

Stereotyp oder Dekonstruktion?

Die Figur Josefs in Gen 37–50 im Kontext theoretischer Männlichkeitskonzepte

1. Einführung

Stärke, Erfolg, Besonnenheit, Emotionslosigkeit, Zielgerichtetheit – ein Mann eben. Oder sind das nur Vorurteile? Die Konstruktion von Männlichkeit¹ ist ein zentrales Thema der Genderforschung und findet auch in den Bibelwissenschaften immer mehr Zuwendung.² Sie umfasst sowohl historische als auch gegenwärtige Perspektiven und ist eng mit sozialen, kulturellen und religiösen Kontexten verknüpft. Lange Zeit vorherrschende Konzepte von Männlichkeit werden immer mehr jener Stereotype entlarvt, in Frage gestellt und widerlegt. Was zeichnet einen Mann aus? Gibt es konkrete Vorstellungen davon und wenn ja, werden diese durch biblische Erzählungen gestützt? Im Folgenden soll die Josefsnovelle vor dem Hintergrund theore-

-
- 1 Siehe zum Unterschied von Männlichkeit und Mann-Sein Christian Feichtinger, „Neue und alte Denkwege. *Masculinity* und Religion“, Hg. Anna-Katharina Höpflinger, Ann Jeffers und Daria Pezzoli-Olgati (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2021) 155: „Der Begriff *masculinity* (‚Männlichkeit‘; seltener auch ‚Masculinität‘) bezeichnet die Summe von Eigenschaften, Fähigkeiten und Verhaltensweisen, die ein soziales System Männern zuschreibt oder die von Männern erwartet werden, um als ‚männlich‘ zu gelten. Männlichkeit als symbolisches Ideal unterscheidet sich daher vom konkreten ‚Mannsein‘ (*maleness*), der tatsächlichen Lebensführung von Männern. Männlichkeit ist etwas, das Männern nicht einfach zukommt, sondern durch soziale Praxis erst realisiert werden muss, eine Frage von Initiation, Kenntnissen, Fähigkeiten, Habitus und Wettkampf“.
 - 2 Hier ist besonders der kürzlich erschienene Sammelband Josef Pichler und Matthias Winkler, *Die Bibel und ihre Mannsbilder* (Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 2025) zu erwähnen sowie die Forschung Pichlers an der Universität Graz zur Männerforschung in der (neutestamentlichen) Exegese, die 2025 ihr 10-jähriges Jubiläum mit dem Symposium „Caring Masculinities“ feierte.

tischer Männlichkeitskonzepte analysiert werden. Der Fokus liegt dabei auf der Figur Josefs und ihren Charaktermerkmalen sowie deren Entwicklung. Ziel dieses Artikels ist es, zentrale Begriffe und Theorien zur Männlichkeitsforschung darzustellen und vor deren Hintergrund die Erzählung in Gen 37–50 kritisch zu diskutieren. Nachfolgend soll zunächst ein schlaglichtartiger Einblick in Männlichkeitskonzepte und -theorien der Genderforschung sowie der bibelwissenschaftlichen Masculinity Studies gegeben werden, bevor im Anschluss die literarische Analyse der Josefsnovelle – im Besonderen der Figur Josefs – folgt. Diese bezieht sich explizit auf die theoretischen Grundlagen aus den Masculinity Studies. Anschließend werden die analysierten Aspekte auf die Leitfrage rückbezogen. Es wird betrachtet inwieweit die Josefsnovelle mit der Beschreibung Josefs das Stereotyp eines Mannes unterstützt, oder es widerlegt und welche neuen Aspekte für die Betrachtung des Mannes bzw. von Männlichkeit aus der Erzählung gewonnen werden können.

2. Theoretischer Rahmen: Männlichkeitskonzepte und -theorien

Die Männlichkeitsforschung³ hat sich in den letzten Jahrzehnten stark differenziert. Die kritische Männlichkeitsforschung greift feministische Ansätze auf und erweitert sie um die Analyse von Machtverhältnissen zwischen verschiedenen Männlichkeitsformen. Dabei wird auch die Intersektionalität berücksichtigt, also die Verschränkung von Geschlecht mit anderen sozialen Kategorien wie Ethnizität und Klasse.⁴ Ein zentrales Konzept ist die hegemoniale Männlichkeit nach Connell,⁵ die ein kulturelles Ideal von Männlichkeit beschreibt,

3 Im Folgenden können nur Schlaglichter der Männlichkeitsforschung betrachtet werden, die für die Thematik dieses Artikels zentral sind. Sie dienen der theoretischen Einbettung der darauffolgenden Überlegungen zum biblischen Text.

4 Vgl. Sylka Scholz, *Männlichkeitsforschung* (Bielefeld: transcript Verlag, 2025), 34–64.

5 Vgl. Raewyn W. Connell, *Masculinities* (Berkeley: University of California Press, 1995); Raewyn W. Connell et al., „Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept“, *Gender & Society* 19 (2005): 829–859. Es könnten auch andere Konzepte im Kontext der Männlichkeitsforschung angeführt werden, jedoch ist die hegemoniale Männlichkeit in Bezug auf die Frage nach dem

