ANJA MÜLLER
HANS RUDOLF VELTEN
REBECCA WEBER (Hg.)

Zwischen Ehre und Schande

Praktiken und Narrative vormoderner Männlichkeiten

Universitätsverlag
WINTER
Heidelberg

REIHE SIEGEN
Beiträge zur Literatur-, Sprach- und Medienwissenschaft
Band 183

Eine Schriftenreihe
der Universität Siegen

ROMANISTISCHE ABTEILUNG

Zwischen Ehre und Schande

Praktiken und Narrative vormoderner Männlichkeiten

Herausgegeben von
ANJA MÜLLER
HANS RUDOLF VELTEN
REBECCA WEBER

Universitätsverlag
WINTER
Heidelberg

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über *http://dnb.d-nb.de* abrufbar.

UMSCHLAGBILD
ACCADEMIA DEGLI SVEGLIATI, Cesare Capaccio:
Delle imprese, Napoli 1592, Libro secondo, S. 115.

ISBN 978-3-8253-4829-8

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

© 2021 Universitätsverlag Winter GmbH Heidelberg
Imprimé en Allemagne · Printed in Germany
Umschlaggestaltung: Klaus Brecht GmbH, Heidelberg
Druck: Memminger MedienCentrum, 87700 Memmingen

Gedruckt auf umweltfreundlichem, chlorfrei gebleichtem
und alterungsbeständigem Papier

Den Verlag erreichen Sie im Internet unter:
www.winter-verlag.de

Inhalt

Hans Rudolf Velten
Vormoderne Männlichkeit zwischen Pluralität und Kontinuität. Kurze Einführung in den Band 1

Martti Nissinen
Relative Masculinities in the Hebrew Bible / Old Testament 11

Thomas Naumann
Zwischen Ehre und Schande. Männliche Praktiken im Krieg – Beispiele aus den Königsüberlieferungen des Alten Testaments 35

Hans-Ulrich Weidemann
„Athleten der Tugend" (Philo, Prob 88). Askese, Ehre und Männlichkeiten in Texten des hellenistischen Judentums 59

Peter-Ben Smit
Beyond shameful positions – On Masculinity and Place in Mark 1 79

Judith Klinger
Ein versagendes Geschlecht? Ortnit und die Arbeit am Phantasma 97

Gregor Schuhen
Ehre und Schande. Das Koordinatensystem vormoderner Männlichkeit 139

Katja Gvozdeva
Figuren der *virtù*. Konstruktion gelehrter Männlichkeit in der italienischen akademischen Impresistik des 16. Jahrhunderts 157

Rebecca Weber
„Mais il est devenu comme un homme hébété…": Der Familienvater im Theater von Molière 191

Lars Henk

„Tous pour un, un pour tous.“ Männlichkeit und Duell in Dumas’ *Les Trois Mousquetaires* (1844).....209

Anja Müller

Vormoderne Männlichkeiten zwischen ‚authentisch‘ und ‚episch‘: Transformationen des Rittertypus im Larp.....229

Beiträgerinnen und Beiträger 263

Vormoderne Männlichkeit zwischen Pluralität und Kontinuität. Kurze Einführung in den Band

Hans Rudolf Velten (Siegen)

Die Erforschung vormoderner historischer Männlichkeit erscheint heute immer noch als ein vernachlässigtes Feld innerhalb der Genderstudien bzw. Masculinity Studies. Auch wenn in den letzten Jahren zahlreiche einzelne Arbeiten aus den unterschiedlichsten Fachwissenschaften auch zur (Vor-)Geschichte moderner Männlichkeit erschienen sind, haben nur wenige Historiker, Literatur- und Kunstwissenschaftler oder Theologen bisher auch gendertheoretisch brauchbare Ansätze vorgelegt, mit deren Hilfe sich Diskurse und Praktiken von Männlichkeit in weiter entfernten Epochen als dem 19. Jahrhundert untersuchen lassen. Das international rezipierte Konzept der „hegemoniale[n] Männlichkeit" von Raewyn Connell scheint als Rahmen auch für Antike, Mittelalter und Frühe Neuzeit geeignet, die Herrschaft von Männern in patriarchalen Gesellschaften zu beschreiben.[1] Mit ihrem Buch *Masculinities* (1995, dt. 1999) hatte Connell die zuvor auf „Männlichkeit" als kohärentem, biologisch begründetem Gegenstand beruhende Genderforschung insofern erneuert, als sie von unterscheidbaren Männlichkeiten (im Plural) ausging und diese als Konfigurationen von Geschlechterpraktiken ansah. Der Vorteil einer solchermaßen pluralisierten Männlichkeit erlaubt es, das Ideal männlicher Performanz in patriarchalen Gesellschaften als von ihren privilegierten Schichten definiert zu sehen. Somit konnte Connell deren „hegemoniale Männlichkeit" von anderen Formen von Männlichkeit unterscheiden, die sie in die Kategorien „untergeordnete" und „marginalisierte" Männlichkeit unterteilt.

Je stärker jedoch historische Männlichkeiten in den einzelnen Disziplinen in den letzten Jahren erforscht wurden, desto klarer zeigt sich, dass Connells Ansatz und Begrifflichkeit heute nicht mehr ausreichen, um etwa die Strukturen von Geschlechterhierarchien in bestimmten historischen Epochen wie Antike oder Mittelalter zu beschreiben, und auch nicht, um eine Zuordnung von hegemonialen Männlichkeitsentwürfen zu gesellschaftlichen Repräsentanten zu skizzieren. Das Konzept übersieht etwa die Gebundenheit solcher Entwürfe an ihre Überlieferungsträger, Quellen, Texte und Bilder, welche wiederum unterschiedliche Ausformungen präferieren können. Ferner erscheint der von Connell vorgelegte kurze Abriss einer historischen Methodik in seiner pauschalen Abfolge von Männlichkeitsmustern in Abhängigkeit einer unbegründeten ökonomischen Teleologie als zu wenig ausgearbeitet.[2] Der Vorschlag von Martin Dinges, „dominante Männlichkeit" ohne zwingende Bezüge auf Heterosexualität von

[1] Raewyn [Robert W.] Connell: *Der gemachte Mann: Konstruktion und Krise von Männlichkeiten* (engl. Orig.: *Masculinities*, Cambridge 1995), Opladen 1999.

[2] Vgl. Connell: *Der gemachte Mann*, Kap. 8: Die Geschichte der Männlichkeit, S. 303–319.

„hegemonialer Männlichkeit“, die Heterosexualität für alle Lebensphasen normativ vorgibt, zu unterscheiden, ist hier ein erster Schritt einer gewünschten Differenzierung.[3]

Ebenso wegweisend, historisch jedoch ebenso wenig ausdifferenziert erscheint heute die soziologisch-anthropologische Untersuchung Pierre Bourdieus zur männlichen Herrschaft (frz. Original 1998).[4] Bourdieu konnte am Beispiel der Ethnie der nordafrikanischen Kabylen zeigen, dass in patriarchalen Gesellschaften nahezu alle kulturellen Konstellationen auf männliche Herrschaft, Dominanz und den Gewinn von Ehre im homosozialen Wettbewerb angelegt sind. Die Definition der „männlichen Herrschaft“ kann zwar auf historische patriarchalisch strukturierte Gesellschaften in Antike und Mittelalter mit Gewinn übertragen werden, muss aber dennoch, vor allem auf den maßgeblichen Feldern der Diskurse und Praktiken, der Körperhaltung (Hexis) und des öffentlichen Auftretens historisiert werden. Daher setzen sich auch mehrere Beiträge in diesem Band mit den Thesen Bourdieus wie mit jenen Connells auseinander.

In den Fachwissenschaften, die sich den antiken Gesellschaften widmen, wie Alte Geschichte, Altphilologie oder Theologie, hat sich die Forschung seit einiger Zeit bemüht, Männlichkeit als (historisch definierte) Konstruktion zu betrachten,[5] sie aus der Zweigeschlechterlogik herauszulösen und als dynamisches Spektrum unterschiedlicher relationaler Männlichkeiten zu untersuchen (vgl. dazu auch den Beitrag von Martti Nissinen).[6] Denn diese folgen nicht selten den unterschiedlichen Fragestellungen an die überlieferten Texte und Bilder, welche wiederum eine Bandbreite verschiedener Erkenntnisinteressen verfolgen: soziale, historische und politische, solche von Hegemonie und Subordination, von sexueller und Gender-Orientierung. Auch in den mediävistischen Fächern hat sich gezeigt, dass es ein schwieriges Unterfangen ist, aus den gattungsbedingt sehr unterschiedlichen Ergebnissen von Einzeluntersuchungen an Texten und Quellen (etwa im höfischen Roman, Kurzerzählungen, medizinischen Fachtexten, didaktischer oder geistlicher Literatur) und der sich daraus ergebenden Pluralität der Diskurse Leitlinien „mittelalterlicher“ Männlichkeit zu formulieren. Seit etwa zehn Jahren gilt daher als empfehlenswert, sich an die These Simon Gaunts von der Interdependenz literarischer Gattungen und den in ihr vorgegebenen, erzeugten und transportierten Gender-Modellen zu halten.[7] Daraus ergibt sich für die Mediävistik und die Frühneuzeitforschung ebenfalls ein differenzierender Zugriff auf literarische Männ-

[3] Vgl. Martin Dinges: „Hegemoniale Männlichkeit“ – ein Konzept auf dem Prüfstand, in: *Männer – Macht – Körper. Hegemoniale Männlichkeiten vom Mittelalter bis heute*, hg. von Martin Dinges, Frankfurt a. M. 2005, S. 7–33.

