thematisiert:

Dieser König wird zu eurer Herde gerufen,
 ihr Götter der Stadt der Unterwelt,
die nicht beschlafen werden können von ihren Feinden.
Dieser König kann nicht beschlafen werden.
 Seine Feinde gibt es nicht. (*aus Spruch 571*)²⁰

So wie die Götter als überlegene Machtwesen von ihren Feinden nicht sexuell unterworfen werden können, ist auch der König als göttliches Machtwesen vor dieser Gefahr sicher – ja seine Feinde existieren gar nicht mehr.

Ganz explizit wird der Zusammenhang von Macht, Männlichkeit und mann-männlicher Penetration in einem (deutlich späteren) Textzeugnis behandelt. Es handelt sich um die Erzählung vom Wettkampf der beiden Götter Horus und Seth um die Herrschaft.²¹ Diese Erzählung stellt eine der vielen Variationen des Horusmythos dar, der keine einzelne, kanonische Form kennt. Die hieratische Niederschrift der Erzählung stammt aus der Zeit von Ramses V. (ca. 1140 v. C.) und ist heute Teil der Chester Beatty Library in Dublin.²² Die Handlung kreist um den Konkurrenz-

¹⁹ Zum deutschen Text vgl. Wolfgang KOSACK: Die altägyptischen Pyramidentexte in neuer deutscher Übersetzung, Basel 2015, S. 92 (sprachliche Anpassungen und Hervorhebungen JK). Einführung und Überblick bei Louise GESTERMANN: Art. „Pyramidentexte“, in: WiBiLex, 2018 (2006), <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/31660/>.

²⁰ KOSACK: Pyramidentexte, S. 222 (Hervorhebungen JK).

²¹ Einleitung und deutscher Text bei: Friedrich JUNGE: Die Erzählung vom Streit der Götter Horus und Seth um die Herrschaft, in: Texte aus der Umwelt des Alten Testaments III. Mythen und Epen, hrsg. v. Otto Kaiser (Texte aus der Umwelt des Alten Testaments 3,5), Gütersloh 1995, S. 930–950, online verfügbar: <https://archiv.ub.uni-heidelberg.de/propylaeumdok/5794/>; die hier besprochene Szene: S. 944–946.

²² Der schön geschriebene Papyrus kann bewundert werden unter: https://viewer.cbl.ie/viewer/object/Pap_1_2/8/LOG_0000/.

kampf der beiden Götter um die legitime Nachfolge des ägyptischen Urkönigs Osiris. In diesem Kampf werden auch sexuelle Mittel verwendet, wie eine Episode erzählt.

Seth nutzt eine gemeinsame Übernachtung mit Horus aus, um den schlafenden Konkurrenten zu penetrieren. Er will ihn so ‚zur Frau‘ und damit herrschaftsunfähig machen. Dem schlaun Horus gelingt es aber, die sexuelle Attacke Seths abzuwehren. Ohne dass dieser es bemerkt, kann Horus das Ejakulat Seths mit der Hand auffangen und mithilfe seiner mächtigen Mutter Isis in den Bewässerungskanälen entsorgen. Horus masturbiert dann, Isis sammelt den Samen ihres Sohnes und verteilt ihn im Garten auf dem Lieblingsgemüse des Seth. Als dieser dann von seinem geliebten Lattich isst, nimmt er mit diesem auch den Samen des Horus auf und wird davon schwanger. Als Seth die ‚Neunheit‘, den obersten Gerichtshof der Götter, anruft, um als legitimer König anerkannt zu werden, brüstet er sich damit, seinen Konkurrenten entmannlicht zu haben.

Daraufhin sagte Seth: »Lasst mir ^{12,3} das **Herrscheramt** geben, denn was Horus betrifft, so wie er dasteht, habe ich **Mannestat** an ihm vollbracht!«, und das Götterkollegium geriet in gewaltige ^{12,4} Unruhe und spie vor Horus aus.²³

Die Reaktion der Götter zeigt, für wie abscheulich die Penetration eines Mannes durch einen anderen Mann gehalten wird. Dass die Götter vor dem Opfer ausspucken, hat nicht viel mit dem heute so genannten *victim blaming* zu tun. Es zeigt vielmehr, dass diese Form sexueller Gewalt nicht so sehr eine Frage der Sexualethik ist. Denn dann müsste ja der Täter verurteilt und bestraft werden, weil er die sexuelle Integrität einer anderen Person verletzt hat. Stattdessen wird die ganze Angelegenheit ausschließlich unter dem Aspekt Männlicher Herrschaft betrachtet. Unter diesem Aspekt hat der Vergewaltiger seine Männlichkeit bestätigt, während das Opfer seine Männlichkeit verloren hat und Schande verdient.

Im Konkurrenzkampf um die größtmögliche Männlichkeit als Qualifikation zur größtmöglichen Macht kann es keine Sympathie für das Opfer geben. Der unterlegene, penetrierte Mann, hat seinen Status als Mann

²³ JUNGE: Erzählung vom Streit, 945 (Hervorhebungen JK).

und (möglicher) Herrscher verloren und ist auf schändliche Weise auf den Status einer Frau herabgesunken. Die Schande solcher Verweiblichung verdient Verachtung, da sie bezeugt, dass er ein machtloses Opfer ist, dessen Unfähigkeit zur Herrschaft schon allein dadurch offenbar ist, dass er nicht einmal in der Lage ist, seinen eigenen Körper zu verteidigen.

Da Horus aber weiß, dass er gar nicht penetriert wurde und sein Körper vollkommen unbefleckt blieb,²⁴ kann er über die hysterische Reaktion des Göttergremiums nur lachen. Zum Beweis fordert er das Gericht auf, nach dem Samen des Seth zu rufen. Dieser – offensichtlich konzipiert als etwas Personhaftes²⁵ – meldet sich aus der Kanalisation. Dass Seth sein Ejakulat nicht im Körper seines Gegners unterbringen konnte, ist damit offensichtlich. Umgekehrt antwortet der Samen des Horus auf den Ruf der Neunheit aus dem Körper des Seth. Daraus kann geschlossen werden, dass Horus den Seth penetriert und geschwängert hat. Dass das Ganze nur eine Finte ist, tut nichts zur Sache. Horus hat sich öffentlich als Mann erwiesen, der seinen Gegner verweiblicht hat. Damit steht dann das Urteil der Götter bezüglich der Herrschaftsfähigkeit fest: „Horus ist im Recht, Seth im Unrecht!“²⁶. Horus hat sich durch die (fiktive) Vergewaltigung des Gegners als geeignet zur Herrschaft erwiesen. Zu Recht stellt Uroš Matić fest:

In the divine world, acts of rape are a method to prove domination and claim rights to property (for example Seth and Horus). As Bourdieu has argued, penetration performed on a man is in many societies an affirmation of *libido dominandi*, a manifestation of power, an act of domination.²⁷

In dieser mythischen Erzählung sind Sexualität und Macht besonders eng verflochten. Obwohl es dem Text nicht primär um die Bearbeitung von

²⁴ Das gilt selbst für die Hand, mit der Horus den Seth-Samen aufgefangen hat. Isis schneidet ihm diese nämlich ab und ersetzt sie durch eine neue.

²⁵ Das dürfte ein Konzept erschließen lassen, nach dem der männliche Samen – auch ohne Beitrag einer Mutter – das Kind als Reproduktion seines Vaters enthält. „Der Vater sagt zu dem Sohn, den er durch die Umarmung als echtbürtig anerkennt ‚Das bin ich!‘ und ein in Ägypten häufiger Personennamen lautet ‚der seinen Vater wiederbringt‘“; Jan ASSMANN: Stein und Zeit. Mensch und Gesellschaft im Alten Ägypten, München 1991, S. 135.

²⁶ JUNGE: Erzählung vom Streit, S. 946.

²⁷ MATIĆ: Violence and Gender, S. 78.

Genderfragen geht, sondern seine pragmatische Intention vor allem in der satirischen Kritik an einem entscheidungsunfähigen Königshof besteht,²⁸ setzt er doch ein bestimmtes Konzept der Verbindung von Macht und Sexualität voraus. Dieses mag nicht unbedingt die Meinung des Autors widerspiegeln, aber es ist als kulturelle Voraussetzung der Erzählung von enormer Bedeutung – auch für die Königsideologie. Ein Regent nämlich, dessen Aufgabe es wäre, durch Problemlösung, Konsensbildung und Überzeugungsarbeit den Wohlstand seines Volkes zu mehren und Frieden und Sicherheit zu gewährleisten, würde sich nicht durch Gewaltsexualität für das höchste Amt qualifizieren. Wenn allerdings – wie oben schon erwähnt – die Basis ägyptischer Monarchie das Durchsetzen der Herrschaft mit allen Mitteln ist, dann ist Gewalt, auch sexuelle Gewalt, durchaus sinnvoll. Das gilt selbst dann, wenn Gewaltausübung in der Herrschaftspraxis gar keine prominente Rolle spielt. Entscheidend ist hier nicht, was der König tut, sondern was er tun *kann*.

Die betrachteten Quellen schweigen sich darüber aus, was außer der Fähigkeit zur Penetration noch zur Männlichkeit des Herrschers gehört. Klar ist jedoch, dass der männliche Sexualakt als Unterwerfungsakt in einem umfassenden Sinne verstanden wird. Ein Mann, der seine Fähigkeit zu sexueller Dominanz zeigt, zeigt seine Dominanzfähigkeit im Allgemeinen. Herrschaft ist umfassend verstanden als „Mannestat“, so sagt es Seth, und Penetration ist das Sakrament Männlicher Herrschaft, vor allem dann, wenn sie ohne Zustimmung vollzogen wird. Deshalb ist die Vergewaltigung eine hocheffektive Weise, um Herrschaftsfähigkeit auszudrücken. Der Mann, der fähig ist, anderen sexuell seinen Willen aufzuzwingen, ist der ideale Herrscher.²⁹ Das ist eine kalte Definition von Herrschaft, die perfekt zu undemokratischen, diktatorischen oder monarchischen Systemen passt. Und natürlich ist es auch eine eiskalte Definition von Sexualität, der jeder Aspekt von Gegenseitigkeit, Liebe und Zärtlichkeit fehlt. Wo männliche Sexualität als performatives Zeichen von

²⁸ JUNGE: Erzählung vom Streit, S. 933.

²⁹ Im Unterschied zu diesem Ideal ist auch die Wirklichkeit autokratischer Staaten davon gekennzeichnet, dass eine gewisse Konsensbildung nötig ist – zumindest innerhalb der Machtelite, durch die der Monarch oder Diktator herrscht.

Männlicher Herrschaft fungiert, geht es nur um Macht, Stärke und Unterwerfung.

Dabei ist der Unterschied zwischen dem persönlichen und dem politischen Körper unbedingt zu beachten. Während der Vergewaltiger seinen männlichen öffentlichen Körper in Übereinstimmung mit seinem männlichen persönlichen Körper zeigt, bedeutet die Penetration für den sexuell unterworfenen Mann die Trennung von politischem und persönlichem Körper. Zwar bleibt der persönliche Körper männlich,³⁰ aber der öffentliche Körper wird durch die sexuelle Unterwerfung feminisiert. In einem kulturellen Code, der Herrschaft als männlich und Unterordnung als weiblich definiert, ist der König als göttlicher Alleinherrscher der männlichste Mann in seinem Reich, während alle anderen Männer – egal ob sie von ihm sexuell oder nur politisch unterworfen wurden – nur über eine abgestufte Männlichkeit verfügen.

Die Unterscheidung zwischen öffentlichem und persönlichem Körper ist zwar eine moderne Analysekategorie, aber sie wird in den Quellen zum Teil ganz offen benutzt. Wenn der König als Stier, Falke oder Löwe dargestellt wird, dann geht es altägyptisch nämlich nicht nur um Symbolik, sondern um die Verkörperung des königlich-göttlichen Machtwesens in Entsprechung zur Tiergestalt der Götter. Insofern kann man sagen, dass hier der politisch-religiöse Körper des Königs dargestellt wird.