das Dominanz und Überlegenheit gegenüber Frauen und nicht-hegemonialen Männern symbolisiert.⁶ Connell und Messerschmidt beziehen sich hier auf die Theorie von Antonio Gramsci, der Hegemonie als Zustimmung einer Gesellschaft zu Verhältnissen definiert, die die eigene Unterordnung festschreiben.⁷ Diese Unterordnung wird nach Gramsci meist durch Ideologien und kulturelle Denkweisen gestützt. Connell und Messerschmidt nehmen diese Theorie auf und wenden sie auf die Gender Studies an, um die gesellschaftliche Dominanz von Männern zu erklären. Dieses Konzept wurde von Meuser für die Soziologie aufgegriffen und mit dem Habitus-Begriff bei Bourdieu verknüpft.⁸ Männlichkeit folgt demnach einem hegemonialen Muster. Hegemoniale Männlichkeit fungiert als Orientierung für die Inszenierung von Männlichkeit im Alltag, wobei die „ernsten Spiele“ des *doing masculinity* immer auch „Spiele um Macht, Dominanz und Überlegenheit“ sind.⁹ Wichtig ist zudem, dass Männlichkeit nicht nur die Verhältnisse zwischen Männern und Frauen strukturiert, sondern auch die Beziehungen von Männern untereinander. Dies geschieht in Form von Abwertung und Ausgrenzung anderer Männlichkeitsentwürfe sowie in Abhängigkeiten und Unterwerfungen unter Männern. Meuser betont, dass hegemoniale Männlichkeit der Kern des männlichen Habitus ist.¹⁰ Sie ist als „Erzeugungsprinzip“ des *doing masculinity* zu verstehen, also als strukturgebende Grundlage und nicht als konkrete Praxis.¹¹ Mit Bezug auf Bourdieus Habitus-Theorie¹² beschreibt Meuser, dass die Zustimmung zum „habituellen Schicksal“ eine Form von habitueller Sicherheit erzeugt, in der die eigene Position im Geschlechtergefüge als fraglos gegeben

Mann bzw. Männlichkeiten besonders interessant und steht daher im Zentrum der folgenden Beobachtungen.

- 6 Vgl. Connell, *Masculinities*; Connell et al., „Hegemonic Masculinity“, 829–859; sowie Michael Meuser, *Geschlecht und Männlichkeit. Soziologische Theorie und kulturelle Deutungsmuster* (Wiesbaden: VS Verlag, 2010), 109–129; Scholz, *Männlichkeitsforschung*, 34–41.
- 7 Vgl. Connell et al., „Hegemonic Masculinity“, 831–832.
- 8 Vgl. Meuser, *Geschlecht und Männlichkeit*, 121–134.
- 9 Vgl. Meuser, *Geschlecht und Männlichkeit*, 126.
- 10 Vgl. Meuser, *Geschlecht und Männlichkeit*, 103.
- 11 Vgl. Meuser, *Geschlecht und Männlichkeit*, 123.
- 12 Vgl. Pierre Bourdieu, *Entwurf einer Theorie* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979); Pierre Bourdieu, *Die männliche Herrschaft* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2012).

erfahren wird.¹³ Durch die Kombination von Connells hegemonialer Männlichkeit mit Bourdieus Habitus-Theorie zeigt Meuser auf, dass Männlichkeit nicht einheitlich oder naturgegeben ist, sondern sich in performativen, relationalen und kontextgebundenen Praktiken konstituiert. Die eine Männlichkeit oder das eine Bild des Mannes gibt es daher nicht. Es gibt jedoch Stereotype, die vor allem die Machtdynamiken und Abhängigkeitsverhältnisse einer Gesellschaft widerspiegeln und die auch in der Bibelwissenschaft in den letzten zwei Jahrzehnten im Rahmen der Männlichkeitsforschung Anklang gefunden haben.¹⁴ Bei der Theorieanwendung auf biblische Texte ist zu beachten, dass die Texte sehr unterschiedlich sind und einer historisch-kritischen Methode bedürfen.¹⁵ Zudem funktioniert Männlichkeit in den Texten immer nur intersektional, ist also an andere Parameter wie Fremdheit und Sozialstatus geknüpft.¹⁶ Winkler zeigt auf, wie die Männlichkeitsforschung ein fruchtbarer Zugang für die Hebräische Bibel sein kann. Er betont unter anderem, dass – wie die theoretische Grundlegung gezeigt hat – diverse Bilder von Männlichkeit entworfen werden. Winkler zeigt dies anhand der Genesis auf, in der Israel positiv dargestellt wird, während die Nachbarvölker negativ markiert werden.¹⁷ Damit wird Männlichkeit im biblischen Text relational konstruiert. Eine ähnliche Differenzierung zeigt sich auch in der Darstellung einzelner Figuren: Winkler hebt hervor, dass Josef als emotionaler und fürsorglicher Mann charakterisiert wird, während Esau für eine hypermaskuline Form von Männlichkeit steht.¹⁸ Hieran zeigt sich, dass die Beschreibung von Männlichkeit auch in Abhängigkeit zur Zugehörigkeit zu Israel steht. Die Figuren,

13 Vgl. Meuser, *Geschlecht und Männlichkeit*, 311.

14 Neben der schon erwähnten Forschung von Pichler und Winkler sei hier auch die Arbeit von Hans-Ulrich Weidemann hervorzuheben, der seit mehr als einem Jahrzehnt in den Gender und Masculinity Studies forscht. Vgl. Hans-Ulrich Weidemann, „Brüder und Söhne“, *Welt und Umwelt der Bibel* 1/2025, 46–49; Weidemann, „Jesus als Typus der Mannhaftigkeit“, *Vigiliae Christianae* 74 (2020) 29–75; Weidemann, „Mannsbilder und Männlichkeitsdiskurse“, *Herder-Korrespondenz* 70/10 (2016) 41–44.

15 Vgl. Weidemann, „Mannsbilder und Männlichkeitsdiskurse“, 41.

16 Vgl. ebd.

17 Vgl. Mathias Winkler, „The Ancestors’ Masculinities in Genesis“, *Journal of the Study of Old Testament* 46, 2 (2021):121, <https://doi.org/10.1177/03090892211001390>.

18 Vgl. Winkler, „The Ancestors’ Masculinities“, 269–288.

die zum Volk Israels gehören, werden tendenziell als tugendhafte und besonnene Männer beschrieben. *Fremde* Männer werden hingegen eher als kämpferisch oder gefährlich dargestellt.