[4] Pierre Bourdieu: *Die männliche Herrschaft*, Frankfurt a. M. 2005 (frz. Orig.: *La domination masculine*, Paris 1998).

[5] Vgl. etwa Moisés Mayordomo: Konstruktionen von Männlichkeit in der Antike und der paulinischen Korintherkorrespondenz, in: *Evangelische Theologie* 68,2 (2008), S. 99–115.

[6] Victoria Burrus: Mapping as Metamorphosis: Initial Reflections on Gender and Ancient Religious Discourses, in: *Mapping Gender in Ancient Religious Discourses*, ed. by Todd Penner and Carolne Vander Stichele, Atlanta 2007, S. 1–10.

[7] Vgl. Simon Gaunt: *Gender and Genre in Medieval French Literatur*, Cambridge 1995. Vgl. dazu auch den Band *Genderdiskurse und Körperbilder im Mittelalter. Eine Bilanzierung nach Butler und Laqueur*, hg. von Ingrid Bennewitz und Ingrid Kasten, Münster 2002.

lichkeiten, sodass wir uns heute einem ganzen Panorama von Männlichkeiten gegenüber sehen, die zunächst einmal inkommensurabel erscheinen.

So wichtig und herausfordernd es ist, soziologische und gendertheoretische Modelle, welche im Forschungsfeld der Masculinity Studies entworfen werden, auf historische Epochen anzuwenden und zu prüfen, ob sie tragfähig sind, so bedeutsam ist auch die Aufgabe, interdisziplinärer und gendertheoretisch geleiteter Differenzierung und Fragmentierung entgegenzutreten, wie es Walter Erhart und Stefan Horlacher für die Männlichkeitsstudien insgesamt fordern.[8] Sie fürchten eine begriffliche Aushöhlung und Entwertung von Männlichkeit, wenn diese nur noch in ihren Differenzen gefasst werden könne und sich eine singuläre maskuline Identität als Chimäre erweisen würde.[9]

Daher scheint es notwendig, auch für die Erforschung historischer Entwürfe von Männlichkeit die Suche nach transhistorisch invarianten Konstanten zu suchen, nach der Interdependenz und Kontinuität männlicher Identitätsmerkmale über die Zeiten und Epochen hinweg. Die patriarchale, d.h. männlich dominierte Gesellschaft, wie sie Bourdieu beschreibt, kann hier eine Hilfe sein. In neueren Studien wird häufiger eine vergleichende methodische Perspektive angemahnt, die Gemeinsamkeiten von Männlichkeiten aus verschiedenen historischen Epochen beleuchtet, ohne gleichzeitig die Differenzen zu verwischen.[10]

An diesem Punkt setzt der vorliegende Band an. Er hat mit Ehre und Schande als den beiden entgegengesetzten Polen eines „männlichen" Koordinatensystems zwei Begriffe gewählt, mit welchen sowohl Konstanten als auch Differenzen männlicher Praktiken und Diskurse, die auf Ehre und Schande ausgelegt sind, zwischen den verschiedenen Epochen der Vormoderne (Altertum, Mittelalter und Frühe Neuzeit) untersucht werden können. Die männliche Ehre ist ein Feld, das solche Kontinuität bereithält, welche bis heute andauert, wenn homosoziale Eliten in Militär und in der Wirtschaft nach Ehrenkodexen strukturiert sind, Frauenmorde mit dem Verlust von Ehre gerechtfertigt werden oder Live-Rollenspiele nach vormodernen narrativen Mustern des Ehrerwerbs und Ehrerweises strukturiert sind (wie im Beitrag von Anja Müller zu sehen).

Bereits in der Antike konstituiert sich Männlichkeit primär im Modus der öffentlichen Selbstrepräsentation. Ehre konnte erlangt, verhandelt, verletzt und wieder verloren

[8] Vgl. Walter Erhart und Stefan Horlacher: Editorial. Schwerpunkt Comparative Masculinity Studies, in: *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur* 43,2 (2018), S. 312–326, hier S. 316. Erhart und Horlacher konzedieren zwar, dass die Forschung in den letzten Jahren eine hohe Anzahl verschiedener sozialer, lokaler und historischer Männlichkeiten entdeckt hat und somit auf Differenz und Pluralisierung ausgerichtet war. Sie warnen aber auch vor einer zu hohen Ausdifferenzierung der Männlichkeit und somit vor der Aushöhlung und dem Bedeutungsverlust des Begriffs.

[9] „Thus, 'plurality' and 'difference' per se may not be seen as the solution but as having become part of the problem. Since the consequence of emphasizing plurality – so characteristic for current masculinity studies – is that the question of commonalities, shared features and similarities of these masculinities has been neglected, it seems necessary to rethink the relationship between masculinity as a concept and its plural forms." Ebd., S. 317.

[10] Harry Brod: The Construction of the Construction of Masculinities, in: *Constructions of Masculinity in British Literature from the Middle Ages to the Present*, ed. by Stefan Horlacher, New York 2011, S. 19–32.

werden, sie war existentieller Teil männlicher Identität. Sie wurde auf dem Schlachtfeld, in der Arena, in der Ratsversammlung (Athen, Sparta oder Rom), also auf Feldern agonalen Wettbewerbs erworben, stand aber gleichzeitig immer auf dem Prüfstand. Auch im Mittelalter bestimmte die Ehre (*honor*) eines Mannes in dominanter Weise über die gesellschaftliche Akzeptanz und Leistung. Männliches Verhalten war davon gekennzeichnet, die Ehre zu wahren, sie zu vermehren und Angriffe auf sie abzuwehren.[11] Ehre war die Norm, „die die adelige Gesellschaft in Bezug auf das wünschenswerte Handeln ihrer Mitglieder setzte und die diese internalisiert hatten".[12] Gegenseitige Ehrerweise waren keine Akte der Höflichkeit, sondern notwendiger „Anspruch auf Ehre", und aus verletzter Ehre konnten Fehden und ganze Kriege entstehen.[13] Als weitere, häufig auch rangbestimmende Variablen der männlichen Ehre können Herkunft und Familie genannt werden sowie individuelle Eigenschaften wie Tapferkeit und militärische Fähigkeiten; bei bestimmten Typen von Männlichkeit auch Gelehrsamkeit, Beredtsamkeit, Reichtum, Macht oder Netzwerke. Selbstverständlich war Ehre ein geschlechtsspezifisch differenzierter Begriff, und für Frauen war die Ehre fast ebenso wichtig wie für Männer, doch fast gänzlich anders gelagert.

Das Gegenteil der Ehre war die Schande, der Ehrverlust, den es auf alle Fälle zu vermeiden galt. Auch sie ist ein Phänomen des öffentlichen Raumes, wird performativ erfahren und ist in Kulturen der Scham eng mit dieser verbunden. Sie äußert sich in Erzählungen häufig als Ostentation, verbunden mit öffentlicher Erniedrigung und Verachtung, sie kann zum Auslöser von Rachefeldzügen werden oder muss ohnmächtig hingenommen werden.[14] Mit Bourdieu kann Ehre somit für vormoderne Gesellschaften mit Recht als „soziales Kapital" eines Mannes bezeichnet werden, indem sie im öffentlichen Raum erworben wird, auf Sichtbarkeit angelegt ist und in Interaktion mit der Gesellschaft entsteht (vgl. den Beitrag von Gregor Schuhen). Dieser performative Vollzug der Männlichkeit im Modus der öffentlichen Selbstrepräsentation macht es notwendig, dass die öffentliche Performanz, also das Verhalten, das Auftreten, die Rede in Krieg, Politik, Sport, aber auch im zivilen Leben (etwa die Rechtsstellung des Mannes betreffend) in den Beiträgen des Bandes besondere Aufmerksamkeit erhalten. Hier spielt auch die Dimension von Ort und Raum eine entscheidende Rolle, wie im Beitrag von Peter-Ben Smit zu sehen. Es gibt jedoch unterschiedliche Arten der Ehre, je nachdem, welchem sozialen Stand, welcher politischen Funktion oder beruflichen Tätigkeit der Mann zuzuordnen ist: Zu den Differenzierungen von Leibes-, Ruhmes-, Krieger- und Standesehre gibt der Beitrag von Thomas Naumann weiter Aufschluss.

[11] Gerd Althoff: Kulturen der Ehre – Kulturen der Schande, in: *Scham und Schamlosigkeit. Grenzverletzungen in Literatur und Kultur der Vormoderne*, hg. von Katja Gvozdeva und Hans Rudolf Velten, Berlin / Boston 2011, S. 47–60, hier S. 48.

[12] Otfried Ehrismann: *Ehre und Mut. Âventiure und Minne. Höfische Wortgeschichten aus dem Mittelalter*, München 1995, S. 66.

[13] Dies gilt auch noch für die Frühe Neuzeit, vgl. dazu *Verletzte Ehre. Ehrkonflikte in Gesellschaften des Mittelalters und der frühen Neuzeit*, hg. von Klaus Schreiner und Gerd Schwerhoff, Köln [u. a.] 1995.

[14] Vgl. dazu Hans Rudolf Velten: Schamlose Bilder – schamloses Sprechen. Zur Poetik der Ostentation in Heinrichs Reinhart Fuchs, in: *Scham und Schamlosigkeit*, S. 97–130.