Zum Teil beabsichtigen die Quellen aber auch, die Differenz der verschiedenen Körper unsichtbar zu machen. Diese Tendenz ist in der mythischen Erzählung von Horus und Seth gut zu sehen, besonders in Seths Schwangerschaft, deren Entstehung nicht erst heute recht amüsant erscheinen mag. Da wir kaum annehmen dürfen, dass das alte Ägypten davon ausging, dass das Verschlucken von Sperma zur Schwangerschaft führen kann oder dass ein Mann überhaupt schwanger werden kann, handelt es sich bei diesen märchenhaften Details wohl eher um eine lite-

³⁰ Da der persönliche Körper die Selbstwahrnehmung des physischen Körpers impliziert, könnte man selbstverständlich auch annehmen, dass er von der Feminisierung affiziert ist. Das jedoch hängt sehr von psychologischen und kulturellen Bedingungen ab und kann hier nicht angemessen analysiert werden.

rarische Strategie der Naturalisierung. Der Text ignoriert biologische Fakten und dehnt die Wirkung des feminisierten öffentlichen Körpers auf den persönlichen Körper aus. So wie die sexuelle Unterwerfung des persönlichen Körpers den politisch-religiösen Körper feminisiert, wird hier umgekehrt auch die Entmännlichung des öffentlichen Körpers mit der Verweiblichung des persönlichen Körpers verbunden. Seths weiblich-schwangerer persönlicher Körper entspricht der Feminisierung seines öffentlichen Körpers, sie verschmelzen zu einer Einheit, wodurch die Unterordnung des Weiblichen unter die Herrschaft des Mannes als ebenso natürlich erklärt wird wie die Schwangerschaft der Frau.

Obwohl die altägyptische Kultur wohl nicht die misogynste der Mittelmeerwelt war, da sie Frauen Rechte zustand, die es in anderen Kulturen nicht gab, gehörte sie trotzdem zum verbreiteten Modell der Männlichen Herrschaft und ging von einer ‚natürlich‘ gegebenen Unterordnung des Weiblichen unter das Männliche aus, was in der Praxis bedeutete, dass Frauen in der Regel von allen gesellschaftlichen Rollen ausgeschlossen waren, die mit Dominanz und Herrschaft zu tun hatten.

3 Der griechische Zeus-Komplex

Die klassisch griechische Kultur als *rape culture* zu bezeichnen, ist keine böswillige Unterstellung. Die mythischen Erzählungen der griechischen Tradition sind so voll von Gewaltsexualität, dass es unmöglich ist, hier alle Quellen aufzuzählen. Im Unterschied zum alten Ägypten, wo sich der Topos der Vergewaltigung mehr oder weniger auf den königlichen Bereich beschränkt, finden wir ihn in Griechenland auf breiterer Ebene – einschließlich der sexuellen Unterwerfung anderer Männer.

Eines der bekanntesten Phänomene griechischer Kultur ist die erotische Beziehung zwischen einem erwachsenen Mann (*erastes*) und einem Knaben oder Jugendlichen (*eromenos*), etwa 12–17 Jahre alt. Üblicherweise entstammten beide dem Stadtbürgertum. Allerdings ist die kulturelle Institution der Päderastie für unser Thema weniger interessant als man zunächst vermuten möchte. Erstens charakterisieren die Quellen die

päderastischen Beziehungen als konsensbasiert und pädagogisch orientiert.³¹ Zweitens implizierten sie erotische Emotionen hoher Intensität,³² und drittens sollte – zumindest theoretisch – anale Penetration vermieden werden. Deswegen gehören päderastische Beziehungen nur insofern zum Thema sexueller Unterwerfung im kulturellen Rahmen Männlicher Herrschaft, als ihnen eine klare Alters- und Statushierarchie zukommt. Zudem zeigt das Bemühen, die Verweiblichung des bürgerlichen Knaben durch Analverkehr zu vermeiden, an, dass auch die Päderastie eine Gefahr für die Zukunft des *eromenos* als Mitglied der Herrschaftsgruppe der bürgerlichen Männer sein konnte. Innerhalb der Männer-Gruppe der *idealerweise* gleichberechtigten Bürger war sexuelle Dominanz auszuschließen. Ohne die Tabuisierung des Geschlechtsverkehrs zwischen gleichberechtigten Männern konnte das Konzept der bürgerlich-männlichen Statusgleichheit nicht aufrechterhalten werden, da männliche Sexualität offensichtlich nicht ohne Hierarchie gedacht werden konnte. Wenn also der freie Bürger einen Mann penetrieren wollte, hatte er auf den Statusunterschied zu achten. Objekt seiner Begierde sollte stets ein Untergebener (Sklave oder Prostituirter) sein. Und im Sexualakt sollte die soziale Hierarchie durch die adäquate Rollenverteilung sakramental performiert werden. Unter diesen Bedingungen gefährdete die mann-männliche Penetration weder die Männlichkeit des Bürgers noch die männliche Statusgleichheit der Bürgerschaft. Dieser Logik werden wir später beim Blick auf die Regelungen des Alten Testaments (siehe unten) wieder begegnen.

Am deutlichsten sehen wir das Bemühen um Hierarchie in der Gewaltsexualität in Kriegszeiten. Eine berühmte bildliche Darstellung dieses

³¹ Für heutiges Verständnis ist die Annahme, dass ein Zwölfjähriger fähig ist, eine adäquate Entscheidung über die Beziehung mit einem deutlich Älteren und Ranghöheren zu treffen, mehr als fraglich. Da aber die Päderastie als eine Art *rite de passage* für die Bürgersöhne kulturell vorgegeben war, lag die unterstellte Entscheidungsfreiheit des *eromenos* ohnehin nur darin, welchen *erastes* der Knabe wählte.

³² Die Emotionen waren idealerweise einseitig. Während der *erastes* sich in den erwählten Knaben verlieben durfte, sollte jener vollkommen ungerührt bleiben, selbst beim Geschlechtsverkehr. Jedes Anzeichen dafür, dass er die Zuwendung des Erwachsenen genießen würde, wäre einer weiteren Feminisierung gleichgekommen, die zu vermeiden war; vgl. Carola REINSBERG: *Ehe, Hetärentum und Knabenliebe im antiken Griechenland*, München 1989, S. 194–196.

Phänomens ist die Hamburger ‚Eurymedon-Kanne‘ (Abb. 3), ein Weinkrug, der aus der Zeit nach den Perserkriegen, etwa 460 v. Chr. stammt. Das Vasengemälde bezieht sich auf den griechischen Sieg über persische Truppen am Fluss Eurymedon und zelebriert diesen Triumph mit einem Bild sexueller Unterwerfung. Die heute kaum noch sichtbare Inschrift wurde über der Glasur aufgetragen und läuft vom Gesicht des griechischen Soldaten (links) bis hin zu den Füßen des persischen Kämpfers (rechts).

Die neuerdings von Georg Simon Gerleigner vorgeschlagene Rekonstruktion lautet übersetzt: „Ich bin Eurymedon, du stehst gebückt!“³³ Offensichtlich soll dieser Text verstanden werden als Aussage des Griechen, der wohl als Personifikation des Sieges am Eurymedon zu sehen ist. Nahezu nackt und den erigierten Penis wie eine Waffe in der Hand verfolgt er einen Barbaren. Ein Großteil der Forschung „saw this Athenian image as a metaphorical but at the same time relatively straight-forward representation of the military victory in the form of a Greek about to rape a Persian“.³⁴

Der unterworfenene Soldat steht *pars pro toto* für die persische Armee bzw. den barbarischen Osten schlechthin.³⁵ Durch den Machtverlust der militärischen Niederlage ist der Orientale in der Logik Männlicher Herrschaft ohnehin schon feminisiert und hier wird nun seine weitere Entmännlichung durch die bevorstehende Penetration seitens eines griechischen Kämpfers dargestellt. Bei dem militärisch und sexuell überlegenen Griechen handelt es sich vermutlich um einen Hilfssoldaten mit niede-

³³ Georg Simon GERLEIGNER: Tracing Letters on the Eurymedon Vase. On the Importance of Placement of Vase-Inscriptions, in: Epigraphy of Art. Ancient Greek Vase-Inscriptions and Vase-Paintings, hrsg. v. Dimitrios Yatromanolakis, Oxford 2016, S. 165–184, hier: S. 184.

³⁴ GERLEIGNER: Tracing Letters, S. 177.

³⁵ GERLEIGNER: Tracing Letters, S. 168 schreibt: „Several attributes the figure is wearing belong to the typical iconography used to depict ‘Eastern barbarians’ (from a Greek perspective) in late archaic and early classical Athenian vase-painting“.

rem Status. Dadurch wird die Unterordnung des Orientalen weitergetrieben. Selbst der geringste griechische Soldat ist den Persern (und dem ganzen Osten) überlegen.³⁶

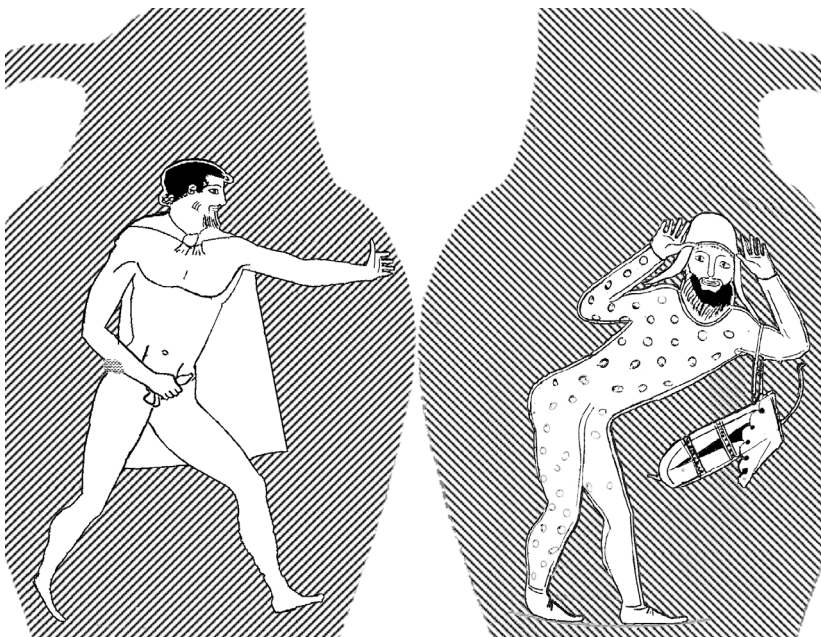


Abb. 3: Eurymedon-Kanne:
Ein griechischer Kämpfer will einen Orientalen vergewaltigen.³⁷

³⁶ Dieser Aspekt ist bei GERLEIGNER leider nicht recht erfasst. Er erschließt stattdessen eine Distanzierung der griechischen Oberschicht vom Dargestellten: Ein Athener Bürger „looking at the image could on the one hand distance himself from the base act of raping a submissive barbarian ... but on the other hand appreciate the allusion to the victory, thus enjoying his superiority over both figures.“; GERLEIGNER: *Tracing Letters*, S. 177. Fraglich ist aber, was einen bürgerlichen Betrachter zu dieser Distanzierung hätte einladen sollen, wenn doch, wie REINSBERG: *Ehe, Hetärentum und Knabenliebe*, S. 177, betont, die Penetration nicht nur in Kriegszeiten, sondern in der griechischen Kultur ganz allgemein als Unterwerfungsakt galt.

³⁷ Ein 3D-Scan der Eurymedon-Kanne findet sich unter: <https://www.fdr.uni-hamburg.de/record/871#.YeWsHfgxl3g>.