Im Hinblick auf die anfangs erwähnten Stereotypen zeigt Macwilliam am Beispiel der Schönheit auf, dass biblische Texte diese nicht immer unterstützen. Er weist darauf hin, dass männliche Schönheit in der Hebräischen Bibel keineswegs nur mit Stärke, Macht und Prestige verbunden ist, sondern ebenso mit Verletzlichkeit und Tragik.¹⁹ Damit widerspricht er der gängigen Annahme, Schönheit sei ausschließlich ein Ausdruck von Stärke. Auch hier scheint es also kein einheitliches Bild von Männlichkeit und den dazugehörigen Attributen zu geben. Insgesamt wird so deutlich, dass biblische Texte – wie auch die theoretische Grundlegung der Männlichkeitsforschung gezeigt hat – Männlichkeiten nicht eindimensional darstellen, sondern eine Vielzahl von Stilen und Ausdrucksformen entfalten, die sowohl hegemoniale als auch alternative Männlichkeitskonzepte sichtbar machen. Auch in antiken Texten wie den biblischen ist Männlichkeit nicht etwas Statisches, sondern wird „im Kontext der antiken Gesellschaft erworben und ist ständiger Herausforderung durch andere Männer, aber auch durch die eigenen Schwächen ausgesetzt.“²⁰ Wie sich dies im Falle Josefs verhält, soll im Folgenden analysiert werden.

3. Literarische Analyse der Josefsnovelle

Für eine fundierte Betrachtung der Charakterentwicklung Josefs ist es notwendig, zunächst die Struktur der Erzählung sowie ihre zentralen Merkmale zu analysieren.²¹ Die Josefsnovelle weist eine

19 Vgl. Stuart Macwilliam, „Ideologies of Male Beauty and the Hebrew Bible“, *Biblical Interpretation* 17 (2009): 265–287, <https://doi.org/10.1163/156851508X329674>.

20 Weidemann, „Mannsbilder und Männlichkeitsdiskurse“, 42.

21 Die Analyse erfolgt hier synchron. Hinsichtlich der Literargeschichte beruhen die Ausführungen in erster Linie auf den Forschungen von Thomas Römer, der die Josefserzählung als eine ursprünglich eigenständige Diasporanovelle herausstellt und sie in die späte Perserzeit datiert. Vgl. Thomas Römer, „Genesis 39 and the Composition of the Joseph Narrative“, *HeBai* 8 (2019), 44–60; Thomas Römer, „How ‚Persian‘ or ‚Hellenistic‘ is the Joseph Narrative?“ in *The Joseph*

konzentrische Erzählstruktur auf, die von einem narrativen Rahmen in Gen 37 und Gen 50 eingefasst wird. In einer Grobgliederung lässt sich der Text in drei Hauptabschnitte unterteilen: Zu *Beginn* wird in Gen 37 die Erzählung eröffnet und in den zentralen Familienkonflikt eingeführt, der letztlich zur Zwangsmigration Josefs nach Ägypten führt. Bereits hier werden die thematischen Grundlinien sichtbar, die die gesamte Erzählung durchziehen.²² Die Handlung entwickelt sich zum *Mittelteil* zu Josefs Erfahrungen in Ägypten weiter: zunächst im Haus Potifars (Gen 39), dann im Gefängnis (Gen 40). Der narrative Höhepunkt wird in Gen 41 erreicht – mit der radikalen Wendung von Josefs Schicksal vom Gefangenen zum zweithöchsten Mann in Ägypten. Zugleich setzt mit der ersten Ägyptenreise der Brüder (Gen 42) der Wendepunkt in der Familiendynamik ein, der die Wiederannäherung zwischen Josef und seinen Brüdern vorbereitet und mit der Ankunft Jakobs in Ägypten schließt (Gen 47). Die Erzählung findet schließlich in Genesis 50 ihren *Abschluss*: Mit dem Tod und der Beisetzung Jakobs, Josefs Versprechen, seine Brüder weiterhin zu unterstützen, sowie mit Josefs eigenem Tod und Begräbnis wird die Geschichte zu einem inhaltlich abgerundeten Ende geführt.

Die Josefsnovelle wird von einer auktorialen, heterodiegetischen Erzählinstanz vermittelt. Diese Erzählfigur nimmt nicht am erzählten Geschehen teil, kennt jedoch die Gedanken, Gefühle und Wünsche der Figuren. Besonders auffällig ist hierbei die empathische Fokalisierung Josefs, dessen Erlebnisse und Entwicklung das narrative Zentrum bilden. Durch gezielte Erzähltechniken wird die Aufmerksamkeit der Rezipierenden auf ihn gelenkt, wodurch Empathie und Sympathie mit seiner Figur intensiviert werden. Dies wird vor allem deutlich, wenn Josefs Emotionen genauer geschildert werden (Gen 42,24; 43,30; 45,2).

Neben der Erzählperspektive ist auch der Raum eine wichtige Analysekategorie, vor allem mit Blick auf die Machtverhältnisse, die in der Erzählung geschildert werden. In der Josefsnovelle ist der Raum weit mehr als eine bloße Kulisse: Er fungiert als zentrales narratives Element, das soziale Praxis und Machtstrukturen sichtbar

Story between Egypt and Israel, Hg. Konrad Schmid et al. (Tübingen: Mohr Siebeck, 2021), 35–53.