Ehre war in allen Untersuchungsepochen auch an den männlichen Körper als Träger symbolischer Bedeutungen und als Medium von Gewalt geknüpft. Dieser sichtbare Körper unterliegt oft einem präzise kartierten geschlechtsspezifischen Code: Jede Handlung, Gebärde, ja sogar mimische Regung kann symbolische Bedeutung tragen. Ebenso wichtig ist jedoch die Gewaltfähigkeit dieses Körpers, im Mittelalter in Form von körperlicher Verausgabung und Selbstgefährdung, in der Frühen Neuzeit der Ausgangspunkt männlich höfischen Verhaltens, der Risikobereitschaft und des Muts, das Fundament adliger Männlichkeit – wenn auch die Gewaltfähigkeit in anderer Form anhält (wie der Beitrag von Lars Henk zeigt). Auf der anderen Seite erscheint der männliche Körper auch als Objekt und Opfer von Gewalt, was nicht selten mit Schande verbunden ist. Der Körper ist nicht nur das Medium zur Erlangung von Ehre im Kampf (durch Kampfesstärke, Verwundbarkeit, Ausdauer), sondern auch von Ehre als performativem Zentrum der Sichtbarkeit und sexuellen Potenz des Mannes im Blick der Frau. Dass andere Formen der Körperbeherrschung und -disziplin in bestimmten männlichen Gemeinschaften ebenso Ehre erlangen konnten, macht der Beitrag zu den asketischen Männern von Hans-Ulrich Weidemann deutlich.

Überhaupt zeigen die Beiträge des Bandes, indem sie sich mit verschiedenen Formen männlicher Ehre beschäftigen, dass es unterschiedliche Männlichkeitstypen in der Vormoderne gibt, denen spezifische Formen der Ehre zugeordnet sind. So erfordert der Männlichkeitskodex des Herrschers / Königs nicht unbedingt, genauso zu handeln, wie es seine männliche Verhaltensnorm dem Krieger oder Ritter auferlegt, und bei Hausvätern und Priestern sind die Parameter der Ehre wieder andere (vgl. den Beitrag von Rebecca Weber). Militärischer Erfolg gereicht dem Krieger, dem Soldaten oder auch dem Feldherrn zur Ehre, sexueller Erfolg ist weniger an die soziale Stellung gebunden, sondern wird in einigen Fällen auch mit potenter Gelehrtheit im Rahmen spielerischer Performanz verbunden (wie Katja Gvozdeva in ihrem Beitrag zeigt). Mit dem Versuch, Identitätskonzepte an Ehre herauszuarbeiten, können einzelnen Männlichkeitstypen der Vormoderne präziser unterschieden werden. Auch ist damit ein interpretatorisches Stufenmodell (vgl. den Ansatz Connells) vermieden, das eine Achse der Abweichung von einem gedachten Standard zugrunde legt.

Im Zentrum der gemeinsamen Fragen der Beiträge steht das Erzählen. Wie werden die unterschiedlichen Formen von Männlichkeit in der Vormoderne erzählt? Wie sehen die kulturellen *scripts* dieser Erzählungen aus, und lassen sie sich über die Epochen hinweg verfolgen? Und weiter: Wie männlich sind die Helden dieser Erzählungen, wie unmännlich? Üben sie Herrschaft und Macht aus, und wenn ja, über welche anderen Männer und Frauen? Lassen sich bestimmte Männlichkeitsprofile über Jahrhunderte verfolgen, etwa anhand von typisierten männlichen Praktiken (Gewalt, Herrschaft, Rituale), körperlichen Haltungen oder Handlungen nach ethischen Prinzipien? Sicherlich sind die Erzählungen von Männlichkeiten, wie Erhart gezeigt hat, in weiter in der Vergangenheit liegenden Epochen die wichtigste und manchmal auch die einzige Quelle für ihre Analyse und nähere Bestimmung.[15] In Erzählungen werden sie (re-)produziert, besitzen somit selbst eine „narrative Struktur“ und können nicht nur für mo-

[15] Walter Erhart: Das zweite Geschlecht: ‚Männlichkeit‘, interdisziplinär. Ein Forschungsbericht, in: *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur* 30 (2005), S. 156–232.

derne Texte, sondern, so versucht der Band zu zeigen, auch für vormoderne Erzähltexte unterschiedlicher Art geltend gemacht werden. Im Narrativ erscheinen Männlichkeiten auch viel deutlicher konstruierbar, wandelbar, variabel und teils widersprüchlich (vgl. den Beitrag von Judith Klinger). Damit verbunden ist ein epistemologisches Potential alternativer Konfigurationen von Männlichkeit, die sowohl auf der patriarchal strukturierten Geschlechterdichotomie beruhen als auch Ausdruck koexistierender, kooperierender und konkurrierender Identitätsentwürfe und Begehrensformen sind. Mit der doppelten Aufgabe, zunächst eine historisch plurale Mannigfaltigkeit männlicher Identitäten herauszuarbeiten, die daraus entstehenden, unterschiedlichen Ergebnisse dann aber vergleichend auszuwerten und gemeinsame Konstanten darin zu finden, versucht der Band den aktuellen Anforderungen an die Männlichkeitsforschung gerecht zu werden.

Die ersten vier Beiträge stammen von Theologen und sind den Männlichkeiten im Alten und Neuen Testament der Bibel und anderen religiösen Erzähltexten gewidmet. Davon stellen die beiden ersten zwei stark divergente Männlichkeitstypen vor, die dennoch beide von Ambivalenz geprägt sind: Eunuchen und Herrscher. In seinem Beitrag „Relative Masculinities in the Hebrew Bible / Old Testament" fasst Martti Nissinen (Helsinki) zunächst Leitlinien des Forschungsdiskurses zu Männlichkeiten in Gesellschaften des Altertums zusammen, bei denen sexuelle, soziale und performative Praktiken von Männlichkeit miteinander korrelieren. Basierend auf Virginia Burrus' Konzept der „relative masculinities" (2007) zeigt der Beitrag anschaulich, wie körperliche, soziale und heilige („cosmic") Variablen jeweils unterschiedliche Narrative von Männlichkeit hervorbringen, wodurch Maskulinität bereits in der Antike als konstruiert und als Ergebnis von relationalen Beziehungsgeflechten erzählt wird. Am Beispiel der Eunuchen im Alten Testament kann Nissinen solche „relativen Maskulinitäten" ausweisen: Als männliche Kategorie erfüllen sie bestimmte körperliche Anforderungen im Bereich der sozialen und religiösen Macht, während ihnen körperliche und sexuelle männliche Performanz verschlossen ist (sexual/political body vs. cosmic body). Somit können sie als eigene männliche Kategorie gelten, die zwischen Hegemonie, Unterordnung und Marginalisierung oszilliert und in der Bibel auch unterschiedlich bewertet wird.

An den Eunuchen entgegengesetzten Figuren, den Königen der hebräischen Bibel, untersucht Thomas Naumann (Siegen) Fragen von männlicher Ehre und Entehrung im Krieg. Bei seiner Lektüre der Königsüberlieferungen des Alten Testaments erweist sich sowohl das Konzept der „hegemonialen Männlichkeit" nach Connell (1999) als auch jenes der „männlichen Herrschaft" nach Bourdieu (2005) als fruchtbar, da in den antiken patriarchalen Gesellschaften nahezu alle kulturellen Konstellationen auf männliche Herrschaft, Dominanz und den Gewinn von Ehre im homosozialen Wettbewerb angelegt sind. Gewinnbringend differenziert der Beitrag in Folge den Ehrbegriff – er unterscheidet nach Dietrich (2009) Leibes-, Status-, Ruhmes- und Kriegerehre – und untersucht deren Beziehung zur Schande in ausgewählten Abschnitten der Samuelbücher. An verschiedenen Praktiken des Ehrverlusts, der Entehrung und Herabsetzung anderer Männer (Verfluchung, schandhafter Kriegertod u. a.) kann Naumann zeigen, dass die normativen Anforderungen männlicher Ehre nicht nur nach sozialem Stand und situativen Bedingungen divergieren, sondern auch konfligierend und problematisch sein können, wenn von ihnen unterschiedliche Handlungen abgeleitet werden. So unterliegt das erzählte Handeln selbst eines Königs wie David überraschenden Brechungen und

Transgressionen des Paradigmas der männlichen Ehre, welches sich weniger einheitlich und normativ erweist als erwartet. Allein die Narration kann solche Aushandlungsprozesse in ihrer Komplexität darstellen.

Ein weiteres produktives Verhältnis einer besonderen Männlichkeit und ihres narrativen Kontexts beobachtet Hans-Ulrich Weidemann (Siegen) in seinem Beitrag „‚Athleten der Tugend' (Philo, Prob 88). Askese, Ehre und Männlichkeiten in Texten des hellenistischen Judentums". Er untersucht darin den Zusammenhang und die Wechselwirkung zwischen Männlichkeit und Praktiken der Enthaltsamkeit (*enkrateia*) im antiken Mittelmeerraum, wo im religiösen Feld ein maskuliner Idealtyp in Erscheinung tritt, der durch Standhaftigkeit (*karteria*) und Selbstdisziplinierung (*askein*) gekennzeichnet ist. Der Beitrag macht deutlich, dass Männlichkeit hier durch konsequenten Verzicht auf Nahrungsmittel und/oder Sexualität sowohl im privaten als auch im öffentlichen Raum aktiviert wird. Am Beispiel von Erzählungen in Texten des Flavius Josephus und Philo von Alexandrien können mithin Alternativen zu militärischen, auf Dominanz basierenden Männlichkeitsidealen aufgezeigt werden, die zu hegemonialen Entwürfen in Konkurrenz treten. Die asketische Männlichkeit ist dabei als pragmatische Textstrategie zu verstehen, um normative Konstruktionen umzuwerten oder mit Blick auf die Rezipienten narrativ zu generieren. Der Beitrag zeigt nochmals eindrücklich, dass es bei der Erforschung antiker Männlichkeiten ganz wesentlich auf narrative Rekonstruktion und Deskription von oftmals konkurrierenden Idealen ankommt, denen unterschiedliche Männer entsprechen wollten oder mussten, die sie realisierten, praktizierten und öffentlich verkörperten.