Als einziger, der etwas zu sagen hat, weist er dem Orientalen seinen Platz zu. Wie Gerleigner zu Recht feststellt,

... by making the aggressor the sole speaker of statements referring to both figures, the vase-painter further emphasised the figure's dominant role; it is he who assigns the archer his place, while the latter is deprived even of the voice to point out his position of submission.³⁸

Zusätzlich wird die Unterordnung des Orientalen auch noch durch spezifisch weibliche Stereotype ausgedrückt, die in der Tradition griechischer Komik typisch weibliche Furcht und Hilflosigkeit ausdrücken. Er hebt seine Hände, die Finger weit gespreizt, über den Kopf. Mit weit aufgerissenen Augen schaut der Unterlegene den Betrachter an, sein Mund ist leicht geöffnet. Die Spannung zwischen dem so dargestellten Schrecken und der Körperhaltung erhöht die komische Wirkung. Das Opfer läuft nämlich nicht davon und benutzt auch nicht seine noch vorhandene Bewaffnung, um sich zu wehren. Stattdessen steht der Perser nach vorne gebückt und bietet dem anstürmenden Griechen das Gesäß an.

In heutigen Vergewaltigungskontexten kann für die so ausgedrückte Botschaft der Satz ‚Du willst es doch auch!‘ als ikonisch gelten. Im griechischen Kulturcode wird so die größtmögliche entehrende Feminisierung ausgedrückt. Ein Mann, der sich bereitwillig penetrieren lässt oder dies gar genießt, hat all seine männliche Ehre verloren und ist komplett feminisiert.³⁹ Eine Kultur Männlicher Herrschaft wie die griechische definiert ja die natürliche Rolle der Frau durch Hilflosigkeit, Schwäche und die Bereitschaft sich zu unterwerfen unter die Dominanz des Mannes – sexuell und im Allgemeinen. Umgekehrt wird die Natur des Mannes kulturell definiert durch Stärke, Überlegenheit und Dominanz – sexuell und im Allgemeinen.

In dieser Hinsicht ist Zeus der männlichste Mann. Die präpotente Sexualität des obersten Gottes ist die griechische Ikone Männlicher Herrschaft als *rape culture*. Zeus braucht keinerlei Zustimmung zu seinen Plänen und Taten, er nimmt sich, wen oder was er will, ohne zu fragen. Ob

³⁸ GERLEIGNER: *Tracing Letters*, S. 184.

³⁹ REINSBERG: *Ehe, Hetärentum und Knabenliebe*, S. 192.

das Objekt seiner sexuellen Gewalt männlich ist wie Ganymed oder weiblich wie Europa, Leda und viele andere, ist unerheblich, da seine überlegene Männlichkeit alle anderen dominiert und damit feminisiert.



Abb.4: Römische Öllampe (um 100 n. Chr.). Zeus-Schwan vergewaltigt Königin Leda.⁴⁰

Während in der europäischen Kunstgeschichte die Tendenz überwog, die brutale Gewalt der Zeus-Sexualität abzumildern, sind antike Quellen weniger zurückhaltend und stellen die Begegnung mit dem Gott ganz unromantisch als Erfahrung des Überwältigt- und Unterworfen-Werdens dar. Anders als etwa Michelangelos Gemälde ‚Leda und der Schwan‘, das eine ebenso kräftige wie dem Gott zugewandte Leda mit einem nicht sehr bedrohlich wirkenden Schwan zeigt,⁴¹ stellt eine römische Öllampe (Abb.

⁴⁰ Ein frei zugängliches Gesamtfoto des Objekts (Röm. Öllampe, um 100 n.Chr.) bietet: [https://en.m.wikipedia.org/wiki/File:Leda_and_the_swan,_terracotta_Roman_oil_lamp_1st_century_AD,_Staatliche_Antikensammlungen,_Munich_\(8958396304\).jpg](https://en.m.wikipedia.org/wiki/File:Leda_and_the_swan,_terracotta_Roman_oil_lamp_1st_century_AD,_Staatliche_Antikensammlungen,_Munich_(8958396304).jpg). Siehe auch das ganz ähnliche Motiv auf einem Sarkophag aus Bet Shearim (ca. 200 n. Chr., Rockefeller Museum, Jerusalem): https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Leda_and_the_Swan_-_Beit_Shearim.jpg.

⁴¹ Zum Londoner Gemälde (Kopie nach dem verschollenen Original, nach 1530, Inv.-Nr. NG1868) siehe <https://www.nationalgallery.org.uk/paintings/after-michelangelo-leda-and-the-swan>.

4) der Münchner Antikensammlung eine vergeblich kämpfende Leda dar, die den Schwan mit ausgestrecktem Arm von sich fernhalten will.

Auch eine Gruppenstatue aus Marmor (Abb. 5) im Museo Archeologico Nazionale in Venedig zeigt den Verkehr mit Leda als Gewaltakt, indem es den Zeus-Schwan übergroß darstellt und ihn mit kräftigen Krallen die Schenkel der gebückt stehenden Frau packen lässt. Sein Schnabel küsst Leda, die den Vogel mit ausgestrecktem Arm abzuwehren versucht.⁴²

Obwohl auch antike Quellen den Gewaltcharakter der Zeus-Sexualität ausblenden konnten,⁴³ ist diese Tendenz im neuzeitlichen Europa erkennbar größer. Generell haben antike Quellen weniger Scheu, den Gewaltaspekt zu zeigen oder sogar zu betonen.

Das ist auch plausibel, wenn rücksichtslose männliche Sexualität als Ausdruck natürlicher und religiös legitimierter Ordnung gesehen wird. Die mythische Tradition Griechenlands charakterisiert Zeus wie auch seinen Sohn Herakles als starke Männer, die ihre Überlegenheit auch darin zeigen, dass sie Frauen ‚nehmen‘, ohne sie zu fragen. Das entspricht einer Kultur, in der die Braut dem Ehemann von ihrem Vater gegeben wird.

Etwas überraschender ist da schon, wenn auch Ehemänner und Väter nicht gefragt werden. Das drückt aber die souveräne Überlegenheit der Götter aus, die sich selbst nicht den Regeln unterwerfen müssen, die für alle gelten. Echte Gott-Männer unterwerfen sich weder dem Zorn von Göttinnen wie Hera noch den Gesetzen der Menschen. Deswegen ist für Zeus Ehebruch kein ethisches Problem, sondern einfach ein Erweis seiner überlegenen Macht – ein Motiv, das wir schon in den Pyramidentexten (siehe oben) gefunden haben.

⁴² Marmorstatue im Museo Archeologico Nazionale Venice, Inv.-Nr. 30, Höhe 74 cm. Römische Kopie aus der späten Hadrianszeit (ca. 124-130) eines hellenistischen Originals. Bildmaterial unter: http://www.meravigliedivenezia.it/de/virtuelle-objekte/MAN_024.html. Fast noch gewalttätiger ist die Darstellung auf einem Marmor-Relief aus dem griechischen Argos, das jetzt im Besitz des Britischen Museums in London ist (Inv.-Nr. 1973,0302.1). Vgl. das Foto auf: https://www.britishmuseum.org/collection/object/G_1973-0302-1.

⁴³ Vgl. etwa das gut erhaltene Leda-Zeus-Fresko in Pompeji, https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Leda_and_the_Swan,_Pompeian_fresco.jpg.



Abb. 5: Römische Marmorstatue:
Zeus-Schwan vergewaltigt die spartanische Königin Leda.

Wie sterbliche griechische Männer auch, kann er die eigene Ehe ohnehin nicht brechen. Auch wenn Monogamie die übliche Praxis ist, ist die Grundkonzeption griechischer Ehe immer noch polygam geprägt. Da die Ehe als (potentiell polygynes) Sexual-Patronat des Mannes gedacht wird, hat er seiner Ehefrau gegenüber keine Treueverpflichtung, sondern ist frei, mit anderen Frauen (und untergeordneten Männern) Geschlechtsverkehr zu haben.⁴⁴ Allenfalls kann er die Rechte eines anderen Mannes verletzen, indem er in dessen Sexual-Patronat eindringt und unerlaubt mit dessen Ehefrau oder Tochter, Sklavin oder Sklaven verkehrt.

Wenn ein Gott wie Zeus (oder später der römische Kaiser) seine übermenschliche Macht erweisen will, dann ist der sexuelle Übergriff, der die Rechte anderer Männer ignoriert, kein schlechtes Mittel. Auf diese Weise kann ein Gott menschliche Männer degradieren, ohne sie zu penetrieren. Ein Mann, der einen anderen nicht daran hindern kann, seine Frau, Tochter oder Sklavin ‚zu nehmen‘, manifestiert feminine Schwäche. Ohne dass sein persönlicher Körper tangiert wird, manifestiert sich sein öffentlicher Körper als schwach und entmännlicht, während der öffentliche Körper des Eindringlings wahrhaft männliche Überlegenheit zeigt. Wenn das Objekt des sexuellen Übergriffs der Sohn ist, dann ist die Botschaft hinsichtlich des betroffenen Vaters noch deutlicher.

Die moderne Kategorie der sexuellen ‚Orientierung‘ oder ‚Identität‘ findet sich in griechischen Zeugnissen auch dann nicht, wenn die Sexualobjekte des dominanten Mannes keine Frauen sind. Im Rahmen des Zeus-Komplexes ist die Männlichkeit des Vergewaltigers allein schon dadurch gewährleistet, dass er mit Gewalt dominiert. Außerdem sind seine Objekte auch dann als weiblich konzipiert, wenn es sich nicht um

⁴⁴ Das bedeutet allerdings nicht, dass alle Ehefrauen die sexuelle Freiheit ihrer Männer stets klaglos hingenommen hätten. Das gilt nicht nur für Hera, sondern auch für irdische Ehefrauen. So erwähnt Edward E. COHEN: *Sexual Abuse and Sexual Rights. Slaves' Erotic Experience at Athens and Rome*, in: *A Companion to Greek and Roman Sexualities*, hrsg. v. Thomas K. Hubbard, Chichester 2014, S. 188–202, hier: S. 190f., eine Frau, die ihren Ehemann sogar zuhause einsperrt, um ihn vom Geschlechtsverkehr mit einer Sklavin abzuhalten. In anderen Fällen konnte auch die Mutter des Mannes, wenn sie verwitwet war und im Hause des Sohnes lebte, Einfluss auf sein sexuelles Verhalten nehmen. Solche Einflussnahmen mussten allerdings strikt im privaten Raum bleiben, um die männliche Ehre des betreffenden Ehemannes nicht zu beschädigen.

Frauen handelt. Carola Reinsberg stellt in ihrem hellsichtigen Werk fest: „Penetriert zu werden, ist die weibliche Sexualrolle an sich. So zielt jede Penetration, ob vaginal, anal oder oral, auf ein als weiblich determiniertes Objekt.“⁴⁵

So gesehen gibt es für den dominanten Mann eigentlich gar keinen gleichgeschlechtlichen Sexualverkehr und die Frage nach sexueller Identität/Orientierung kann sich deshalb auch nicht stellen, jedenfalls nicht so, wie der moderne Diskurs sie stellt. Das Geschlecht des öffentlichen Körpers einer penetrierten Person ist nämlich immer weiblich, egal welches Geschlecht ihr persönlicher Körper haben mag. Wenn also Zeus den Knaben Ganymed raubt, dann ist der Gott nicht ‚homosexuell‘ im heutigen Sinne, selbst wenn er von Ganymeds schönem Körper erotisch angezogen wird. So lange Zeus penetriert, ist er männlich und Ganymed hinsichtlich seines sozialen Körpers weiblich.