22 Vgl. Jürgen Ebach, *Genesis 37–50* (Freiburg im Breisgau: Herder, 2007), 36.

macht. In Anlehnung an Foucault, Lüdtke und Löw²³ wird deutlich, dass Räume nicht neutral sind, sondern in einer Wechselbeziehung mit sozialem Handeln und Macht stehen, dieses strukturieren und zugleich begrenzen. Die biblische Erzählweise konstruiert Raum primär durch Ortswechsel und konkrete Verweise auf Häuser, Felder oder Städte. Besonders das Haus בית *bajit* prägt die Erzählung:²⁴ Als wiederkehrender Ort markiert es Josefs sozialen Ab- und Aufstieg – vom Haus Jakobs über Potifars Haus ins Gefängnis bis hin zum Haus des Pharaos.²⁵ Diese Räume sind nicht nur physisch, sondern durch soziale Beziehungen und Hierarchien aufgeladen: im Hause Jakobs spielt die Hierarchie zwischen Josef und seinen Brüdern in der Gunst des Vaters eine zentrale Rolle, im Hause Potifars ist die Hierarchie zwischen Potifar, seiner Frau und Josef sowie die dazuge-

-
- 23 Foucault betont den Zusammenhang von Freiheit, der Praxis sozialer Beziehungen und der räumlichen Aufteilung. „Der Raum hat in jeder Form von Gemeinschafts-leben fundamentale Bedeutung. Der Raum hat bei jeglicher Machtausübung fundamentale Bedeutung.“ Michel Foucault, „Raum, Wissen und Macht“ in *Dits et Ecrits. Schriften Bd. 4*, Hg. Daniel Defert und François Ewald (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005), 377. Damit verdeutlicht Foucault, dass soziale Interaktionen und damit auch die Machtausübung nicht nur in einem bestimmten Raum geschehen, sondern durch diesen beeinflusst werden, bzw. von ihm abhängig sind. Dieser von Foucault geschilderte Zusammenhang von Raum und sozialer Praxis sowie Raum und Macht, lässt sich mit der Theorie Lüdtkes von „Herrschaft als soziale Praxis“ verbinden. Lüdtke beschreibt ein „Kräftefeld“, in dem Menschen interagieren, sich begegnen oder einander ausweichen – immer aber in Relation zueinanderstehen. Es geht ihm darum zu verdeutlichen, dass Macht und Herrschaft nicht in einer „Zweipoligkeit“ von Machthaber*in und Unterdrückten begründet liegen, sondern dynamisch funktionieren und abhängig sind von dem Agieren der Subjekte. Vgl. Alf Lüdtke, *Herrschaft als soziale Praxis. Historische und sozialanthropologische Studien* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2018), 12–13. In Anlehnung an Löw spielt hier auch der Raum eine zentrale Rolle. Er ist nicht als vom Sozialen getrennte Kategorie zu verstehen, sondern als Teil des Gesellschaftlichen: „Das Räumliche ist [...] nicht gegen das Gesellschaftliche abzugrenzen, sondern es ist eine spezifische Form des Gesellschaftlichen. Räumliche Strukturen sind, wie zeitliche Strukturen auch, Formen gesellschaftlicher Strukturen.“ Martina Löw, *Raumsoziologie* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2022), 167. Im Anschluss an Foucault und Löw wird deutlich, dass kein Raum ohne soziale Prägung besteht.
- 24 Insgesamt kommt בית neunundvierzigmal in der Josefsnovelle vor: Gen 38,11; 39,2.4.5.8.9.11.14.16; 40,3.7.14; 41,10.40.51; 42,19; 43,16–19.24.26; 44,1.4.8.14; 45,2.8.11.16.20; 46,27.31; 47,12.14; 50,4.7.8.22.
- 25 Vgl. Daniela Feichtinger, „Land der Häuser. Die narrative Inszenierung Ägyptens in der Joseferzählung (Gen 37,39–50)“, *PZB 26/H. 2* (2017): 86.

hörigen Abhängigkeiten wichtig für die Dynamik der Szene und auch im Haus des Pharaos spielt die Hierarchie eine zentrale Rolle, vor allem aufgrund Josefs hoher Stellung in Ägypten. Kleidungs- und Raumwechsel verweisen zudem symbolisch auf den Wandel von Josefs Status. Mit dem Wechsel von einem Raum zu einem anderen sowie mit dem Wechsel von Kleidung wird angezeigt, dass sich Josefs Sozialstatus innerhalb der Erzählung ändert. Dies zeigt sich beispielsweise beim Wechsel vom Gefängnis in das Haus des Pharaos, bei dem auch Josefs Kleidung ausgetauscht wird (Gen 41,14). Hier vollzieht sich auch der erste Schritt zu Josefs neuem Sozialstatus als Beamter des Pharaos. Zugleich zeigt sich, dass Räume in Gewaltkontexten – etwa im Haus Potifars – ihre Schutzfunktion verlieren und zu Tatorten von Unterwerfung werden können.²⁶ Auch das Gefängnis oder das Feld bei Sichem fungieren als Räume der Ohnmacht Josefs, während Josefs Macht in Ägypten an seine Kontrolle über Räume wie das Haus des Pharaos oder die Vorrathshäuser gebunden ist. Der narrative Raum spiegelt so Identität, Fremdheit und Zugehörigkeit wider, während Gottes Präsenz in Gen 39 verdeutlicht, dass göttliche Macht nicht an territoriale Grenzen gebunden ist.²⁷ Auch im Hinblick auf die Männlichkeitskonstruktionen zeigt sich der Raum als eine wichtige Kategorie. Die beschriebenen Räume stellen die dominante Männlichkeit heraus. Im Haus Jakobs ist die dominante Person Jakob als *pater familias*, im Haus Potifars ist es Potifar und im Haus des Pharaos ist zunächst der Pharao und später auch Josef der (zweite) dominante Mann. Mit der Feststellung der Dominanz geht auch immer die Markierung der Abhängigkeiten einher. In der Josefsnovelle zeigt sich hier vor allem Josefs Abhängigkeit von den dominanten Männern – seinem Vater, seinen Brüdern, Potifar und dem Pharao. Damit wird Raum in der Josefsnovelle zu einem Medium, durch das soziale Praxis, Macht und die Dynamik von Abstieg, Ausgrenzung und Aufstieg verhandelt werden. Diese Dynamiken sind eingebunden in den Erzählverlauf von Gen 37–50 und spielen eine zentrale Rolle in der Charakterentwicklung Josefs. Diese soll nachfolgend näher betrachtet werden.