Dass das Konzept der hegemonialen Männlichkeit auch von ganz anderer Seite herausgefordert werden kann, zeigt Peter-Ben Smit (Amsterdam / Pretoria) in seinem Beitrag „Beyond shameful positions – On Masculinity and Place in Mark 1", in welchem er die Bedeutung von Ort und Raum für die Konstruktion von Männlichkeiten im Markusevangelium untersucht. Nach Gorman-Murray/Hopkins 2014 („place and space gender persons") dürfen geographische Orte und Handlungsräume als kulturelle Größen bei der Analyse von Geschlechterverhältnissen nicht ausgeschlossen werden, da sie einzelne Aspekte von Gender stark beeinflussen können. Smit versucht, interdisziplinäre Studien zum *spatial turn* in den Altertumswissenschaften und insbesondere innerhalb der Forschung zum frühen Christentum für die Analyse von Männlichkeit operabel zu machen, indem er Männlichkeiten nach ihren Orts- und Raumbezügen analysiert. Dabei verwendet der Beitrag auch narratologische Methodik (u. a. Bal 2009), um der narrativen Raumregie auf den Grund zu gehen. So kann es je nach Ort und Raum zu unterschiedlichen, mitunter in sich widersprüchlichen Männlichkeitskonstruktionen kommen, welche die normativen Vorgaben hegemonialer Männlichkeit konterkarieren. Smit kann diese These am Markusevangelium belegen, indem er deutlich macht, dass der Erzähler seine Figuren durch eine theologisch informierte Konstruktion von Raum charakterisiert, welche sie im Zentrum der Handlung platziert, auch wenn ihre Männlichkeit defizitär ist. Es kann daher zu einer Umwertung von Männlichkeit durch die Umwertung von zugehörigen Räumen und Orten kommen.

Da sich die theologischen Beiträge mit Texten aus dem Altertum beschäftigen, gibt die Studie von Judith Klinger (Potsdam) zum Dietrichepos *Ortnit* (um 1230) sowohl chronologisch zu den auf die Antike folgenden Epochen Mittelalter und Frühe Neuzeit als auch fachlich zur literaturwissenschaftlichen Sektion den Auftakt. Der Protagonist

der Dichtung Ortnit, Herrscher über das Lampartenland, steht dem epischen männlichen Heldenideal, wie es etwa im Nibelungenlied oder auch in der Artusepik durch *manheit* (Kampfbereitschaft und Gewalthandeln) verkörpert wird, diametral entgegen, indem er zum Spielball seines leiblichen Vaters, des übermächtigen und über magische Dinge verfügenden Zwergs Alberich, wird und einen unheroischen und unehrenhaften Tod findet. Der Beitrag geht von dieser defizitären männliche Identität Ortnits aus, um die narrativen Verfahrensweisen der radikalen Infragestellung gattungsspezifischer Maskulinität zu perspektivieren. Klinger beobachtet dabei eine erzählerisch behutsam realisierte allmähliche Entmännlichung Ortnits durch eine genderferne Emotionalisierung, eine Aufhebung männlicher Verwundbarkeit durch die undurchdringliche Rüstung sowie ein ödipal motiviertes Ungenügen bei der Fortzeugung der familiären Linie. Diese Elemente der Erzählung gewinnen dergestalt die Oberhand, dass sie als Effekte eines adligen Männlichkeitsphantasmas greifbar werden und so die Konstruktion verbindlicher maskuliner Handlungsmodelle desavouieren. Ortnits Männlichkeit ist weder hegemonial noch herrschaftsgebunden, sie ist eher ein zwar glänzendes, doch hypertrophes, scheinhaftes Konstrukt eines ins Leere laufenden und letztlich scheiternden gewaltbasierten Dispositivs.

Anders als im *Ortnit* erscheint der Ehrenkodex des Ritters im hochmittelalterlichen spanischen Heldenepos *Cantar de Mio Cid* (um 1200) noch idealisiert und mit Geltungsansprüchen versehen, auch wenn der Protagonist sich auch durch die Herrscherqualität der *moderatio* ausweist. Ihn nimmt Gregor Schuhen (Koblenz-Landau) in seinem Beitrag „Ehre und Schande. Das Koordinatensystem vormoderner Männlichkeit“ zum Ausgangspunkt für eine Analyse der historischen Transformationen des männlichen kriegerischen Ehrenkodex, indem er Brüche und Kontinuitäten des Stoffes in die Frühe Neuzeit hinein verfolgt und mit der mehr als 400 Jahre später verfassten Tragikomödie *Le Cid* (1637) von Corneille vergleicht. In beiden Texten wird männliche Ehre in Relation zur weiblichen Ehre kodiert und unterscheidet sich von dieser durch genderspezifische Praktiken der Aktivität und der Gewalt. Männliche Ehre muss stets erworben werden; Parameter der ‚Mannwerdung‘ sind zwingende Voraussetzung des ‚Mannseins‘. Anhand von Erharts und Hermans *script*-Modellen kann der Beitrag plausibel machen, wie sich beide Narrative zwar stets im Spannungsverhältnis von Ehre und Ehrlosigkeit bzw. Schande entfalten; Ehre wird ab dem 17. Jahrhundert jedoch nicht mehr vorrangig nach Mut, Stärke und Kampfbereitschaft in heldenhaften Taten bemessen, sondern durch performative, auf Visualität ausgerichtete Verhaltens- und Handlungsweisen (vor allem auch im Umgang mit Frauen), wie sie Baldessar Castiglione in seinem Buch *Il libro del Cortegiano* (1528) beschrieben hatte, sowie durch Aspekte eines ständischen Habitus.

Neben dem neuen hofmännischen Männlichkeitsideal, wie es Castiglione begründete, hat die Frühe Neuzeit auch andere Typen der Männlichkeit narrativ ausgeformt. In „Figuren der *virtù*. Konstruktion gelehrter Männlichkeit in der italienischen akademischen Impresistik des 16. Jahrhunderts“ untersucht Katja Gvozdeva (Paris) die diskursive Entstehung verschiedener Impresen anhand zeitgenössischer Traktate (Bargagli, Contile, Guazzo) im Rahmen homosozialer Zusammenschlüsse von männlichen Gelehrten in den italienischen Spott-Akademien. Die Impresa als geistreiche Kombination von Sinnsprüchen und Bildern versteht der Beitrag dabei weniger als institutionelles Symbol der Akademien und öffentlich ausgestelltes Emblem

von Renaissance-Individuen, sondern als eine sozial bedingte und performative Form des *self-fashioning* und der männlichen Identitätskonstruktion. Anhand einer genauen Analyse der mehrdeutigen, rätselhaften Symbolik der Spott-Namen der Akademien (‚die Besinnungslosen', ‚die Törichten') sowie der obszönen Semantik ihrer *figurae* und *motti* kann der Beitrag belegen, in welch hohem Maß sich die Impresen nicht auf den Menschen, sondern auf den Mann (*huomo*) beziehen und als karnevaleske, kreative Umkehrungen des männlichen Ehrbegriffs (*virtù*) zu verstehen sind. Unter Rückgriff auf Jolles und Turner liest Gvozdeva die akademische Impresa als agonales, doppeldeutiges Rätselspiel um männliche Kreativität und Potenz, als symbolisches Mittel der rituellen Passage von der symbolisch ausgestellten Schande zu ihrem Gegenteil, der männlichen Perfektion, wobei der Ehrbegriff eine gänzlich neue, sexuelle und prokreative Dimension erhält.

Im Zentrum des Beitrags von Rebecca Weber steht ein ganz anderer Typus von Männlichkeit, der seit der Antike über das Mittelalter bis in die Frühe Neuzeit eine gewisse Kontinuität besitzt, nämlich der Haus- und Familienvater. Seine männliche Ehre wird anders als die des Kriegers oder Herrschers konstruiert, sie ist stärker auf den Schutz von Haus und Familie sowie die repräsentative Rechtsstellung des Mannes bezogen. In ihrem Beitrag „‚Mais il est devenu comme un homme hébété…': Der Familienvater im Theater von Molière" analysiert Weber die Inszenierung des Hausvorstands im Theater von Molière, der in den drei untersuchten Stücken *Tartuffe* (1664), *L'Avare* (1668) und *Le Bourgeois Gentilhomme* (1671) als satirisch-defizitäre Version des antiken Prototyps des Patriarchen in Erscheinung tritt. Dabei geht der Beitrag zunächst auf die Bedeutung der spezifischen Ehre des Familienvaters als soziales Kapital im bourdieuschen Sinne ein, die in seiner hervorgehobenen Rechtsstellung besteht. Obwohl der Familienvater bei Molière nach wie vor den Mittelpunkt der Familie bildet und seine rechtlichen Befugnisse als Oberhaupt des ganzen Hauses unberührt bleiben, schwindet das dem *pater familias* seit der Antike *de iure* zugesprochene Prestige durch Interessenkonflikte zwischen den einzelnen Mitgliedern der Familie und einer Aushöhlung des inzwischen überkommenen Ehrkonzepts der *honnêteté*. Webers Analyse veranschaulicht, wie der Familienvater im molièreschen Theater als Rechtsinhaber per se durch Charakterschwächen wie Torheit und Geiz karikiert und seine ihm vermeintlich von Natur aus zugesprochenen Führungseigenschaften (und -qualitäten) dekonstruiert werden.