Der Gott verhält sich nicht viel anders als ein Athener Bürger in der Rolle des *erastes* – außer dass er es nicht nötig hat, den Knaben mit Geschenken zu bestechen,⁴⁶ sondern ihn sich einfach nimmt. Zudem kann ihn niemand davon abhalten, seinen neuen Mundschenken zu penetrieren, was der Polis-Bürger vermeiden (oder zumindest geheim halten) musste, um der Mannesehre des Knaben als eines zukünftigen Bürgers und Teilhabers an der Regierung des Stadtstaates nicht zu schaden. Dass im Rahmen Männlicher Herrschaft eine sexuelle Beziehung zwischen gleichrangigen Männer tabu ist, ist auch für Griechenland offensichtlich. Die Penetration hätte einen oder (im Falle versatiler Praxis) beide Partner verweiblicht und der männlichen Ehre beraubt.⁴⁷

⁴⁵ REINSBERG: Ehe, Hetärentum und Knabenliebe, S. 192.

⁴⁶ Zur Praxis der Werbung um den erwählten Knaben vgl. REINSBERG: Ehe, Hetärentum und Knabenliebe, S. 180–187.

⁴⁷ Zur entsprechend abschätzigen Polemik vgl. REINSBERG: Ehe, Hetärentum und Knabenliebe, S. 192f.

4 Rom beherrscht die Welt – ein Mann beherrscht Rom

Auch wenn die kulturellen Zusammenhänge zwischen Griechenland und Rom über Jahrhunderte sehr intensive waren, darf doch nicht übersehen werden, welch große Unterschiede es zwischen beiden Kulturbereichen gab. Das gilt insbesondere auch, wenn wir über Geschlechterrelationen und *rape culture* sprechen. Zum einen hatten bürgerliche Frauen eine weitaus größere Präsenz im öffentlichen Leben, als man es den Ehefrauen der griechischen Polis zugestanden hätte. Zum anderen fehlt der römischen Kultur eine Institution, die mit der griechischen Päderastie irgendwie vergleichbar wäre. Wenn ein römischer Bürger mit einem anderen Mann Geschlechtsverkehr haben wollte, war er – unter Beachtung der sozialen Hierarchie – frei, sich dazu eines Sklaven oder Prostituierten zu bedienen.

Unlike most Greek states, Rome never idealized or even sanctioned homosexual relations with a freeborn youth, but generally condoned them with male slaves, who were in many cases boys, but in other cases were adults, /.../ sexual service was a necessity for a slave and a 'duty' for a freed slave, regardless of age. We have more than one story of Roman soldiers being approached by commanders for sexual favors /.../. The general (and short-lived Emperor) Galba was said to have preferred very masculine-looking soldiers as his sexual partners.⁴⁸

Verglichen mit der griechischen Tradition war mann-männlicher Geschlechtsverkehr *per se* kein besonders wichtiges Thema im gesellschaftlichen Diskurs, wenn man von problematischen Fällen absieht, bei denen es in der Regel darum geht, dass die Rollenverteilung im Geschlechtsverkehr die gesellschaftliche Hierarchie nicht angemessen performiert. Dann waren politische Interessen involviert, die entsprechende Debatten auslösten.

In der Zeit des römischen Imperialismus, als das republikanische Staatsmodell mehr und mehr überholt schien und prominente römische Politiker an der Einführung eines autokratischen Systems arbeiteten, mehren sich die Belege für Diskussionen über Männlichkeit und sexuelles Verhalten. Ein wichtiges Beispiel dafür liefert Gaius Julius Caesar

⁴⁸ Thomas K. HUBBARD: Peer Homosexuality, in: A Companion to Greek and Roman Sexualities, hrsg. v. dems., Chichester 2014, S. 132–153, hier: S. 150.

(100–44 v. Chr.), einer der Oberschichtmänner, die nach einer monarchischen Reform strebten. Ihm wird im Rahmen dieser Auseinandersetzung vorgeworfen, dass er sich von einem ausländischen König hätte penetrieren lassen. Im Jahre 80 v. Chr., also mit etwa zwanzig Jahren, wurde Caesar in diplomatischer Mission an den Hof von König Nikomedes (IV. Philopator) geschickt, der von 97–74 v. Chr. über Bithynien⁴⁹ herrschte. Der römische Historiker C. Suetonius Tranquillus schreibt dazu in seiner Caesar-Biographie⁵⁰:

Stipendia prima in Asia fecit Marci Thermi praetoris contubernio; a quo ad accersendam classem in Bithyniam missus desedit apud Nicomedem, non sine rumore prostratae regi pudicitiae;

Seine militärische Laufbahn begann er im Stab des Praetors Marcus Thermus; dieser hatte ihn nach Bithynien geschickt, um von dort die Flotte zu holen; Caesar aber saß untätig bei Nikomedes, so dass das Gerücht nicht ausblieb, er habe dem König seine Unschuld hingegeben. (Sueton, Caesar 2)

Nach Sueton wurden die Gerüchte, die sich um Caesars frühen Aufenthalt in Bithynien rankten, später im Kampf um die Alleinherrschaft von seinen Gegnern gegen ihn verwendet. Sueton, selbst eher ein Sympathisant republikanischer Ideen oder doch zumindest einer Kaiserherrschaft, die so tut, als wäre sie keine hellenistische Monarchie, widmet diesem Thema in seiner Caesar-Vita breiten Raum und zitiert mit gespielter Zurückhaltung⁵¹ zahlreiche abwertende Aussagen: „Bett in der königlichen Sänfte“, „Stall des Nikomedes“, „Bithynisches Bordell“ und „bithynische Königin“ (Sueton, Caesar 49,1-2). Caesar soll beim königlichen Festgelage zusammen mit anderen Lustknaben als Mundschenk fungiert haben und sich im königlichen Schlafgemach auf einem goldenen Bett dem Nikomedes hingegeben haben, was wie eigens – und wohl mit einiger Ironie

⁴⁹ Bithynien war eines der weniger bedeutenden Reiche, die aus Alexanders Imperium hervorgingen, und bedeckte einen Streifen der Schwarzmeerküste Nordanatoliens (damals *Asia Minor*).

⁵⁰ Meine Sueton-Zitate folgen der Ausgabe von Hans MARTINET (Hrsg.): C. Suetonius Tranquillus. Die Kaiserviten / De Vita Caesarum – Berühmte Männer / De Viris Illustribus. Latein-deutsch, Düsseldorf ³2006.

⁵¹ Mehrmals behauptet Sueton einen Vorwurf zu übergehen, um ihn dann zu zitieren. Siehe dazu sein Vorgehen in Caesar 49,1–2.

– vermerkt wird, bedeutet, dass sich ein Abkömmling der Venus⁵² beflecken ließ (49,3). Den entsprechenden Abschnitt beschließt Sueton mit Versen, die das Heer während des Gallien-Triumphs gesungen haben soll.⁵³

Gallias Caesar subegit, Nicomedes Caesarem;

Caesar hat Gallien unterworfen, Nikomedes den Caesar;

Ecce Caesar nunc triumphat, qui subegit Gallias:

Sieh, nun triumphiert Caesar, der ganz Gallien unterwarf,

Nicomedes non triumphat, qui subegit Caesarem.

nicht triumphiert Nikomedes, der Caesar unterwarf.

(Sueton, Caesar 49,4)⁵⁴

Die politische Dimension der Gerüchte über Caesars Verhältnis mit Nikomedes kommt in diesen Spottversen recht deutlich zum Ausdruck. Der militärische Sieg und männliche Machtsexualität werden als Akte des Unterwerfens direkt parallelisiert. Der penetrierte Caesar gleicht dem unterworfenen Gallien. Die drastische Komik der Verse entsteht durch den Kontrast zwischen Caesar als männlicher (militärischer) Unterwerfer und feminisierter (sexuell) Unterworfener.

Der Soldatenspott mag aus diesem krassen Kontrast seine komische Wirkung ziehen, aber für Caesars politische Gegner, die mit der Republik auch die Privilegien ihrer Familien verteidigten, war dieser Kontrast viel mehr als ein derber Witz. Es war ein ernstzunehmender Vorwurf und beste Munition im Kampf gegen die monarchischen Ambitionen Julius Caesars. Dabei ging es nicht darum, dem Möchtegern-Alleinherrscher ‚Homosexualität‘ zu unterstellen. Seine sexuelle Aktivität galt ja nicht nur Männern, sondern ebenso auch vielen, oft verheirateten, Frauen. Laut Sueton wurde er als „Mann aller Frauen“ (Caesar 52,3) bezeichnet. Das ent-

⁵² Die Familie von Julius Caesar führte ihren Ursprung auf die Göttin Venus zurück. Das war für vornehme Familien im spätrepublikanischen Rom nicht ungewöhnlich und ist wohl als Einfluss hellenistischer Herrscherideologie zu werten. Zu weiteren Beispielen vgl. Paul ZANKER: Augustus und die Macht der Bilder, München ²1990, S. 21–24.

⁵³ Das Absingen von Spottliedern auf den Triumphator war ein traditioneller Bestandteil der römischen *Pompa triumphalis*.

⁵⁴ Meine Übersetzung weicht hier von MARTINET (Kaiserviten) ab, insofern ich etwas näher am lateinischen Text bleibe.

scheidende Problem lag aber darin, dass Caesar eben im gleichen Atemzug als „Frau aller Männer“ galt. Damit war eine Feminisierung seines öffentlichen Körpers assoziiert, die ihn herrschaftsunfähig machte – zumindest in den Augen seiner Gegner. Ganz abgesehen davon, dass sie mit der Alleinherrschaft als solcher ein Problem hatten, konnten sie es unmöglich zulassen, dass jemand, der im Geschlechtsverkehr mit einem wenig bedeutenden Fremdkönig die weibliche Rolle eingenommen hatte, die Weltmacht Rom regierte. Nur ein ‚echter Mann‘ mit einem überragend männlichen öffentlichen Körper war zur Herrschaft geeignet.

Obwohl der Widerstand von Männern kommt, die – wie Cicero – eigentlich denken, dass der Senat als Kollegium von Gleichrangigen Rom beherrschen sollte, ergibt die Argumentation Sinn. Wenn Caesar als ‚nur eine Frau‘ dargestellt werden kann, dann ist der größte Feind des traditionellen Regimes öffentlich als jemand erkennbar, der aufgrund mangelnder Männlichkeit unfähig ist zur Herrschaft. Seine Parteigänger mussten dann einsehen, dass sie einer femininen Person folgen, die die römische Tradition durch schändliches Verhalten verrät und die ‚natürliche‘ Hierarchie zerstört.

Sueton erzählt in seiner *Caesar-Vita* (22,2), dass Caesar, nachdem er Gallien erobert hatte, ganz außer sich war und damit angab, dass er von jetzt an allen auf dem Kopf herumtanzen würde. Auf den spöttischen Einwand, das werde nicht leicht sein für ihn als Frau, erwidert Caesar mit dem scherzhaften Verweis auf (mythische) Beispiele weiblicher Herrschaft wie Semiramis und die Amazonen. Trifft dieser Bericht zu, dann hat der Angegriffene versucht, sich mit einer Trennung von persönlichem und öffentlichem Körper zu verteidigen. So wie die genannten Beispiele in ihrem persönlichen Körper weiblich waren, aber mit eindeutig männlichem öffentlichem Körper herrschten, so wird auch Caesar herrschen, selbst wenn er an seinem persönlichen Körper feminisiert wurde.

Es ist ziemlich unwahrscheinlich, dass eine solche Argumentation im damaligen Diskurs überzeugend war. Erstens impliziert die Antwort, dass die Gerüchte über seine Affäre mit Nikomedes zutreffen, und zweitens kann das Separieren des persönlichen und politischen Körpers in

seinem Fall nicht funktionieren, weil sein Verhalten ja schon Gegenstand der öffentlichen Auseinandersetzung ist, also nichts Privates mehr.