26 Vgl. Nele Spiering-Schomburg, „Räume des Schreckens. Narratologische Überlegungen zum alttestamentlichen Erzählen von sexualisierter Gewalt“, *Bibel und Kirche* 2 (2018): 71.

27 Vgl. Feichtinger, „Land“, 92.

3.1. Charakterentwicklung Josefs

Die Josefsnovelle (Gen 37–50) bietet ein breites Spektrum männlicher Rollenbilder. Die Dynamik der Josefsnovelle ergibt sich maßgeblich aus der Darstellung ihrer handelnden Figuren. Josef wird als Sohn, Bruder, Ehemann, Vater, Träumer, Gewaltopfer, Sklave, Objekt der Begierde und schließlich als Machthaber in Ägypten dargestellt.²⁸ Die Erzähltechnik inszeniert Josefs Aufstieg und Macht.²⁹ Die Charakterentwicklung Josefs innerhalb von Gen 37–50 zeigt eine vielschichtige Transformation, die sowohl durch narrative Mittel, wie den wiederholten Einsatz von Träumen, als auch durch emblematische Handlungen, wie seinen Verkauf oder die Hervorhebung durch den Pharao, verdeutlicht wird. Zunächst begegnet Josef den Leser*innen als Lieblingssohn seines Vaters Jakob (Gen 37,3), was ihn zum Ziel des Neids seiner Brüder macht (Gen 37,4). Diese Vorrangstellung, die er selbst durch die Erzählung seiner Träume unterstreicht, nehmen die Brüder zum Anlass, um zunächst einen Mord und dann seinen Verkauf zu planen (Gen 37,18–22). In dieser gefährlichen Situation – wie auch beim sexuellen Übergriff in Gen 39 – bleibt Josef „passiv und stumm.“³⁰ Dies könnte darin begründet sein, dass die Erzählinstanz den Blick auf die Täter*innen lenken will. Da somit mehr Informationen zu den Hintergründen der Täter*innen geliefert werden, wird die Grausamkeit bzw. Verwerflichkeit der Taten unterstrichen, aber auch Josefs Machtlosigkeit angezeigt. Die hegemoniale Macht der Brüder und der Frau des Potifars werden hier unterstrichen. Trotz dieser Ohnmacht zeichnet sich von Beginn der Erzählung an ab, dass Josef über eine besondere Kompetenz der Traumdeutung verfügt, die ihm letztendlich den Aufstieg zum zweiten Mann in Ägypten (Gen 41) ermöglicht. Die Erzählung verwendet Rückverweise und Wiederholungen – etwa durch die doppelte Schilderung der Ereignisse in Gen 39 –, um Josefs Entwicklung besonders hervorzuheben. Es entwickelt sich aber

28 Vgl. Winkler, „The Ancestors’ Masculinities“, 271–273.

29 Vgl. Johannes Taschner, „Jakob – ein Mann, wie er im Buche steht? Auslegung aus männlicher Perspektive“, Hg. Reiner Knieling und Andreas Ruffing (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012), 19–36.

30 Thomas Naumann, „Der Vater in der biblischen Josefserzählung. Möglichkeiten der Charaktermodellierung in biblischen Erzählungen“, *Theologische Zeitschrift* 61/H. 1 (2005): 52.

nicht nur Josefs Stellung, sondern auch die Relation zu seiner Familie. Dies wird unter anderem durch die Namensgebung seiner Söhne sichtbar (Gen 41,50–52): Zwar benennt er seinen erstgeborenen Sohn Manasse mit einem Namen, der das Vergessen des Vaterhauses ausdrücken soll, doch gerade diese Namensgebung macht die Erinnerung daran dauerhaft präsent.³¹ Auch in der Begegnung mit seinen Brüdern und seinem Vater Jakob nach der langen Trennung wird deutlich, dass Josef sich selbst nicht mehr als Teil der brüderlichen Gemeinschaft begreift.³² So spricht er stets nur von „meinem Vater“ (Gen 45,9,13) und vermeidet es, die Brüder in diesen familiären Bezug einzuschließen. Dies verweist auf eine distanzierte Haltung und eine gelockerte Bindung an die Herkunftsfamilie bzw. möglicherweise ein ambivalentes Verhältnis zu ihnen. Durch seinen Verkauf nach Ägypten zeigt sich an Josef noch eine weitere Entwicklung. Ist er in Gen 39–40 noch der Fremde, der hebräische Sklave, entwickelt er sich durch die Amtseinführung in Gen 41 sowie durch sein Handeln während der Hungersnot zu einem wichtigen Akteur der ägyptischen Politik und Gesellschaft. Außerdem wird er von einem unterdrückten Sklaven selbst zu einem hegemonialen Herrscher. Im Zentrum der Erzählung steht somit ein tiefgreifender Wandel Josefs: von einem geliebten Sohn über einen machtlosen Sklaven bis hin zu einem mächtigen politischen Akteur. Seine Geschichte zeigt eine Entwicklung von Ohnmacht zu Macht, von einem Lieblingssohn zu einem ambivalenten Familienverhältnis, sowie von einem Fremden zum integralen Bestandteil einer Gesellschaft. Einzelne Charakterzüge und Entwicklungsstufen, die für die Betrachtung der Stereotype Männer relevant sind, werden im Folgenden näher betrachtet.