Dem anschließenden Beitrag von Lars Henk (Koblenz-Landau): „Tous pour un, un pour tous" geht es um Formen des homosozialen männlichen Wettbewerbs, wenn auch im narrativen Rückblick auf den Ehrbegriff der Vormoderne. Der Beitrag reflektiert anhand des Romans *Les Trois Mousquetaires* (1844) von Alexandre Dumas das reziproke Verhältnis von männlicher Gewalt und Ehrkonzeption in der im französischen Ancien Régime als gesellschaftlich akzeptierten und Ehre generierenden Gewaltpraxis des Duells. Bezugnehmend auf die Theorien von Bourdieu zur Ehre als sozialem Kapital und zum Habitus des adligen Mannes beschäftigt sich der Beitrag mit den Wechselbeziehungen zwischen militärischer Auseinandersetzung und Ehrenkodex im zivilen Leben. Henk untersucht die Rolle der Musketiere als hypermaskuline Vorbilder aus dem Ancien Régime und speziell jene D'Artagnans als eines durch die kompetitive Praxis des Duells ermächtigten sozialen Aufsteigers, welche im bürgerlichen Zeitalter des 19. Jahrhunderts bereits als überkommen erscheinen musste. Der Beitrag legt eine

Umwertung des alten Ehrbegriffs in ein republikanisches Gemeinschaftsethos nahe, eine „Resouveränsierung des adligen Habitus“, und versteht Dumas’ Erzählung als Kritik der Partikularinteressen des kapitalistischen Zeitalters.

Der letzte Beitrag bildet gewissermaßen einen Kontrapunkt zu den vorangegangenen, da er sich nicht mit der narrativen Konstruktion männlicher Ehre und Schande in der Vormoderne beschäftigt, sondern mit deren Kontinuum in der ludischen Rezeption und Nachempfindung ritterlicher Männlichkeit im Live Action Role Play. Anja Müller untersucht in „Vormoderne Männlichkeiten zwischen ‚authentisch‘ und ‚episch‘: Transformationen des Rittertypus im Larp“ die Transformation vormoderner Männlichkeitsnarrative anhand von neomediävalen Spielwelten der Fantasy. Anhand einiger Fallbeispiele aus ausgewählten „Larpländern“ (von Spielergruppen konzipierte fiktive Spielwelten) fragt der Beitrag nach den popkulturellen Handlungsskripten und Performanzen für die Darstellung der Ritterrolle im Low-Fantasy-Larp und analysiert Skripte und Rollen im Hinblick auf Rezeption und Adaption des mittelalterlichen ritterlichen Männlichkeitsnarrativs. Dabei zeigt sich ein Unterschied bei der Imitation von vermeintlicher Authentizität und von performativen Elementen im Larp: Während das mittelalterliche Narrativ des ‚heroischen Ritters‘ mit seiner Betonung von Körperlichkeit und Kampfkraft von einer männlichen Körpernorm geprägt ist, bietet hingegen der Ereignis- und Performanzcharakter im Larp die Möglichkeit einer Entkoppelung von Ritternarrativ und Männlichkeitsnarrativ im Sinne eines Auseinanderfallens von biologischem Geschlecht und Rollengeschlecht der Spieler – einem Prozess des ‚Entgenderns‘. Wenn die Spieler jedoch einen hohen ‚Authentizitätsgrad‘ der Spielwelt anstreben, wird das Ritternarrativ als Ausdruck hegemonialer Männlichkeit verstanden – und somit können auch Männer und Frauen des 21. Jahrhunderts die Erfahrung machen, vormoderne Ehrkonzepte individuell zu interpretieren und umzusetzen.

Das Herausgeberteam dankt den Beiträgerinnen und Beiträgern für ihre Mitarbeit am Zustandekommen des vorliegenden Bandes. Ferner bedanken wir uns bei Christina Hünsche und Andrea Hehn vom Winter Verlag für ihr präzises Lektorat sowie bei Monika Traut für ihre wertvolle Korrekturarbeit. Thomas Naumann danken wir für seine großzügige finanzielle Unterstützung.

Anja Müller, Hans Rudolf Velten, Rebecca Weber
Siegen, 26.04.2021

Relative Masculinities in the Hebrew Bible / Old Testament[1]

Martti Nissinen (Helsinki)

Relative Masculinities

"[G]ender in antiquity was mapped not as a binary of two fixed and 'opposite' sexes – but rather as a dynamic spectrum or gradient of relative masculinities."[2]

If we were to compile a "Historical Atlas of Masculinity", we would soon realize that, while there is a good selection of literature negotiating masculinity in modern times, the mapping of masculinities in the ancient world is still in the making. The ancient Near Eastern texts in particular appear as a still largely unexplored terrain. The interrogation of ancient Near Eastern masculinities does not need to begin *ex nihilo*, however. A fair number of studies has been written to examine many white spots in the maps of Classical Antiquity and the New Testament,[3] and even the exploration of the Hebrew Bible / Old Testament and the ancient Near East has recently begun.[4] Thanks to the

[1] This article was firstly published in: *Being a Man. Negotiating Ancient Constructs of Masculinity*, ed. by Ilona Zsolnay, London / New York 2017, pp. 221–247; © 2017 by Imprint. Reproduced by permission of Taylor & Francis Group.

[2] Victoria Burrus: Mapping as Metamorphosis: Initial Reflections on Gender and Ancient Religious Discourses, in: *Mapping Gender in Ancient Religious Discourses*, ed. by Todd Penner and Carolyne Vander Stichele, Biblical Interpretation Series 84, Atlanta 2007, pp. 1–10 (p. 4).

[3] See, for example, Maud W. Gleason: *Making Men: Sophists and Self-Presentation in Ancient Rome*, Princeton 1995; Ralph M. Rosen and Ineke Sluiter (eds.): *Andreia: Studies in Manliness and Courage in Classical Antiquity*, Mnemosyne Supplement Series 238, Leiden 2003; Stephen D. Moore and Janice Capel Anderson (eds.): *New Testament Masculinities*, Semeia Studies 45, Atlanta 2003; Colleen M. Conway: *Behold the Man: Jesus and Greco-Roman Masculinity*, Oxford 2008; Björn Krondorfer (ed.): *Men and Masculinities in Christianity and Judaism: A Critical Reader*, London 2009; Craig A. Williams: *Roman Homosexuality*. Second edition, Oxford 2010, pp. 130–176.

[4] See especially Zsolnay (ed.): *Being a Man*; Omar N'Shea: Empire of the Surveiling Gaze: The Masculinity of King Sennacherib, in: *Studying Gender in the Ancient Near East*, ed. by Saana Svärd and Agnès Garcia-Ventura, University Park, Pa. 2018, pp. 315–335; Ovidiu Creangă (ed.): *Men and Masculinity in the Hebrew Bible and Beyond*, Sheffield 2010 and Ovidiu Creangă and Peter-Ben Smit (eds.): *Biblical Masculinities Foregrounded*, Hebrew Bible Monographs 62, Sheffield 2014; cf. David J. A. Clines: David the Man: The Construction of Masculinity in the Hebrew Bible, in: *Interested Parties: The Ideology of Writers and Readers of the Hebrew Bible*, ed. by David J. A. Clines, Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 205, Sheffield 1995, pp. 212–243 and David J. A. Clines: He-Prophets: Masculinity as a Problem for the Hebrew Prophets and their Interpreters, in: *Sense*

existing studies of men and masculinity in modern and premodern times, we can – to use a "masculine" expression – start penetrating the unexplored terrain with the help of the theoretical and methodological tools developed in previous scholarship.

The first "map" I used in my own expedition to the texts of the Hebrew Bible / Old Testament was the introductory article to the volume *Mapping Gender in Ancient Discourses* (2007) written by Virginia Burrus.[5] It is from her article that I adopted idea of "relative masculinities" and the titles of the subheadings of this paper: masculinity, sexuality, body, empire, and religion.

The second map I used was R. W. Connell's book, *Masculinities*,[6] that informs the concept of "relative masculinities" with important theoretical viewpoints concerning the social practice of gender featuring hegemonic, subordinate, and marginalized masculinities. Hegemonic masculinity corresponds to the cultural ideal of male performance in a male-dominated society, defined and legitimated by those in privileged positions of power. Subordinate masculinity appears always in relation to hegemonic masculinity. It refers to male performance that lacks or differs in some crucial characteristics of hegemonic masculinity and signifies a lower status in male hierarchy, often implying repulsion, violence, and social exclusion. Marginalized masculinity is the type of subordinate masculinity that "is always relative to the *authorization* of the hegemonic masculinity of the dominant group",[7] representing a "wrong" and illegitimate type of male performance.