Außerdem ist zu beachten, dass Caesar den König von Bithynien nicht privat besuchte, sondern in offizieller Funktion, als Gesandter Roms. Seine Entmännlichung ist deshalb in gewisser Weise auch die Entmännlichung der Weltmacht. Vermutlich ist die eigentliche Entkräftung der gegnerischen Propaganda deshalb eher in den militärischen Erfolgen oder erfolgreich kommunizierten militärischen Aktivitäten zu suchen. Zudem ist Cäsars sexueller Zugriff auf Frauen, der oft die traditionellen Rechte anderer Männer missachtete, eine öffentlich wirksame Zurschaustellung dominanter Männlichkeit, die eines Alleinherrschers würdig ist.⁵⁵

Insgesamt zeigte Caesar ein äußerst ambivalentes Bild seiner Männlichkeit in der Öffentlichkeit; zum einen war da der große, von einer Göttin abstammende Mann, der in dominanter Männlichkeit Länder und Frauen erobert, zum anderen der feminisierte, penetrierte Mann, der sich von einem Klientelkönig als Mundschenk behandeln ließ und damit einem Vertreter Roms die Rolle des Ganymed zuwies, während Nikomedes den Zeus spielte. Diese hochproblematische Ambivalenz spielte in den Karrieren mehrerer römischer Politiker eine Rolle – wenn auch nicht immer so prägnant wie bei Caesar.

Beispielsweise wurde Augustus von seinem Gegner Marcus Antonius (und anderen) vorgeworfen, er habe sich die Adoption durch Caesar, auf der sein politisches Gewicht ganz wesentlich basierte, einfach ‚erschlafen‘, indem er seinem Onkel auf schändliche Weise (*stuprum*) zu Diens-ten gewesen sei und sich so von diesem habe entmännlichen lassen (Sueton, Augustus 68).

Über Nero, ein Lieblingsziel anti-monarchischer Kritik, erzählt Sueton (Nero 29), er habe sich von anderen Männern penetrieren lassen, sogar von Sklaven.⁵⁶ Mit diesem Umkehren der angemessenen gesellschaftlichen und sexuellen Rangordnung, zeigt Nero, der sich ansonsten gerne

⁵⁵ Sueton (Caesar 52,3) behauptet sogar, Caesar habe sich den sexuellen Zugriff auf alle Frauen per Gesetz absichern lassen wollen.

⁵⁶ HUBBARD: Peer Homosexuality, S. 150.

wie ein hellenistischer Gottkönig inszenierte, dass er unfähig ist zur Herrschaft. Ein Herrscher-Mann der einem Mann vom niedrigsten gesellschaftlichen Status erlaubt, seinen persönlichen Körper wie den einer Frau zu gebrauchen, bezeugt auch den Verlust jedweder Männlichkeit hinsichtlich seines öffentlichen Körpers. Stattdessen sollte der Weltherrscher – als männlichster aller Männer – seinen politischen Status dadurch manifestieren, dass er andere dominiert, auch sexuell. Trotz aller Feminisierungsgerüchte haben die Kaiser das in der Regel auch getan.

Wenn beispielsweise Augustus, wie wieder Sueton (Augustus 69) berichtet, als wilder Ehebrecher Oberschichtfrauen entführt und so die Rechte ihrer Väter bzw. Ehemänner mit Füßen tritt, mag das nicht nur ein ethisches, sondern sogar ein rechtliches Problem darstellen, aber vor allem ist es eine Manifestation gottgleicher Macht, die sich um die Gesetze der Menschen nicht schert.

Caligula steigert dies noch dadurch, dass er sich nicht nur die Ehefrauen, sondern auch die Söhne hochrangiger Männer ‚nimmt‘ (Sueton, Caligula 36). Die rücksichtslose Machtsexualität als Manifestation monarchischer Ansprüche zeigt sich auch in der Herabwürdigung von Senatoren, die dem Kaiser persönlich beim Gastmahl als Mundschenke zu dienen haben. Dabei müssen sie die spezielle Kleidung junger Sklaven tragen, die beim Bankett ihre Reize zeigen mussten (Caligula 26,2). Genau wie ihr mythischer Prototyp Ganymed hatten die Diener beim Gastmahl den Herren, soweit gewünscht, auch sexuell zu Diensten zu sein.⁵⁷ Indem der Kaiser nun Senatoren als seine ‚Ganymeds‘ benutzte, zeigt er unmissverständlich welches Herrschaftskonzept er im Sinne hatte: Wie ein hellenistischer König gehört er zu den Göttern, während sogar Männer höchsten Ranges nur kleine menschliche Untertanen sind.⁵⁸

⁵⁷ Die Ganymed-Rolle der Diener beim Gastmahl war offensichtlich üblich, da sie in verschiedensten Quellen, auch hellenistisch-jüdischen, erwähnt wird. Vgl. dazu Konrad VÖSSING: *Mensa Regia*. Das Bankett beim hellenistischen König und beim römischen Kaiser, München 2004, S. 514–517.

⁵⁸ VÖSSING: *Mensa Regia*, S. 437, interpretiert auch die politische Karriere von Caligulas Pferd sehr überzeugend in dieser Linie: Wenn sogar ein Pferd Senator werden kann, dann ist offensichtlich, dass die republikanische Staatsform obsolet ist.

Nero soll diesem Beispiel gefolgt sein und seine sexuelle Übergriffigkeit sogar bis zur Blasphemie gesteigert haben, indem er selbst vor der Vergewaltigung von Vestalinnen nicht zurückschreckte (Sueton, Nero 28). Selbstverständlich erregte solches Verhalten den Zorn traditionsbewusster Zeitgenossen, aber es ist im Grunde nichts anderes als der konsequente Ausdruck göttlicher Macht-Männlichkeit. Der mächtigste Mann, der die Götter auf Erden vertritt,⁵⁹ indem er die Stadt und den Erdkreis dominiert, kann politisch und sexuell jede und jeden unterwerfen. Weder Menschen noch Götter oder Göttinnen können ihn hindern. Zeus hat Hera nicht gefürchtet, warum sollte der Gott Nero die Göttin Vesta fürchten?

5 Der Wille, anders zu sein – Ein kurzer Blick in die Bibel

5.1 Leviticus und die Männlichkeit der Männer ‚Israels‘⁶⁰

Wie zu sehen war, hatten in griechischer und römischer Kultur bürgerliche Männer mit gewissen Einschränkungen die Freiheit, Männer mit niedrigerem Status als Sexualobjekte zu benutzen, ohne dass dies ein größeres ethisches, religiöses oder gesellschaftliches Problem gewesen wäre – solange nur die sexuelle und die soziale Ordnung übereinstimmten. In der Hebräischen Bibel finden sich jedoch emphatische Regelungen, die den mann-männlichen Geschlechtsverkehr regulieren bzw. zu regulieren scheinen.⁶¹ Üblicherweise werden die entsprechenden Regelungen so

⁵⁹ Der römische Philosoph Seneca (De Clementia I 1,2) fordert Nero auf, sich in seinem Herrscheramt zu verstehen als *deorum vice*.

⁶⁰ Die Anführungszeichen sollen verdeutlichen, dass es sich nicht einfach um eine ethnische oder politische Entität handelt, sondern um ein ethnisch-religiöses Konzept, das unter den nachexilischen Bedingungen der Fremdherrschaft durchaus auch kontrafaktischen Charakter hat. Zur Problematik des Begriffs vgl. Thomas WAGNER: Art. „Israel (AT)“, in: WiBiLex, 2020 (2012), <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/21934/>.

⁶¹ Die Einschränkung ist notwendig, weil die neuere Forschung mehr und mehr zu der Feststellung nötigt, dass recht unklar bleibt, was der hebräische Text mit ‚*den Liegen* (Plural!) *der Frau*‘ meint. Ich kann jedenfalls K. Renato LINGS: The ‘Lyings’ of a Woman. Male-Male Incest in Leviticus 18:22?, in: Theology & Sexuality 15 (2009), S. 231–250, in seiner interpretierenden Übersetzung „You shall not commit incest with any close relative, male or female“ (S. 249) nicht folgen, weil meines Erachtens nichts in Lev 18,22 oder 20,13 eine Begrenzung

verstanden, dass der Geschlechtsverkehr zwischen zwei Männern auf das Strengste verboten und mit der ultimativen Negativwertung ‚Gräuel‘⁶² belegt wird (Lev 18,22; 20,13) – mit entsprechendem Einfluss auf die jüdische und christliche Debatte über ‚Homosexualität‘ bis heute, auch wenn es ziemlich anachronistisch ist, mann-männlichen Geschlechtsverkehr in alten Kulturen unvermittelt mit modernen Konzepten wie ‚gayness‘, sexueller Orientierung, sexueller Identität oder LGBTQ+ zu verbinden.⁶³ Wörtlich lassen sich die beiden besonders relevanten Regelungen im Buch Leviticus in etwa übersetzen mit:

Du sollst nicht liegen mit einem Männlichen das Lager einer Frau.
Ein Gräuel ist es. (Lev 18,22)

Wenn ein Mann mit einem Männlichen liegt das Lager einer Frau, haben beide ein Gräuel begangen; sie sollen gewiss zu Tode sterben. Ihr Blut ist auf ihnen.
(Lev 20,13)

Beide Texte sind Teil des ‚Heiligkeitgesetzes‘⁶⁴ (Leviticus 18–26), das eine Sammlung von Regeln unterschiedlichen Alters enthält. Die Zusammenstellung und Redaktion der Sammlung erfolgte vermutlich in nach-exilischer Zeit im persischen Regierungsbezirk Jehud. Verglichen mit dem persischen Großreich musste sich das Frühjudentum in Jehud zu Recht klein und machtlos fühlen.

auf Familienmitglieder rechtfertigt. Wie Lings die Inzest-Thematik benutzt, ist hoch selektiv und damit wenig überzeugend. Die umfassende Problematik der Geschlechterhierarchie ignoriert er leider. Ich gehe im Folgenden trotz der Unsicherheit hinsichtlich der genauen Bedeutung der hebräischen Ausdrucksweise in den beiden Versen davon aus, dass die seit der antiken Septuaginta-Übersetzung übliche Deutung auf mann-männliche Penetration im Wesentlichen zutrifft.

⁶² Im Unterschied zum üblichen Verständnis der Wertung stellt LINGS: ‚Lyings‘ of a Woman, S. 248, zutreffend fest, dass „tô’evâ covers any abominable behaviour that makes the men and women of Israel stray from the way marked out for them by YHWH“.

⁶³ Zu den Problemen der heutigen Anwendung der Leviticus-Regelungen vgl. Martti NISINEN: Homoeroticism in the Biblical World. A Historical Perspective, Minneapolis 1998, S. 128–134; Masiwa Ragies GUNDA: The Bible and Homosexuality in Zimbabwe (Bible in Africa Studies 3), Bamberg 2010, S. 256–312, online verfügbar: <https://fis.uni-bamberg.de/handle/uniba/248>; Thomas HIEKE: Kennt und verurteilt das Alte Testament Homosexualität?, in: „Wer bin ich, ihn zu verurteilen?“ – Homosexualität und katholische Kirche, hrsg. v. Stephan Goertz, Freiburg 2015, S. 19–52.

⁶⁴ Theodor SEIDL: Art. „Heiligkeitgesetz“, WiBiLex 2018 (2009), <http://www.bibelwissenschaft.de/de/stichwort/20857/>.