Jugend, Hilflosigkeit und Bruderschaft

Die Bruderkonflikte in der Genesis werden als typisch männliche Konflikte interpretiert, wobei Trennung und Versöhnung zentrale Lösungsmodelle darstellen.³³ Josef wird zu Beginn der Novelle in Gen 37 als junger, verletzlicher Bruder gezeichnet, der Rivalität,

31 Vgl. Naumann, „Vater“, 53.

32 Vgl. Naumann, „Vater“, 53–58.

33 Vgl. Matthias Millard, „Die Konflikte zwischen Brüdern in der Genesis – typisch männliche Konflikte?“ in *Männer-beziehungen. Männerspezifische Bibelausle-*

Hass, Ohnmacht und Gewalt erfährt.³⁴ Die Erzählung beschreibt Josef als Jungen (Gen 37,2; 42,22) und zeigt seine Hilflosigkeit angesichts der Gewalt-Pläne seiner Brüder (Gen 37,18–32). Damit wird Josef – trotz seiner Vorrangstellung bei Jakob – zunächst vor allem als der jüngere und schwächere Bruder im Vergleich zu seinen dominanten Brüdern inszeniert.

Ebach weist darauf hin, dass Josef mit 17 Jahren (Gen 37,2) keineswegs mehr als Kind gelten konnte, im alten Israel war er vielmehr bereits als junger Mann anzusehen.³⁵ Im Vergleich zu seinen Brüdern wird Josef jedoch in die Rolle des Jüngeren und Schwächeren gerückt, da die Brüder ihn verletzlich erscheinen lassen, Josef verkörpert hier den nicht-hegemonialen Mann. Zugleich entfaltet sich in der Erzählung „im Verhältnis zu den Brüdern die ganze Bandbreite emotionaler Bewegungen: Rivalität und Hass, Ohnmacht und Gewalt, Drohung und Fürsorge, Liebe und kaltes Kalkül, Sich-Verbergen und Sich-zu-Erkennen-Geben.“³⁶ Auf diese Weise macht die Josefsnovelle deutlich, dass Männlichkeit auch in der Brüderbeziehung von Ambivalenzen geprägt ist. Josef erscheint einerseits als schwacher, verletzlicher Bruder, andererseits als Teil eines komplexen Geflechts von Emotionen und Machtspielen, das die Grundlage für die spätere Entwicklung und die Möglichkeit zur Versöhnung bildet. Hier deutet sich an, dass die Josefsnovelle kein von Stereotypen geprägtes Männerbild vermittelt, sondern die Ambivalenzen aufzeigt, die dem Konstrukt von Männlichkeit zugrunde liegen.

Neben seinem Alter wird in der Erzählung auch Josefs Aussehen näher geschildert.

Körper, Schönheit und Begehren

Josefs Schönheit wird in der Bibel explizit hervorgehoben und mit klassisch weiblichen Attributen assoziiert (Gen 39,6–7).³⁷ Die

gung II, Hg. Reiner Knieling und Andreas Ruffing (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015), 23–28.

34 Vgl. Millard, „Konflikte“, 15–22.

35 Vgl. Ebach, *Genesis 37–50*, 132.

36 Ebach, *Genesis 37–50*, 134.

37 Vgl. Macwilliam, „Ideologies“, 272–274; Karin Hügel, „Eine queere Lektüre von Josef: Jüdische Interpretation des schönen jungen Manns aus der Hebräischen

rabbinische Tradition interpretiert Josefs Aussehen und Verhalten teilweise als „effeminiert“, was zu homoerotischen Lesarten Anlass geben kann.³⁸ Die Szene mit Potifars Frau wird in der Forschung als Beispiel für die Ambivalenz männlicher Attraktivität und Opferrolle diskutiert.³⁹ Einerseits ist männliche Schönheit in der Hebräischen Bibel auch als Stärke anzusehen z. B. bei David in 1 Sam 16,⁴⁰ andererseits ist Josefs Schönheit der Grund für den Übergriff der Frau Potifars in Gen 39. Die rabbinische Tradition deutet diese Ambivalenz weiter, indem sie anmerkt, dass beim Übergriff der Frau auf Josef kein Mann im Haus gewesen ist, obwohl Josef da war, „so, dass Josef in diesem Moment eben kein Mann gewesen sei, sozusagen seinen Mann nicht habe stehen können.“⁴¹ Hier deutet die rabbinische Tradition an, dass es ein bestimmtes Bild von Männern gegeben hat, dem Josef nicht entsprochen hat. Die Szene mit Potifars Frau lässt zudem die Interpretation zu, dass Josefs Verweigerung der sexuellen Handlung mit der Frau ein Ausdruck von Keuschheit ist, der in diesem Zusammenhang als männliche Tugend erscheint. Diese Interpretation passt zum allgemeinen Bild des moralischen Helden, das von Josef in Gen 37–50 entworfen wird.

Im Kontext von Gewalt gegenüber Männern, weist Winkler darauf hin, dass Männlichkeit in der Genesis nicht durch rohe Gewalt, sondern vielmehr durch Selbstkontrolle, Frömmigkeit und moralische Integrität definiert wird.⁴² Zugleich hebt er hervor, dass der Hebräischen Bibel sexualisierte Gewalt gegen Männer präsent sei, auch wenn sie häufig verschleiert wird, da Männlichkeit traditionell mit Unverletzbarkeit verbunden ist.⁴³ In diesem Zusammenhang dient sexualisierte Gewalt als Machtinstrument, das die Entmannung der Gegner bezweckt und hegemoniale Strukturen stabilisiert.⁴⁴

Bibel“, *Biblische Notizen* 157 (2013): 70–76. Die Assoziation, dass Schönheit bei Josef etwas Weibliches ist, wird häufig damit begründet, dass die gleiche Formulierung verwendet wird, wie bei der Beschreibung der Schönheit seiner Mutter Rahel in Gen 29,17.