Finally, I have adopted the idea of physical, social, and cosmic bodies from Dale Launderville's recent book, *Celibacy in the Ancient World*.[8] Physical body refers to the human body's individual characteristics, while social body is the body as interpreted, legitimized, and positioned by the community. Cosmic body means "the man before God", that is, the body as interpreted in relation to the cosmic order, deities, religious doctrines and institutions. The cosmic body, therefore, does not need to conform to the ideals of hegemonic masculinity, and non-hegemonic masculinities may be idealized if they are serving even higher ideals.[9]

and Sensitivity: Essays on Reading the Bible in Memory of Robert Carroll, ed. by Alastair G. Hunter and Philip R. Davies, Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 348, Sheffield 2002, pp. 311–328; Harold C. Washington: Violence and the Construction of Gender in the Hebrew Bible: A New Historicist Approach, in: *Biblical Interpretation* 5 (1997), pp. 324-363; Cynthia R. Chapman: *The Gendered Language of Warfare in the Israelite-Assyrian Encounter*, Harvard Semitic Monographs 62, Winona Lake, Ind. 2004.

5 Burrus: Mapping as Metamorphosis.

6 Raewyn Connell: *Masculinities*, Berkeley ²2005, pp. 67–86.

7 Connell: *Masculinities*, pp. 80–81; emphasis in the original.

8 Dale Launderville: *Celibacy in the Ancient World: Its Ideal and Practice in Pre-Hellenistic Israel, Mesopotamia, and Greece*, Collegeville Minn. 2010, p. 252.

9 See Susanna Asikainen: "Eunuchs for the Kingdom of Heaven": Matthew and Subordinated Masculinities, in: *Biblical Masculinities Foregrounded*, ed. by Ovidiu Creangă and Peter-Ben Smit, Hebrew Bible Monographs 62, Sheffield 2014, pp. 156–188 (pp. 181–183); Martti Nissinen: Biblical Masculinities: Musings on Theory and Agenda, in: *Biblical Masculinities Foregrounded*, ed. by Ovidiu Creangă and Peter-Ben Smit, Hebrew Bible Monographs 62, Sheffield 2014, pp. 271–285 (pp. 275–276).

Defining masculinity is a hazardous exercise, of course, since masculinity is not a coherent object but, rather, a configuration of gender practices.[10] The basic distinction of masculinity and femininity is shared by humanity at large;[11] however, perceptions of masculinity are culture-specific, and setting criteria for masculinity in any given text or society different from one's own is prone to anachronisms and questionable transfers of meanings. Ancient cultures cannot be experienced by a modern scholar, the only thing we can do is to read texts and other artifacts produced by ancient cultures and to try to understand them.

In ancient texts which, as a rule, are products of a patriarchal world, socially defined constructs of masculinity – what it means to be male and how to perform ideal manhood – set an important, sometimes marked but often unmarked standard for human life and institutions. It is rather the deviations from this standard that were pointed out as exceptions to the rule. The problem, of course, is how to typify the ideal construct of masculinity without falling to an essentialist trap. Masculinities are always performed within a setting, social as well as literary, hence what we can do is to compare different masculinities and attitudes towards them in different literary contexts of the Hebrew Bible / Old Testament, describing patterns of male performances and their interpretation. This, I believe, can be done without presupposing normative ideas about what men in general ought to be.

Using the concept of relative masculinities, I attempt to explore the ground between differing constructs of masculinity, contending that in the Hebrew Bible / Old Testament, there are different kinds of masculinities which are not appreciated equally in the texts. Studies in masculinity in the ancient world have shown that gender in antiquity "was mapped not as a binary of two fixed and 'opposite' sexes – but rather as a dynamic spectrum or gradient of relative masculinities".[12] In spite of (or perhaps *because* of) the absence of the absolute binary of male and female, there was a permanent and significant concern for *ideal* masculinity. Where the "ethos of penetration and domination"[13] pervaded, being a man was not an inborn quality. There were ideals of male performance as well as variations and divergences from these ideals; men were both made and unmade, not all men met the ideal standards: "Normative definitions of masculinity … face the problem that not many men actually meet the normative standards."[14] It is precisely the *spectrum* of masculinities that made it im-

[10] Connell: *Masculinities*, p. 72, p. 81.

[11] For ancient Near Eastern expressions of the masculinity-femininity divide, see the article by Joan Westenholz and Ilona Zsolnay: Categorizing Men and Masculinity in Sumer, in: *Being a Man. Negotiating Acient Constructs of Masculinity*, ed. by Ilona Zsolnay, London / New York 2016, pp. 12–41 and cf., for example, Julia M. Asher-Greve: The Essential Body: Mesopotamian Concepts of the Gendered Body, in: *Gender and the Body in the Ancient Mediterranean*, ed. by Maria Wyke, Oxford 1998, pp. 8–37; Ilona Zsolnay: Do Divine Structures of Gender Mirror Mortal Structures of Gender? in: *In the Wake of Tikva Frymer-Kensky*, ed. by Steven Holloway, JoAnn Scurlock, and Richard Beal, Gorgias Précis Portfolios 4. Piscataway, N.J. 2009, pp. 85–120.

[12] Burrus: Mapping as Metamorphosis, p. 4.

[13] David M. Halperin: *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love*, New York 1990, p. 35.

[14] Connell: *Masculinities*, p. 79.

portant to signify and identify acceptable ways of masculine performance. In fact, manhood was a vulnerable quality that was constantly endangered and had, therefore, always to be demonstrated, done, and accomplished by means of a proper male performance: "Be a man and do it!"[15]

Fig. 1: United States Navy recruiting poster from 1917, www.lilesnet.com/ourmilitary/navy/recruiting.htm (accessed 7 November 2020).

[15] United States Navy recruiting poster from 1917, www.lilesnet.com/ourmilitary/navy/recruiting.htm (accessed 7 November 2020).

At the first sight, the idea of relative masculinities seems to be difficult to reconcile with the declaration "male and female (*zākār û-nĕqēbâ*) he created them" (Gen 1:27), which seems to leave little room for anything but a strict dichotomy between the sexes.[16] By introducing the concept of relative masculinity I do not wish to erade the male/female dichotomy and the notion of ideal masculinity, which were and still are actively upheld by patriarchal (and even postpatriarchal) cultures everywhere. What I want to say is that masculinity is not essential but relational. Relative masculinities exist even in cultures where the social and ideological dichotomy between sexes prevails, but constructs of ideal masculinity need to be constantly negotiated with different kinds of male performances.

The absolute binary, hence, turns into a spectrum of masculinities that can be monitored from the perspectives of body, social hierarchy, and performance. Male bodies are not all the same. Some men are strong, others are physically weak, some are married while others live outside the conventional family structure, some are physically disabled, others appear to be castrated, and yet others are born as hermaphrodites. Social hierarchy is not all about dominating men and subordinated women, because some men are clearly overpowered and marginalized. Men can be found as passive partners in sexual encounters, which typically indicates a subordinate position. Men living outside the conventional family structures have a special status and varying degree of appreciation in the reproductive society. Finally, male performance is not all about aggression and domination, men can behave in a way that does not meet the expectations of hegemonic masculinity but is still considered legitimate. All this happens even in the Hebrew Bible / Old Testament.

Masculinity and Sexuality

"Sexuality may often best be understood as a site for the inscription of gender in antiquity."[17]

"Sexuality" is a word with many meanings, and it is often unclear which parts of the broad semantic field of this rather slippery word are covered by each discourse.[18] In this chapter, I use it to refer to physical sexual activity, or the lack thereof, and its significance in constructing masculinities: who is allowed and / or supposed to interact sexually with whom and how, and how the sexual activity determines a man's masculinity relative to the hegemonic ideal. The standard ideal in a patriarchal society is that of the procreating male who performs an active, dominant, and penetrative role in

[16] For the dichotomy of *zākār* and *nĕqēbâ*, see Mark Brettler: Happy is the Man Who Fills His Quiver with Them (Ps 127:5): Constructions of Masculinities in the Psalms, in: Zsolnay (ed.): *Being a Man*, pp. 198–220.

[17] Burrus: Mapping as Metamorphosis, p. 6.

[18] As Michel Foucault has shown, the idea of an individual "sexuality" as a deep-seated domain in human body and mind is essentially the product of the sexological research of the ninteenth century CE; see Michel Foucault: *The History of Sexuality*, Vol. 1: An Introduction. Translated by Robert Hurley, New York 1978.

the sexual relationship – preferably, but not exclusively, with legal partners.[19] However, there are many exceptions to this "inscription of gender" in the Hebrew Bible / Old Testament, some of them less tolerated than others. The following three cases – *a.* male-to-male intercourse, *b.* love between two men, and *c.* prophetic celibacy – serve as examples of masculine (non)sexual performances beyond the conventional family structures.

a. The "ethos of penetration and domination" implies the question "who's on top?",[20] which, again parallels the structures of social practice. In the Hebrew Bible, legal relations of penetration are clearly defined in Leviticus 18 and 20:10–26, mirroring the patriarchal family structure.[21] The implied addressee of the Levitical proscriptions is the procreating paterfamilias who is supposed to perform an active sexual role, but whose sexual practice is strictly restricted within the bounds of the patriarchal family. The potential but forbidden sexual partners include even another male person: "You shall not lie with a male as with a woman; it is an abomination" (Lev 18:22); "If a man lies with a male as with a woman, both of them have committed an abomination; they shall be put to death; their blood is upon them" (Lev 20:13). These prohibitions of male-to-male sexual intercourse include two important expressions:

(1) To "lie with a male as with a woman", literally "to lie the lyings of a woman" (*šākab miškĕbê 'iššâ*), mirrors the expression "lying of a man" (*miškab zākār*) which implies the loss of virginity (cf. Num 31:17–18; Judg 21:11–12[22]), hence the expressions indicate the act of penetration seen from the active and the passive partner's perspective, respectively. In male-to-male intercourse, this causes a change in the passive partner's status from the active (male) to the passive (non-male) role – in other words, from hegemonic to subordinate masculinity. The same change is presupposed also by the Middle-Assyrian laws which impose on the active partner the punishment of not only to be penetrated himself, but also turned into a eunuch, that is, to suffer a permanent change in his masculine performance.[23]

[19] For the significance of procreation, especially of producing a male child, as a means of perpetuating one's name, see Jacob L. Wright: Making a Name for Oneself: Martial Valor, Heroic Death, and Procreation in the Hebrew Bible, in: *Journal for the Study of the Old Testament* 36 (2011), pp. 131–162.