Wenn man versucht, die Machtstruktur des persischen Reiches in Gender-Sprache zu übersetzen, dann wäre der Großkönig der männlichste Mann, da ihm die größte Macht über das Imperium zukommt. Seine lokalen Vertreter in Jehud wären dann die mächtigsten und männlichsten Männer im Regierungsbezirk, da sie die oberste Macht repräsentieren. Alle beherrschten einheimischen Männer verfügten dagegen nur über eine sehr reduzierte Männlichkeit, da ihnen als Beherrschte nur wenig Mannesmacht zukommt, was freilich nicht heißt, dass die Einheimischen alle gleich machtlos wären. Immerhin gab es Kollaborateure und Profiteure der Fremdherrschaft. Solche Differenzen innerhalb der ‚Söhne Israels‘ müssen freilich um der *corporate identity* willen ausgeblendet werden. Durch eine Strategie des ‚othering‘⁶⁵, also einer Identitätsbildung durch Differenzbetonung, bearbeitet das Heiligkeitsgesetz das Problem sozialer Inferiorität und prekärer Identität (sowohl religiös wie kulturell). Die Unterlegenen werden nicht als Opfer von Unterdrückung definiert, sondern als erwähltes Volk des einzigen Gottes, an dem alle anderen, die inexistente Gottheiten verehren, keinen Anteil haben.

Indem sie die Bevölkerung Jehuds als ‚Israel‘ entwerfen und als Zone der Heiligkeit überhöhen, versuchen die Autoren eine ethnisch-religiöse Identität ‚Israels‘ unter Abwesenheit eines entsprechenden Staates zu etablieren. Der winzige Bereich Jehud, im ausgedehnten Reich des persischen Großkönigs marginal, will sich verstehen als Zentrum der Schöpfung, als Bollwerk gegen die Gottlosen, als Raum heiliger Andersartigkeit. Im Rahmen dieses Entwurfs wird die Penetration von Männern, ja von allem Männlichen, kategorisch ausgeschlossen, was als symbolische Entmachtung der imperialen Hierarchie des Perserreiches verstanden werden kann. Alle jüdischen Männer sind eins und gleich in Heiligkeit, was

⁶⁵ Jeremy PUNT: The Bible and Others. Root of Violence in Africa?, in: The Bible and Violence in Africa, hrsg. v. Johannes Hunter/Joachim Kügler (Bible in Africa Studies 20), Bamberg 2016, 35–57. Obwohl sich Punt auf das NT fokussiert, ist seine Analyse hilfreich auch für das Verständnis von ‚othering‘ in den Texten von AT/ Hebräischer Bibel. Vgl. auch Marianne Bjelland KARTZOW: Gossip and Gender. Othering of Speech in the Pastoral Epistles (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 164), Berlin 2009.

sie von allen anderen, paganen Männern, die nicht heilig sind, fundamental unterscheidet.⁶⁶

Sowohl Lev 18,22 wie auch 20,13 richten sich gegen mann-männliche Penetration ohne jeden Bezug zu Aspekten wie Liebe, sexuelle Orientierung oder Gender-Identität, und im Rahmen der Grundintention des Heiligkeitgesetzes kann der Grund, warum JHWH gegen solche Akte in Stellung gebracht wird, wohl aus der Formulierung ‚einer Frau‘ erschlossen werden. Der Gott Israels ist gegen die Entmännlichung des Männlichen. Gerade weil diese unter den Bedingungen der Fremdherrschaft kulturell, religiös und politisch so präsent ist, wird sie in ‚Israel‘, dem Raum der Heiligkeit, verboten.

Dabei ist zu beachten, dass der Begriff זָכָר zākār recht breit ist und Männer, Knaben, Sklaven und sogar Tiere umfasst, die in Opposition zu ‚weiblich‘ als ‚männlich‘ definiert werden. Der angesprochene Mann soll darauf verzichten, irgendein männliches Wesen als Sexualobjekt zu benutzen. Im Hintergrund steht die generelle Macht-Überlegenheit des Männlichen, das nicht sexuell unterworfen und zu etwas Weiblichem degradiert werden darf.

Die Leviticus-Regelungen setzen entsprechend der Logik Männlicher Herrschaft voraus, dass ein Mann mit entsprechendem Status entscheidet, mit wem er Geschlechtsverkehr hat, ohne dass er von so etwas wie sexueller Orientierung getrieben ist. Der göttliche Wille jedoch, schließt männliche Wesen aus und begrenzt die männliche Entscheidungsfreiheit prinzipiell auf Frauen. Die Männer des Gottesvolkes ‚Israel‘ verzichten darauf, Männliches wie Frauen zu behandeln und dadurch zu entmännlichen. Wenn es, wie üblicherweise vermutet wird, beim ‚Lager einer Frau‘ um Penetration geht, dann ist der Verzicht auf diesen als Unterwerfungsakt verstandenen Sexualakt männlichen Personen gegenüber geboten, während Frauen dafür geeignet sind, weil Weiblichkeit ja ohnehin mit Machtlosigkeit, Beherrschtwerden und Unterworfenwerden assoziiert ist.

⁶⁶ SEIDL: Heiligkeitgesetz.

Diese Deutung lässt sich durch die Heranziehung weiterer Texte erhärten. Beispielsweise rettet Lot in Genesis 19 seine männlichen Gäste vor der angedrohten Gruppenvergewaltigung durch die Männer von Sodom, die in der Geschichte christlicher Sexualmoral namensgebend wurden, durch die angebotene Auslieferung seiner jungfräulichen Töchter. Dass in diesem Fall die Männlichkeit der Besucher über der sexuellen Integrität der Töchter steht, ist erklärbar, aber nicht selbstverständlich, denn selbstverständlich war es des Vaters Pflicht, die Unberührtheit der Töchter bis zur Heirat zu beschützen, was auch eine Frage seiner eigenen Ehre war. Wenn aber der sexuelle Missbrauch von Männern so viel schlimmer ist als die Vergewaltigung der eigenen Töchter, dann ist die Entscheidung Lots in der vorausgesetzten kulturellen Logik doch nachvollziehbar.

Zugleich zeigt die Erzählung in Genesis 19, dass es nicht um ‚Homosexualität‘ geht, sondern um die Benutzung der Penetration als Machtsakrament, durch das die einheimischen Männer den Fremden zeigen, was ihr Status ist.⁶⁷ Am Handeln des Vaters lässt sich zudem der untergeordnete Status seiner Töchter ablesen: Er ist es, der entscheidet, ob und wie sie Geschlechtsverkehr haben werden – im Falle der Verheiratung läge diese Entscheidung dann beim Ehemann, aber eben auch nicht bei der Frau.

Auch wenn die Genesis-Erzählung den sexuellen Unterwerfungswunsch auf die Sodomiter als frevlerische Andere auslagert, ist zu vermuten, dass den Männern ‚Israels‘ solche Gewaltsexualität gegenüber Männern nicht fremd war. Die Vermutung wird zur Gewissheit bei einem Blick auf das Richterbuch, wo in Ri 19,14-28 erzählt wird, wie Israeliten, die Männer von Gibeon, einen anderen Israeliten, einen Leviten, der in ihrer Stadt übernachtet, sexuell attackieren. Ähnlich wie in Genesis 19 wird ihnen weiblicher Ersatz angeboten. Da diesmal allerdings keine Engel zur Hand sind, um die Situation zu retten, wird die Nebenfrau des Gastes tatsächlich ausgeliefert und von den einheimischen Männern die ganze

⁶⁷ GUNDA: Bible and Homosexuality, S. 270–271.

Nacht hindurch vergewaltigt. Sie überlebt diese ‚phallic aggression‘ nicht.⁶⁸

Auch hier ist zu sehen, dass es nicht um ‚Homosexualität‘ geht, sondern um Gewaltsexualität als performatives Zeichen männlicher Macht. Der Levit hat als Fremder keinerlei Status in der Stadt und dies soll er erfahren. Die sexuelle Identität der einheimischen Männer wird nicht dadurch definiert, dass sie einen Mann vergewaltigen wollen. Sie definiert sich ausschließlich durch die aggressiv-dominante Haltung, die sie einnehmen. Deshalb können sie problemlos das Angebot eines weiblichen Ersatzobjekts annehmen. Die tödliche Schändung einer Frau ist zwar – das macht der Fortgang der Erzählung in Ri 20 klar – ein himmel-schreiendes Verbrechen, aber offensichtlich weit weniger schlimm als sexuelle Gewalt gegen einen Mann. Während die Frau prinzipiell dazu gemacht ist, penetriert zu werden,⁶⁹ ist es der Mann nicht.

Insofern es also mann-männliche Gewaltsexualität auch innerhalb ‚Israels‘ gab, lassen sich die Regelung(en) in Leviticus 18,22 und 20,13 wie auch das Heiligkeitgesetz insgesamt, durchaus als Projekt sozialer Gerechtigkeit interpretieren. Nichts Männliches, kein Mann, Knabe oder Sklave innerhalb der eigenen Gruppe soll dadurch gedemütigt werden, dass er ‚wie eine Frau‘ benutzt wird. Wie Thomas Hieke zu Recht betont, war dieses Ideal männlicher Gleichheit durchaus auch in anderen Kulturen des alten Orients bekannt.⁷⁰ Selbst das bereits diskutierte griechische Ideal der Penetrationsvermeidung in der päderastischen Beziehung gehört hierher. Die Ausweitung auf jede männliche Person innerhalb ‚Israels‘ war jedoch etwas, was die Umwelt so nicht kannte und was also

⁶⁸ GUNDA: Bible and Homosexuality, S. 272–280; vgl. auch Helen PAYNTER: Telling Terror in Judges 19. Rape and Reparation for the Levite's Wife, London 2020.

⁶⁹ Das lässt sich auch durch den Hinweis auf die als weiblich imaginierten Städte untermauern, denen von ihren Feinden regelmäßig sexuelle Gewalt angedroht wird; vgl. dazu Susanne SCHOLZ: Sacred Witness. Rape in the Hebrew Bible, Minneapolis 2010, S. 181–210.

⁷⁰ HIEKE: Kennt und verurteilt, S. 23–25.

durchaus geeignet war, eine identitätsstiftende Andersartigkeit zu konstituieren. Auch wenn der generelle Ausschluss phallischer Aggression⁷¹ in einer Gruppe von Gleichen mehr Ideal als Praxis gewesen sein mag, war er doch geeignet, ‚Israel‘ als Raum heiliger Andersartigkeit zu unterscheiden von einer unheiligen Welt, die Gott nicht kannte und in der es eine Frage von Macht und Status war, ob ein Mann einen anderen penetrieren konnte.

Zugleich definierte es den öffentlichen Körper der ‚Söhne Israels‘ als männlich und bot damit ein Gegengewicht zur Erfahrung entmännlichender Machtlosigkeit unter den Bedingungen der Fremdherrschaft. Dazu passt, dass in Lev 18,21 – also im unmittelbaren Kontext von Lev 18,22 – verboten wird, die eigenen Nachkommen zum ‚Moloch‘ hinübergehen zu lassen, womit der persische Fremdherrscher gemeint sein dürfte.⁷² In den königlichen Dienst einzutreten, mag lukrative Aufstiegschancen geboten haben, war aber mit der Gefahr einer als entmännlichend verstandenen Unterwerfung – auch sexueller Art – verbunden.

Mit der Idee heiliger Andersartigkeit ist auch die Todesandrohung für den Penetrierten in Lev 20,13 zu verstehen. Es geht hier nicht um die Frage der Schuld, sondern um die von Gott vorzunehmende Beseitigung von Unheiligem aus dem Raum der Heiligkeit. Ein Mann, der feminisiert wurde, stört die Heiligkeit des sozialen Raums genauso wie der, der ihn penetriert hat. Deshalb muss das Opfer ebenso sterben wie das verunreinigte Tier in Lev 20,15 f.