38 Vgl. Hügel, „Eine queere Lektüre von Josef“, 73–78.

39 Vgl. Mathias Winkler, „Maskuline Verschleierungstaktiken. Sexuelle Gewalt gegen Männer im Alten Testament“, *Biblische Zeitschrift* 66 (2012): 191–198.

40 Vgl. Macwilliam, „Ideologies“, 276–277.

41 Ebach, *Genesis 37–50*, 133.

42 Vgl. Winkler, „The Ancestors’ Masculinities“, 124.

43 Vgl. Winkler, „Maskuline Verschleierungstaktiken“, 88.

Die Josefserzählung macht damit sichtbar, wie männliche Attraktivität ambivalent gedeutet werden kann. Sie ist zugleich Quelle von Ansehen und Verletzlichkeit. In der Kombination von Schönheit, Keuschheit, Opferrolle und Selbstbeherrschung eröffnet sich ein vielschichtiges Bild von Männlichkeit, das die klassischen Muster von Stärke und Dominanz durchbricht. Neben der Schönheit sind auch Weisheit und Kompetenzen Attribute, die Männlichkeiten zugeschrieben werden. Inwiefern Josef diese Attribute aufzeigt, wird nachfolgend betrachtet.

Macht, Weisheit und politische Karriere

In Gen 40–41 tritt Josef im Gegensatz zu Gen 37 nicht mehr nur als der junge Träumer auf, sondern als kompetenter Deuter. Zunächst erklärt er die Träume seiner Mitgefangenen zutreffend, ehe er schließlich auch die des Pharaos deutet. Alle Deutungen Josefs treffen ein und finden vor allem beim Pharaos große Bewunderung. Besonders eindrücklich wird dies in der Reaktion des Pharaos deutlich: „Und der Pharaos sagte zu seinen Dienern: Finden wir wie diesen, einen Mann, in dem der Geist Gottes ist? Und es sagte der Pharaos zu Josef: Nachdem dir kundgetan hat Gott dies alles, ist keiner so verständig und weise wie du.“ (Gen 41,38–39). Josefs Deutung der Träume und sein Aufstieg zum Herrscher werden als Zeichen intellektueller Überlegenheit und politischer Klugheit gelesen.⁴⁵ Diese politische Klugheit verhilft Josef zu einem sozialen Aufstieg vom unfreien Sklaven und Gefangenen zum freien Beamten am Hof des Pharaos, zum zweiten Mann in Ägypten. Josef wird vom nicht-hegemonialen zum hegemonialen Mann. Dieser Karriere-sprung markiert einen Bruch mit seiner vorherigen Opferrolle. Josef verkörpert in seiner Funktion als Verwalter eine Form hegemonialer Männlichkeit, die auf Wissen, Strategie, Kompetenz und politischer Klugheit gründet, nicht auf körperlicher Stärke oder Dominanz.⁴⁶ Seine hegemoniale Männlichkeit zeigt sich eindrücklich in Gen 47, als Josef die Ägypter in die Hand des Pharaos bringt, indem er ihre

44 Vgl. Winkler, „Maskuline Verschleierungstaktiken“, 92.

45 Vgl. Winkler, „The Ancestors' Masculinities“, 275–277.

46 Auch dies gehört zum Ideal antiker Männlichkeitsvorstellungen, vgl. Weidemann, „Mannsbilder und Männlichkeitsdiskurse“, 42.

wirtschaftliche Notlage ausnutzt. Zugleich zeigen die Begegnungen mit seinen Brüdern, dass Josefs Männlichkeit nicht eindimensional bleibt – auch als erfolgreicher Mann. Immer wieder wird er von seinen Emotionen überwältigt: Er weint verborgen oder laut (Gen 42,24; 43,30; 45,2) und offenbart damit eine Seite, die nicht in das klassische Bild eines unerschütterlichen Herrschers passt. Die Verbindung von Emotionalität und Macht bricht mit klassischen Stereotypen des Mannes.⁴⁷ Vielmehr deutet die Erzählung an, dass gerade die Fähigkeit, Gefühle zu zeigen und Fürsorge zu üben, zu Josefs wahrer Größe gehört.

Emotionalität, Versöhnung und Fürsorge

Die Josefsnovelle stellt Josef mehrfach als emotionalen Mann dar, der weint und sich um seine Brüder und seinen Vater sorgt.⁴⁸ Diese Emotionalität macht eine alternative Männlichkeit sichtbar, in der Fürsorge und Versöhnungsbereitschaft zentrale Elemente sind.

Ebach weist darauf hin, dass sich an Josefs Tränen ein „bemerkenswerter Wandel“ beobachten lässt.⁴⁹ Zunächst weint Josef im Geheimen (Gen 42,24; 43,30): „Er muss sich selbst beherrschen, um seine Brüder beherrschen zu können. Wer über andere Macht ausüben will, muss die eigenen Gefühle unterdrücken [...]“⁵⁰. Damit zeigt sich, dass Herrschaft über andere mit der Unterdrückung der eigenen Emotionen einhergeht. Als sich Josef jedoch seinen Brüdern offenbart (Gen 45,2), muss er keine Kontrolle mehr über sie ausüben und kann seine Gefühle offen zeigen.⁵¹ In diesem Moment, so Ebach, hört Josef nicht auf, ein Mann zu sein: „Aber wenn er dann seine Maske fallen lassen und *unheimlich* weinen kann, hört er nicht auf ein Mann zu sein, sondern beginnt ein Mann zu sein, der sein Mann-Sein nicht auf Beherrschung und Selbstbeherrschung gründet und das Wagnis der Liebe eingeht.“⁵² Gleichzeitig bleibt Josef ein he-