[20] Cf. Halperin: *One Hundred Years*, pp. 29–38.

[21] For these chapters from the point of view of sexual transgression, see, for example, Hilary Lipka: *Sexual Transgression in the Hebrew Bible*, Hebrew Bible Monographs 7, Sheffield 2006, pp. 49–62.

[22] Both texts mention two kinds of women: those who have experienced the *miškab zākār*, and those who have not, i. e., virgins.

[23] MAL A §20: "If a man has sex with his comrade and they prove the charges against him and find him guilty, they shall have sex with him and they shall turn him into a eunuch (*ana ša rēšēn utarrūš*)." The "comrade" (*tappā'u*) means a person of the same social standing. See my analysis in Martti Nissinen: *Homoeroticism in the Biblical World: A Historical Perspective.* Translated by Kirsi Stjerna, Minneapolis 1998, pp. 24–28; cf. Jerrold S. Cooper: Buddies in Babylonia: Gilgamesh, Enkidu, and Mesopotamian Homosexuality, in: *Riches Hidden in Secret Places: Ancient Near Eastern Studies in Memory of Thorkild Jacobsen*, ed. by Tzvi Abusch, Winona Lake, Ind. 2002, pp. 73–85 (pp. 82–85).

(2) Male-to-male penetration is defined as "abomination" (*tô'ēbâ*),[24] that is, the severest possible transgression of sacred borders, from which there is no purification – hence the death penalty for both partners in Lev 20:13, unlike the Middle-Assyrian laws lacking a similar religious ideology. This transgression is forbidden, because "the inhabitants of the land, who were before you, committed all of these abominations, and the land became defiled" (Lev 18:27). Committing them threatens the purity of the "Land" irrespective of the social or sexual status of the transgressors; therefore, in this setting, even the hegemonic masculine performance of the penetrating party is condemned.

The Levitical proscriptions imagine a male-to-male penetration that constitutes an illegal performance of hegemonic and subordinate mascunilities. The subordination of a man's masculinity is criminalized also by the Middle-Assyrian laws, which imply that the penetrated partner's physical body is violated and his social body degraded because of the change of sexual status caused by the penetration. The penetrated partner as the victim of such an action is not punished in the Middle-Assyrian laws, but Lev 20:13 – probably interpreting and expanding Lev 18:22 – goes further in punishing both parties. Defining the act of penetration as a *tô'ēbâ* condemns *both* partners' *cosmic* body, which leads to the ultimate marginalization of their masculinities by means of capital punishment.

b. An entirely different case of male-to-male intimacy is provided by the narrative of David and Jonathan in the books of Samuel (1 Samuel 18–20; 2 Samuel 1). The unmistakably homoerotic traits of this story have been acknowledged long ago[25] – indeed, the story of David and Jonathan has played a significant role in the genealogy of the very notion of homosexuality.[26] To be sure, David and Jonathan have usually not been interpreted as violating the Levitical proscriptions – not only because they may be of later date and represent different societal ideals[27] but also because the expressions of intimacy between these two men have been interpreted as telling a story totally different from Leviticus.[28] Many interpreters have considered the relationship of David and

[24] For *tô'ēbâ*, see, for example, Lipka: *Sexual Transgression*, pp. 253–254.

[25] The last couple of decades have seen a profusion of literature on the homoerotic traits of the relationship of David and Jonathan; see, for example, Silvia Schroer and Thomas Staubli: Saul, David und Jonathan – eine Dreiecksgeschichte? Ein Beitrag zum Thema "Homosexualität im Ersten Testament", in: *Bibel und Kirche* 51 (1996), pp. 15–22; Martti Nissinen: "Die Liebe von David und Jonathan als Frage der modernen Exegese", in: *Biblica* 80 (1999), pp. 250–263; Susan Ackerman: When Heroes Love: The Ambiguity of Eros in the Stories of Gilgamesh and David, New York 2005, pp. 151–231; Thomas Römer and Loyse Bonjour: *L'homosexualité dans le Proche-Orient ancien et la Bible*, Essais bibliques 37, Geneva 2005, pp. 61–102; Anthony Heacock: *Jonathan Loved David: Manly Love in the Bible and the Hermeneutics of Sex*, The Bible in the Modern World 22, Sheffield 2010; James Harding: *The Love of David and Jonathan: Ideology, Text, Reception*, BibleWorld, Sheffield 2013.

[26] See Harding: *The Love of David*, pp. 274–365.

[27] Thus Römer and Bonjour: *L'homosexualité*, p. 79.

[28] The question whether or not the relationship of David and Jonathan is to be interpreted as "homosexual" has led to an anachronistic imposition of the concept of homosexuality onto the narrative which is ignorant of modern categories of human sexuality. However, even when this is acknowledged, it has turned out to be difficult to become altogether free from such

Jonathan as another example of male bonding comparable to Gilgameš and Enkidu in the *Epic of Gilgameš* or to Achilles and Patroclus in Homer's *Iliad*.[29] These are tales of "real men" who perform hegemonic masculinity in every respect, without confining themselves to conventional family structures. Their male bonding is characterized by mutual love and affection constructed differently from the standard patriarchal pattern of male-female relationships: there is no differentiation between active and passive sexual roles, and the partners are described as equals without, however, sharing a similar social background.

Even David, by any criteria, serves as a model of hegemonic masculinity: "From the start to the finish of the biblical narrative, the success of David is dependent upon his conformity to heteronormative masculine ideas",[30] such as military prowess and marriage. Jonathan, however, is a more nuanced figure with regard to his masculinity. He is depicted as performing the ideals of hegemonic masculinity as a warrior (1 Samuel 13–14); however, in relation to David his "daring commitment to intimacy and connectedness with a friend over family ties smacks of the 'gay way of relating', which is counter-normative to all things traditionally masculine".[31] Even in this relationship, Jonathan is not stripped of his masculinity and placed in the feminized position; however, it is the narrative strategy of the text to legitimize David's kingship by making Jonathan to relinquish the status superiority that would belong to him on account of his birth.[32] In terms of masculinity, David and, most of the time, Jonathan, represent hegemonic masculinity; nevertheless, "the idea that there is a status relationship to be negotiated between David and Jonathan is never abandoned".[33] This does not cause Jonathan's masculinity to become subordinate, the issue is more about the relative status of the social bodies of the two males. Seen against the background of Near Eastern royal ideology, the king was considered the embodiment of hegemonic masculinity,[34] and there was only room for one such royal body. In relation to this quintessential social body, every other body was subordinate. It is not sexuality that makes David's

transfers of meaning; cf. the criticism of Nissinen and Ackerman by Ken Stone: Homosexuality and Bible or Queer Reading: A Response to Martti Nissinen, in: *Theology and Sexuality* 14 (2001), pp. 107–118 and Anthony Heacock: Wrongly Framed? The "David and Jonathan Narrative" and the Writing of Biblical Homosexuality (sic), in: *The Bible and Critical Theory*, 2007, www.epress.monash.edu/bc (accessed 7 November 2020). An alternative focus on the text is provided by a queer reading that aims at deconstructing heteronormative presuppositions and challenging the unspoken norm of hegemonic masculinity in the reading of biblical texts.

29 For these interpretations, see Heacock *Jonathan Loved David*, pp. 49–55.

30 Heacock: *Jonathan Loved David*, p. 144.

31 Ibid.

32 Ackerman: When Heroes Love, p. 222. In Ackerman's reading, the narrative aims at feminizing Jonathan who assumes a wifelike role, and hence making him unworthy of the kingship which now belongs David; cf. my review of Ackerman's book (Martti Nissinen: Review of Susan Ackerman, When Heroes Love, in: *Journal of the History of Sexuality* 16 (2007), pp. 307–312) for an argument against Jonathan's feminization.

33 Ackerman: When Heroes Love, p. 217.

34 See Chapman: *The Gendered Language of Warfare*, p. 20–59.

masculinity distinct from Jonathan's, or their relationship different from other male bonginds, but David's narrative role as the one destined for kingship.

c. One variation of masculinity in relation to the physical, social, and cosmic body still needs to be mentioned: the unmarried man. While not a constituent of the ideal of hegemonic masculinity, the unmarried status does not immediately deprive a man of his masculinity but, depending on his socioreligious position, makes it nevertheless distinctive within what R. W. Connell calls the "reproductive arena".[35] The non-married status is often associated with the lack of legitimate offspring which was considered a social and personal failure all over the Near East.[36] In the Hebrew Bible, there is only one person who is not allowed to marry: Jeremiah the prophet.[37] God forbids him to marry and procreate in order to make him a living symbol of the fate of the unfaithful people of Judah and their morbid life in the foreign land (Jer 16:1–21). Within the literary context of the Hebrew Bible that does not endorse celibacy and asceticism as virtues of (masculine) self-control, Jeremiah's unmarried status can be regarded as a subversion of conventional gender structures,[38] queering his social body[39] and raising the question of his masculinity.