Thomas Hiekes Erklärung, Lev 18,22 und 20,13 seien wie die Verbote des Geschlechtsverkehrs mit Tieren (Lev 18,23 und 20,15f.) von dem Bemühen getragen, das Überleben einer kleinen ethnischen Gruppe zu si-

⁷¹ Wörtlich genommen verbieten sowohl Leviticus 18,22 wie 20,13 konsensuellen mann-männlichen Verkehr, aber das steht nicht im Zentrum. Beide Verse adressieren nur den penetrierenden Mann, während es keine Regelung für den Penetrierten gibt. Auch wenn er in 20,13 ebenfalls verurteilt wird, wird er nicht als Entscheidungssubjekt angesprochen. Es gibt einfach keine Regelung im Sinne von ‚Du sollst keinem Mann erlauben, mit dir zu liegen wie mit einer Frau‘. Dieses Fehlen spricht Bände.

⁷² HIEKE: Kennt und verurteilt, S. 35.

chern, indem Sexualpraktiken ausgeschlossen werden, die nicht zur Fortpflanzung führen,⁷³ ist wohl nicht ausreichend. Dieses Interesse mag allgemein gegeben sein, aber viele Regelungen im Heiligkeitsetzgesetz betreffen sexuelle Praktiken, die unter Fruchtbarkeitsaspekten unproblematisch sind. Zudem wird das Fortpflanzungsproblem im Umfeld der Heiligkeitsregelungen nicht thematisiert. Dagegen ist die Differenzstrategie allgegenwärtig. Andere Völker tun Dinge, die ‚Israel‘ nicht tut.

¹ Dann sprach JHWH zu Mose und sagte: ² ‚Sprich zu den Söhnen Israels und sage ihnen:

Ich, JHWH (bin) euer Gott.

³ Nach den Gebräuchen des Landes Ägypten, wo ihr wohntet, handelt nicht, und nach den Gebräuchen des Landes Kanaan, wo ich euch bringe, handelt nicht;

ihr sollt *ihren* Regeln nicht folgen.

⁴ Praktiziert *meine* Rechtsatzungen und haltet *meine* Gebote, um nach ihnen zu leben.

Ich, JHWH (bin) euer Gott.

⁵ So, haltet *meine* Gebote und *meine* Rechtssatzungen,

Die, wenn man sie tut, man lebt durch sie.

Ich (bin) JHWH.

(Lev 18:1–5; Übersetzung JK)

In der erzählten Welt spricht Gott zwischen der Befreiung aus Ägypten und dem Einzug in das Gelobte Land zu Mose, aber so alt ist der Text nicht. Er setzt vielmehr die Existenz ‚Israels‘ unter den Bedingungen der Fremdherrschaft voraus. Deshalb wird Kanaan in Lev 18,1-5 weniger als Gelobtes Land thematisiert, sondern ebenso wie Ägypten als bedrohlich für die Identität des Gottesvolks. Quelle und Garant dieser Identität ist der eine Gott, der sich von den nichtexistenten Göttern der anderen Völker fundamental unterscheidet. So soll sich auch sein Volk fundamental von den anderen Völkern unterscheiden. Deshalb dürfen die Regeln und Lebensweisen der anderen von ‚Israel‘ nicht kopiert werden.

Diese Differenz ist unter den Bedingungen der Fremdherrschaft, wo Kanaan und Ägypten sich darin gleichen, dass das JHWH-Volk nicht dominiert, sondern eine Untertanenexistenz führt, nur durch einen sozio-

⁷³ HIEKE: Kennt und verurteilt, S. 36.

kulturellen Exodus zu erreichen. Aus Kanaan kann man ja nicht so auswandern wie aus Ägypten. Wenn im Gelobten Land selbst Entfremdungsgefahr droht, dann muss der Exodus als differente Lebensweise vollzogen werden. Das strikte Befolgen der JHWH-Regeln macht ‚Israel‘ zu einem Heterotop *innerhalb* Kanaans. ‚Israel‘ lebt und glaubt anders, ‚Israel‘ isst anders und hat andere Sexualnormen. Durch diese Differenz wird die Identität als JHWH-Volk definiert und zugleich wird diesem als egalitäre Männergruppe verstandenen Volk in dieser Andersartigkeit ein maskuliner Gemeinschaftskörper verliehen, in dem es keine penetrierten Männer, Knaben oder Sklaven gibt.

Wir wissen nicht, wie effektiv dieses Programm in der Lebenspraxis war, aber selbst wenn es rangniedere Männer vor Missbrauch geschützt haben sollte, hat es den Frauen ‚Israels‘ keinen Schutz geboten. Ihre Unterordnung unter ihre Väter oder Ehemänner musste vermutlich sogar noch entschiedener durchgesetzt werden, damit die JHWH-Männer trotz des politischen Herrschaftsverlusts im patriarchalen Haushalt einen Bereich hatten, in dem sie wie Könige über ihre Untertanen herrschen konnten.⁷⁴ Und ganz sicher bedeutet es keinen Schutz für Feinde, die zumindest symbolisch-textlich hemmungslos entmännlicht wurden.

The man who does not merely die by the sword, but who has his head cut off, his extremities amputated, or his foreskin sliced from his penis, is the victim of sexualized violence. Just as women can be sexually assaulted without penile penetration, so can men.⁷⁵

5.2 Paulus, die Heiden und die ‚Natur‘

Der Wille, anders zu sein, prägt auch die wichtigste Stellungnahme zu mann-männlichem Geschlechtsverkehr im Corpus der neutestamentlichen Schriften, nämlich die berühmt-berüchtigte Stelle im Römerbrief,

⁷⁴ Dabei waren selbst Töchter und andere Familienmitglieder dem sexuellen Zugriff des Vaters nicht komplett entzogen. Vgl. dazu Johanna STIEBERT: *First-degree Incest and the Hebrew Bible. Sex in the Family*, London 2016.

⁷⁵ Barbara THIEDE: *Rape Culture in the House of David. A Company of Men*, London 2022, S. 74. Vgl. auch Hilary LIPKA: *Shaved Beards and Bared Buttocks. Shame and the Undermining of Masculine Performance in Biblical Texts*, in: *Being a Man. Negotiating Ancient Constructs of Masculinity*, hrsg. v. Ilona Zsolnay, London 2017, S. 176–197.

wo Paulus die verweigerter Gotteserkenntnis der heidnischen Welt mit falscher Sexualität in Verbindung bringt.

²⁵ Diese vertauschten die Wahrheit Gottes in Lüge, und sie erwiesen Ehre und dienten der Schöpfung statt dem Schöpfer, der gelobt ist in Ewigkeit, Amen ²⁶ Deshalb lieferte sie Gott aus an Leidenschaften von Schande; denn ihre Frauen vertauschten den natürlichen Gebrauch in den gegen die Natur, ²⁷ gleicherweise auch die Männer, den natürlichen Verkehr mit der Frau unterlassend, entbrannten in ihrer Begierde gegeneinander, Männer unter Männern die Schandtat bewirkend und die ‚Belohnung‘ empfangend, die ihrer Verirrung unter ihnen gebührte. (Röm 1,25-27; Übersetzung JK)

Dass Paulus hier nicht einfach die Konzepte des Buches Leviticus weiterführt, ist offensichtlich, denn die Unterschiede liegen auf der Hand. Zum einen bezieht Paulus das Sexualverhalten von Frauen mit ein, zum anderen benutzt er den Natur-Begriff, der in den Leviticus-Regelungen keine Rolle spielte, um die angeführten kulturbedingten Urteile zu begründen. Der Aspekt der Gewaltsexualität ist für Paulus kein Thema, aber trotzdem geht es hier durchaus um Dominanz. Paulus zitiert hier nämlich das Selbstbewusstsein des hellenistischen Judentums, das sich der paganen Welt überlegen fühlt, weil es den richtigen Gott hat und deshalb auch die richtige Sexualität praktiziert. Der als natürlich definierte Gebrauch der Sexualität findet, so ist zu schließen, zwischen Mann und Frau statt und dient allein dem Zwecke der Fortpflanzung. Die verwirrten Heiden dagegen sind geschlagen mit Sexualitätspraktiken, die der Fortpflanzung nicht dienen. Diese schändliche Verirrung ist die Strafe Gottes dafür, dass sie ihn nicht anerkennen, sondern in der Anbetung von Götzen in Menschen- und Tiergestalt (Röm 1,23) Geschaffenes verehren anstelle des Schöpfers aller Dinge.

Obwohl diese Verse in der jüngeren Diskussion über die ethische Bewertung von Homosexualität eine große Rolle spielen, ist zu betonen, dass Paulus hier keine christliche Sexualethik vorlegt. Er benutzt vielmehr anti-pagane jüdische Klischees, um die sündhafte Verworfenheit der Heidenwelt zu charakterisieren. Dabei erscheint das schändliche Tun einerseits als Sünde, andererseits aber vor allem als göttliche Strafe für die Sünde verweigerter Gottesverehrung. Und selbstverständlich denkt Paulus nicht daran, dass es so etwas wie sexuelle Orientierung geben könnte, sondern geht stillschweigend davon aus, dass (in unserem Sinne)

heterosexuelle Männer und Frauen von einer fortpflanzungsorientierten Sexualität abweichen.

Im argumentativen Gesamtzusammenhang der prophetischen Gerichtsrede von Röm 1,18-3,20 kommt für eine sexualethische Anwendung noch erschwerend hinzu, dass das jüdische Überlegenheitsgefühl, das sich im ersten Abschnitt (1,19-30) zeigt, von Paulus im weiteren Fortgang dann komplett dekonstruiert wird: *Alle Menschen sind schuldig und stehen unter dem Zorn Gottes; es gibt niemanden, der Gottes Willen tut* (Röm 3,9-12). Diese Feststellung braucht Paulus, um die Notwendigkeit der Rechtfertigung des Menschen durch Gott aus reiner Barmherzigkeit begründen zu können. Entschließt man sich also nicht zu einer ideologischen Lektüre, so ist der Beitrag von Röm 1,26f. zu einer christlichen Sexualethik ganz gering, eher eine *quantité négligeable* – was nicht für Paulus generell gilt.⁷⁶

6 Mit alten Texten unterwegs in modernen Problemwelten

Wenn wir abschließend aus der Perspektive zeitgenössischer Diskussionen auf die besprochenen Quellen schauen, dann ist der Eindruck nicht von der Hand zu weisen, dass sie zu heutigen Fragestellungen nicht sehr viel beitragen können. Und doch halte ich diesen Eindruck für falsch. Das Mindeste nämlich, was aus der Befassung mit alten Konzepten zu lernen ist, ist ein präziseres Verständnis des Eigenen. Das gilt auch für die biblischen Texte. Wenn man nicht einer naiven, rein normativen Lektüre verfällt, können auch aus den bedrohlich dunkel wirkenden Texten positive Impulse gewonnen werden, und wenn es nur die Entscheidung ist, anders zu denken und zu handeln. Beispielsweise kann es hilfreich sein, zu

⁷⁶ Michael WOLTER: Der Brief an die Römer, Teilband 1: Röm 1-8, Neukirchen-Vluyn 2014, 153f., verweist zu Recht auf Gal 3,28 als Egalitätsprogramm, aber es gilt wörtlich genommen nur für Getaufte und müsste im Grunde auf alle ausgeweitet werden. Zur sexualethischen Problematik vgl. auch Marlis GIELEN: Paulus im Gespräch – Themen paulinischer Theologie (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 186), Stuttgart 2009, S. 244–246; Michael THEOBALD: Paulus und die Gleichgeschlechtlichkeit. Plädoyer für einen vernünftigen Umgang mit der Schrift, in: Stephan Goertz (Hrsg.): „Wer bin ich, ihn zu verurteilen?“ – Homosexualität und katholische Kirche, Freiburg 2015, S. 53–90.

verstehen, dass die Verachtung von penetrierten Männern mit der Geringschätzung von Frauen und allem Weiblichen zu tun hat.⁷⁷

Zudem können wir die biblische Ablehnung von sexueller Gewalt gegen Männer, wie sie uns im Buch Leviticus begegnet, ausweiten auf alle Menschen jeden Alters und jeden Geschlechts und jeden Ranges. Selbst die hilfloseste und abhängigste Person hat ein Recht auf sexuelle Integrität und Autonomie. Biblische Texte – auch die Paulusbriefe – stoßen solche Weiterungen immer wieder an, auch wenn sie weit davon entfernt sind, uns die Antworten auf unsere Fragen abzunehmen. Auch wenn hier nicht der Raum ist, Anstöße zu einer christlichen Sexualethik zu geben, soll doch wenigstens darauf hingewiesen werden, dass eine solche die exklusive Bindung menschlicher Sexualität an die Fortpflanzung hinter sich lassen muss. Wenn die Existenz der Menschheit heute in Frage steht, dann nicht deshalb, weil acht Milliarden Menschen zu wenig wären. Zudem müsste eine christliche Ethik darauf abheben, menschliche Sexualität aus dem Würgegriff der Macht zu befreien und sie als Sprache der Liebe zu entwickeln.