Jeremiah cannot be called a prime example of hegemonic masculinity; in fact, he is often presented as everything else but a self-determined and goal-oriented man in fulfilling his prophetic role.[40] Jeremiah is reluctant to assume the role of a prophet, becomes the victim of maltreatment by his community, and complains about his fate in his numerous laments. In one of the laments, he says to God: "O Lord, you have enticed me, and I was enticed; you have overpowered me, and you have prevailed" (Jer 20:7). The verbs *pth* and *ḥzq* are suggestive of a sexual connotation (cf. Exod 22:15; Hos 2:16; Job 31:9 [*pth*]; Deut 22:25–27; 2 Sam 13:11 [*ḥzq*]), thus Jeremiah has become seduced and subdued, becoming a passive partner.

In the case of Jer 20:7, the hegemonic male is God, while the prophet plays the role of the sexually passive partner. This pattern is reminiscent of the divine-human gender matrix, in which the humans, whether as a community or as individuals, assume a

35 See Connell: *Masculinities*, pp. 71–74.

36 Asher-Greve: When Heroes Love, p. 28.

37 See Herbert B. Huffmon: Gender Subversion in the Book of Jeremiah, in: *Sex and Gender in the Ancient Near East: Proceedings of the 47th Rencontre Assyriologique Internationale, Helsinki, July 2–6, 2001*, ed. by Simo Parpola and Robert M. Whiting, Helsinki 2002, pp. 245–253; Launderville: *Celibacy in the Ancient World*, pp. 375–384; Patrick C. J. Davis: Jeremiah, Masculinity and His Portrayal as the "Lamenting Prophet.", in: *Men and Masculinity in the Hebrew Bible and Beyond*, ed. by Ovidiu Creangă, The Bible in the Modern World 33, Sheffield 2010, pp. 189–210.

38 Thus Huffmon: Gender Subversion in the Book of Jeremiah, pp. 246–250.

39 For queering Jeremiah, see Stuart Macwilliam: Queering Jeremiah, *Biblical Interpretation* 10 (2002), pp. 384–404.

40 To be sure, enough aggressive and abusive language has been found in the book of Jeremiah to make the prophet a proponent of male dominance (Davis: Jeremiah, Masculinity and His Portrayal, p. 200). However, this language typically belongs to the divine discourse, hence representing God's, rather than Jeremiah's, masculinity.

subordinate role in relation to the hegemonic divine party.[41] Jeremiah's celibacy is "a discipline that forces him to depend more fully on Yhwh",[42] hence his masculinity is presented primarily in relation to God.[43] He might be made a fortified city, an iron pillar, and a bronze wall (Jer 1:18; 15:20), but all this epitomizes God's strength, not Jeremiah's. Jeremiah, like any prophet, appears as the vehicle of the divine agency, but in his case this happens not only verbally but also by way of bodily performance. While Jeremiah's social body is marginalized and his masculinity queered, his cosmic body is justified as a sign from God, embodying the people of Judah and thus having a subordinate position in the divine-human gender matrix.

Masculinity and Body

"The body encountered as a site of human fragility leads to particularly complex articulations of gender…"[44]

Body is the site of the practice and performance of gender, and at the same time, it is the site of human fragility and vulnerability. "Gender is social practice that constantly refers to bodies and what bodies do, it is not social practice reduced to the body",[45] hence the male body is not simply biologically determined. The physical appearance of a man can place him differently within the network of relative masculinities depending on how he fulfils the expectations of whatever is considered to signify ideal masculinity. Bodily defects and disabilities, as well as impotence, illness and old age, would generally count as physical markers of subordinate or marginalized masculinity.[46] The physical body

41 For the divine-human gender matrix, see David M. Carr and Colleen M. Conway: The Divine-Human Marriage Matrix and Constructions of Gender and "Bodies" in the Christian Bible, in: *Sacred Marriages: The Divine-Human Sexual Metaphor from Sumer to Early Christianity*, ed. by Martti Nissinen and Risto Uro, Winona Lake, Ind. 2008, pp. 275–303. See also Davis: Jeremiah, Masculinity and His Portrayal, p. 206: "While the specific roots of Jeremiah's reputation for lament remain obscure and speculative, […] this aspect of the prophet's persona is most plausibly informed by the feminine imagery supplied from the Book of Lamentations, and it is ascribed to Jeremiah through personification of the nation of Judah and its reflection on the destruction of Jerusalem."

42 Launderville: *Celibacy in the Ancient World*, p. 395.

43 Even the he-man's masculinity is subordinate in relation to God; cf. Susan E. Haddox: Favoured Sons and Subordinate Masculinities, in: *Men and Masculinity in the Hebrew Bible and Beyond*, ed. by Ovidiu Creangă, The Bible in the Modern World 33, Sheffield 2010, pp. 2–19 (p. 15): "While the biblical text in many ways reflects and supports the categories of hegemonic masculinity, in the realm of the relation with God, these norms are frequently subverted, because no human can assume the position of ultimate power. That position is left to God."

44 Burrus: Mapping as Metamorphosis, p. 7.

45 Connell: *Masculinities*, p. 71.

46 Cf, for example, the double downgrading of the blind and the lame in 2 Sam 5:6–8. For disability and masculinity, see Thomas Hentrich: Masculinity and Disability in the Hebrew Bible, in: *This Abled Body: Rethinking Disabilities in Biblical Studies*, ed. by Hector Avalos,

becomes a social body in which the marks of various constructs of masculinity are inscribed.

As a case study, I have chosen the eunuchs, whether "eunuchs who have been so from birth", or "eunuchs who have been made eunuchs by others", to use the classification put in the mouth of Jesus of Nazareth in Matt 19:12. The eunuchs (Heb. *sārîs*) constitute a group of non-female people who are not just an imaginary category but who demonstrably existed in the texts' social world, and whose social body is characterized by their lack of a procreative power, a key component to the performance of hegemonic masculinity. We do not know what exactly turned a male person into a eunuch in the early times; according to the common imagination based on later evidence[47] and some biblical verses (Lev 21:20; Deut 23:2), it had to do with mutilation or manipulation of male genitalia, probably castration by crushing or removing the testicles. However, not every castrate was called a eunuch, and perhaps not everyone called eunuch was castrated. Whatever the technical operation was, it was a symbolic act that permanently changed the status of the physical, social, and cosmic body of the persons in question.

Even without an act of castration, eunuchship appears as a status that, as I would argue, still *was* considered a kind of masculinity. However, eunuchs appear as queering figures who challenge stable gender identities and transgress fixed cender categories.[48] A eunuch can be called a "dry tree" (Isa 56:3; see below) because of his incapability of procreating which easily places him in marginal positions within the network of relative masculinities. In Wisdom of Solomon a eunuch who has been faithful to God's law is juxtaposed with an infertile but faithful woman (Wis 3:14).[49] This text does not say

Sarah J. Melcher, and Jeremy Schipper, Semeia Studies 55, Atlanta 2007, pp. 73–87; Cheryl Strimple and Ovidiu Creangă: "And His Skin Returned Like a Skin of a Little Boy": Masculinity, Disability and the Healing of Naaman, in: *Men and Masculinity in the Hebrew Bible and Beyond*, ed. by Ovidiu Creangă, The Bible in the Modern World 33, Sheffield 2010, pp. 110–126.

47 See, for example, Vern L. Bullough: Eunuchs in History and Society, in: *Eunuchs in Antiquity and Beyond*, ed. by Shaun Tougher, London 2002, pp. Pages 1–17; Jane L. Lightfoot: Sacred Eunuchism in the Cult of the Syrian Goddess, in: *Eunuchs in Antiquity and Beyond*, ed. by Shaun Tougher, London 2002, pp. 71–86. It is noteworthy that, as far as I have been able to observe, the act of castration as a method of eunuch-making is not mentioned in the ancient sources before Herodotos 8:105: "Now among the many whom Panionius had castrated (*exetame*) in the way of trade was Hermotimus, who was not in all things uinfortunate; for he was brought from Sardis among other gifts to the king, and as time went on he stood higher in Xerxes' favour than any other eunuch." Cf. Herodotos 6:32: "…for when they [scil. the Persians] had gained the mastery over the cities, they chose out the comeliest boys and castrated them (*exetamnon*), making them eunuchs instead of men…"

48 Sean D. Burke: Queering Early Christian Discourse: The Ethiopian Eunuch, in: *Bible Trouble: Queer Reading at the Boundaries of Biblical Scholarship*, ed. by Teresa J. Hornsby and Ken Stone, Society of Biblical Literature Semeia Studies 67, Atlanta 2011, pp. 175–189 (p. 181): "The inability to stabilize the gender of such eunuchs troubled the boundaries between the categories of male and female."

49 Some commentators understand the Greek word *eunoukhos* as a childless man rather than a eunuch (for example, Hans Hübner: *Die Weisheit Salomos. Das Alte Testament Deutsch*,