Die Beschäftigung mit den Zeugnissen alter Kulturen mag uns darüber hinaus auch erkennen lassen, wie lebendig viele alte Konzepte immer noch sind. Auch wenn Religion in einigen Ländern Europas heute eine geringere Rolle spielt als in der Vergangenheit, ist das System Männlicher Herrschaft und damit auch die Verbindung von Macht, Religion und sexueller Gewalt in den meisten Ländern der Welt noch sehr lebendig und prägt die Definition von Männlichkeit. Ansonsten wäre es auch nur schwer zu verstehen, warum ‚bibeltreue‘ Christen und sogar Christinnen in den USA nicht davor zurückschreckten, einen ‚Grab-them-by-the-pussy‘-Politiker⁷⁸ zu unterstützen. Im Geflecht von Macht, Männlichkeit und Religion geht der sexuell übergriffige Mann eben vielen immer noch vielleicht zu weit, aber nicht ganz in die falsche Richtung. Umgekehrt mag man sich gar nicht vorstellen, wie die Reaktionen der MAGA-

⁷⁷ GREENOUGH: Bible and Sexual Violence, S.24–26.

⁷⁸ Vgl. <https://www.nytimes.com/2016/10/08/us/donald-trump-tape-transcript.html>.

Gläubigen ausfielen, würde der Kreml ein Video lancieren, das den Helden zeigt, wie er von einem russischen Callboy penetriert wird ...

Bibliographische Hinweise

Alle Internetlinks wurden am 23.01.2024 überprüft.

Quellen

JUNGE, Friedrich: Die Erzählung vom Streit der Götter Horus und Seth um die Herrschaft, in: *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments III. Mythen und Epen*, hrsg. v. Otto Kaiser (Texte aus der Umwelt des Alten Testaments 3,5), Gütersloh 1995, S. 930–950, online verfügbar: <https://archiv.ub.uni-heidelberg.de/propylaeumdok/5794/>.

KOSACK, Wolfgang: *Die altägyptischen Pyramidentexte in neuer deutscher Übersetzung*, Basel 2015.

MARTINET, Hans (Hrsg.): *C. Suetonius Tranquillus, Die Kaiserviten / De Vita Caesarum – Berühmte Männer / De Viris Illustribus*. Latein-deutsch, Düsseldorf 32006.

Literatur

ASANTE, Julia: Men looking at Men. The Homoerotics of Power in the State Arts of Assyria, in: *Being a Man. Negotiating Ancient Constructs of Masculinity*, hrsg. v. Ilona Zsolnay, London 2017, S. 42–82.

ASSMANN, Jan: *Stein und Zeit. Mensch und Gesellschaft im Alten Ägypten*, München 1991.

BAUER, Christian: Macht und Gnade. Versuch einer Klärung der Begriffe angesichts von Ohnmacht und Gnadenlosigkeit heute, in: *Macht und Gnade. Untersuchungen zu einem konstitutiven Spannungsfeld der Pastoral*, hrsg. v. Rainer Bucher / Rainer Krockauer (Werkstatt Theologie 4), Münster 2005, S. 45–60.

DE BEAUVOIR, Simone: *Le Deuxième Sexe I*, Paris 1949.

BOURDIEU, Pierre: *La Domination Masculine*, Paris 1998.

COHEN, Edward E.: Sexual Abuse and Sexual Rights. Slaves' Erotic Experience at Athens and Rome, in: *A Companion to Greek and Roman Sexualities*, hrsg. v. Thomas K. Hubbard, Chichester 2014, S. 188–202.

FOUCAULT, Michel: *Histoire de la sexualité*, 3 Bde., Paris 1976–1984.

GERLEIGNER, Georg Simon: Tracing Letters on the Eurymedon Vase. On the Importance of Placement of Vase-Inscriptions, in: *Epigraphy of Art. Ancient Greek Vase-Inscriptions and Vase-Paintings*, hrsg. v. Dimitrios Yatromanolakis, Oxford 2016, S. 165–184.

GIELEN, Marlis: *Paulus im Gespräch – Themen paulinischer Theologie (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 186)*, Stuttgart 2009.

GREENOUGH, Chris: *The Bible and Sexual Violence Against Men*, London 2021.

GRIMM, Alfred / SCHOSKE, Sylvia: *Hatshepsut. Königin Ägyptens*, München 1999.

Gunda, Masiwa Ragies: *The Bible and Homosexuality in Zimbabwe (Bible in Africa Studies 3)*, Bamberg 2010, online verfügbar: <https://fis.uni-bamberg.de/handle/uniba/248>.

HIEKE, Thomas: Kennt und verurteilt das Alte Testament Homosexualität?, in: *„Wer bin ich, ihn zu verurteilen?“ – Homosexualität und katholische Kirche*, hrsg. v. Stephan Goertz, Freiburg 2015, S. 19–52.

HORNUNG, Erik (Hrsg.): *Gesänge vom Nil. Dichtung am Hofe der Pharaonen*, München 1990.

- HUBBARD, Thomas K.: Peer Homosexuality, in: *A Companion to Greek and Roman Sexualities*, hrsg. v. dews., Chichester 2014, S. 132–153.
- KANTOROWICZ, Ernst H.: *The King's Two Bodies. A study in Mediaeval Political Theology*, Princeton (NJ) 1957.
- KARTZOW, Marianne Bjelland: *Gossip and Gender. Othering of Speech in the Pastoral Epistles* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 164), Berlin 2009.
- KÜGLER, Joachim: Willenlose Schafe? Zur Ambivalenz des Bildes vom Guten Hirten, in: *Gottesmacht. Religion zwischen Herrschaftsbegründung und Herrschaftskritik*, hrsg. v. Werner H. Ritter / Joachim Kügler, Münster 2006, S. 9–34.
- KÜGLER, Joachim: *Zeus Syndrome. A Very Short History of Religion-Based Masculine Domination*, London 2022.
- LINGS, K. Renato: The ‘Lyings’ of a Woman. Male-Male Incest in Leviticus 18:22?, in: *Theology & Sexuality* 15 (2009), S. 231–250.
- LIPKA, Hilary: Shaved Beards and Bared Buttocks. Shame and the Undermining of Masculine Performance in Biblical Texts, in: *Being a Man. Negotiating Ancient Constructs of Masculinity*, hrsg. v. Ilona Zsolnay, London 2017, S. 176–197.
- MATİĆ, Uroš: *Violence and Gender in Ancient Egypt*, London 2021.
- MÜLLER-WOLLERMANN, Renate: Symbolische Gewaltdarstellung im Alten Ägypten, in: *Extreme Formen von Gewalt in Bild und Text des Altertums*, hrsg. v. Martin Zimmermann, München 2009, S. 47–64.
- NISSINEN, Martti: *Homoeroticism in the Biblical World. A Historical Perspective*, Minneapolis 1998.
- PAYNTER, Helen: *Telling Terror in Judges 19. Rape and Reparation for the Levite's Wife*, London 2020.
- PUNT, Jeremy: The Bible and Others. Root of Violence in Africa?, in: *The Bible and Violence in Africa*, hrsg. v. Johannes Hunter/Joachim Kügler (*Bible in Africa Studies* 20), Bamberg 2016, 35–57,
online verfügbar: <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:bvb:473-opus4-461656>.
- REINSBERG, Carola: *Ehe, Hetärentum und Knabenliebe im antiken Griechenland*, München 1989.
- ROEHRIG, Catharine H. / Dreyfus, Renée / Keller, Cathleen A. (Hrsg.): *Hatshepsut. From Queen to Pharaoh*, New Haven 2005.
- SCHOLZ, Susanne: *Sacred Witness. Rape in the Hebrew Bible*, Minneapolis 2010.
- SCHROER, Silvia: *Die Ikonographie Palästinas/Israels und der Alte Orient, Bd. 1: Vom ausgehenden Mesolithikum bis zur Frühbronzezeit*, Freiburg (CH) 2005.
- SIMPSON, William K.: Art. „Sinuhe“, *Lexikon der Ägyptologie* V, S. 950–955.
- STIEBERT, Johanna: *First-degree Incest and the Hebrew Bible. Sex in the Family*, London 2016.
- THEOBALD, Michael: Paulus und die Gleichgeschlechtlichkeit. Plädoyer für einen vernünftigen Umgang mit der Schrift, in: „Wer bin ich, ihn zu verurteilen?“ – Homosexualität und katholische Kirche, hrsg. v. Stephan Goertz, Freiburg 2015, S. 53–90.
- THIEDE, Barbara: *Rape Culture in the House of David. A Company of Men*, London 2022.
- TYLDESLEY, Joyce: *Hatchepsut – The Female Pharaoh*, London 1996.
- VÖSSING, Konrad: *Mensa Regia. Das Bankett beim hellenistischen König und beim römischen Kaiser*, München 2004.

WOLTER, Michael: Der Brief an die Römer, Teilband 1: Röm 1-8 (EKK VI/1), Neukirchen-Vluyn 2014.

ZANKER, Paul: Augustus und die Macht der Bilder, München ²1990.

Internetlinks

GESTERMANN, Louise: Art. „Pyramidentexte“, in: WiBiLex, 2018 (2006),
<http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/31660/>.

SEIDL, Theodor: Art. „Heiligkeitsgesetz“, WiBiLex 2018 (2009),
<http://www.bibelwissenschaft.de/de/stichwort/20857/>.

WAGNER, Thomas: Art. „Israel (AT)“, in: WiBiLex 2020 (2012),
<https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/21934/>.

Zauberflöte, Wien 1791 (Schikaneder / Mozart),
<http://www.zeno.org/nid/20005594472>.

Bildnachweis

- Abb. 1 Narmer-Palette (Detail): Entmannte Feinde. Computergraphik JK auf der Basis von frei zugänglichem Bildmaterial (https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Narmer_Palette.jpg#file).
- Abb. 2 Stier-Palette (3300–3100 v. C.): Der König überwältigt einen Gegner. Computergraphik JK auf der Basis von frei zugänglichem Bildmaterial.
- Abb. 3 Eurymedon-Kanne (5. Jh. v. Chr.): Ein griechischer Kämpfer will einen Orientalen vergewaltigen. Computergraphik JK auf der Basis verschiedener Abbildungen. Vgl. <https://sammlungonline.mkg-hamburg.de/de/object/Oinochoe-Eurymedon-Kanne-oder-Perser-Kanne/1981.173/dc00126657>.
- Abb. 4 Römische Öllampe (um 100 n. Chr.). Zeus-Schwan vergewaltigt die spartanische Königin Leda. Bildquelle: [agedotstock.com/](https://www.agedotstock.com/) Lizenz-Nr. ALM-DT364E.
- Abb. 5 Römische Marmorstatue: Zeus-Schwan vergewaltigt die spartanische Königin Leda. Bildquelle: [agedotstock.com/](https://www.agedotstock.com/) Lizenz-Nr. HEZ-2717641.