47 Vgl. Meuser, *Geschlecht und Männlichkeit*, 121–124.

48 Vgl. Winkler, „The Ancestors’ Masculinities“, 277–279; Taschner, „Jakob“, 33–36.

49 Vgl. Ebach, *Genesis 37–50*, 134.

50 Ebach, *Genesis 37–50*, 134.

51 Vgl. Ebach, *Genesis 37–50*, 135.

52 Ebach, *Genesis 37–50*, 135. Weidemann zeigt hingegen auf, dass das Weinen in der antiken Literatur nicht zu den männlichen Eigenschaften ge-

gemonialer Mann, was verdeutlicht, dass hegemoniale Männlichkeit nicht ausschließlich auf Dominanz und Kontrolle angewiesen ist.⁵³

Auch im abschließenden Kapitel der Erzählung Gen 50 tritt eine veränderte Männlichkeitskonzeption hervor. Während Josef zunächst seine Brüder beherrscht hat, bietet er ihnen nun die lebenslange Versorgung an – keine Versöhnung.⁵⁴ Ebach betont, dass Josef an dieser Stelle gelernt hat, dass er weder seine Brüder noch sich selbst beherrschen muss, um ein erfolgreicher Verwalter zu sein.⁵⁵ Zudem führt Ebach aus, dass sich mit Gen 50 die Träume aus Gen 37 nicht zur Gänze erfüllen, sondern korrigiert werden: „Im Leben und gerade im Leben von Männern kann es darum gehen, Träume zu verwirklichen, aber auch darum, sie zu korrigieren und Spielräume zu entdecken, statt sie um jeden Preis zu realisieren.“⁵⁶ Die Fähigkeit zur Korrektur der eigenen Träume scheint in der Josefsnovelle als Stärke präsentiert zu werden.

Insgesamt stellt die Erzählung Josef als eine Figur dar, die hegemoniale Männlichkeit mit alternativen Elementen verbindet. Seine Tränen und seine Fürsorge zeigen, dass auch emotionale Offenheit und Verantwortung Bestandteile einer Männlichkeit sein können.

4. Fazit: Stereotyp oder Dekonstruktion?

Die Josefsfigur bewegt sich zwischen dem Stereotyp eines Mannes und dessen Dekonstruktion. Josef ist in der Erzählung in Gen 37–50 sowohl Gewaltopfer als auch Machthaber, sensibel als auch durchsetzungsstark, was auf eine starke Ambivalenz verweist.⁵⁷ Auch

hört und beschreibt „Platons Plädoyer einer Zensur weinender Helden und Götter in der Dichtung“. Vgl. Hans-Ulrich Weidemann, „Das Klagen überlassen wir den Frauen“ *Communio* 50 (2021): 138. Weinen gilt vielmehr als Eigenschaft der „Schwächeren“ also Frauen und untergeordneter Männer wie Sklaven. Die Josefsnovelle bricht mit Josefs Weinen dieses Bild auf. Last accessed: January 14, 2026, <https://www.thecut.com/2017/11/i-want-a-wife-by-judy-brady-syfers-new-york-mag-1971.html>.

53 Vgl. Ebach, *Genesis 37–50*, 135.

54 Vgl. Ebach, *Genesis 37–50*, 136.

55 Vgl. Ebach, *Genesis 37–50*, 136.

56 Ebach, *Genesis 37–50*, 136.

57 Vgl. Winkler, „The Ancestors’ Masculinities“, 283–284.

Ebach betont, dass Josef nicht auf eine einseitige Rolle festgelegt sei, sondern sich zwischen den Extremen bewege: „Er ist Gewaltopfer und Gewalttäter, Gedeimigter und Glückskind, bald von größter Härte [...], bald von größter Empfindsamkeit, die sich in mehrfachem Weinen ausdrückt.“⁵⁸ Die Räume in Gen 37–50 zeigen Josefs ambivalente Machtverhältnisse auf. Vor allem in Gen 37–41 wird ein Wechselspiel zwischen Macht und Ohnmacht Josefs deutlich, bis zu seinem endgültigen Aufstieg in Gen 41. Seine Macht erlangt er dort jedoch nicht durch physische Stärke und erzwungene Dominanz, sondern durch Wissen, Strategie, Kompetenz und politische Klugheit. Josef bleibt nicht an einem Punkt stehen, sondern entwickelt sich weiter, korrigiert seine Träume und lernt, dass man andere nicht beherrschen muss, um erfolgreich zu sein. In dieser Ambivalenz wird deutlich, dass die biblischen Texte ein komplexes Bild von Männlichkeit entwerfen. Die rabbinische und moderne Exegese hebt hervor, dass biblische Männerfiguren oft widersprüchlich und lernfähig sind und gerade dadurch ein facettenreiches Verständnis von Männlichkeit eröffnen.⁵⁹ In der Forschung wird daher diskutiert, ob die Bibel ein hegemoniales Männlichkeitsideal entwirft oder ob dieses durch Elemente wie Emotionalität und Fürsorge unterlaufen wird.⁶⁰ Die Analyse der Josefsnovelle zeigt, dass Männlichkeitskonstruktionen in der Bibel und in der modernen Theorie komplex und widersprüchlich sind. Die hegemoniale Männlichkeit bleibt ein dominantes Ideal, wird jedoch durch alternative Stile wie Fürsorge, Emotionalität und Reflexivität herausgefordert.⁶¹ Josef repräsentiert in vielerlei Hinsicht eine hegemoniale Männlichkeit: in seinen Träumen, als Oberster der Sklaven, als Traumdeuter, als Ratgeber des Pharaos und als Herrscher über Ägypten, der die wirtschaftliche Notlage des Landes ausnutzt und die Bevölkerung in die Hand des Pharaos bringt.⁶² Gleichzeitig zeigt er aber auch seine Fähigkeit, seine ursprünglichen Träume zu korrigieren, wie sein Verhal-

58 Ebach, *Genesis 37–50*, 133.

59 Vgl. Hügel, „Eine queere Lektüre von Josef“, 93–97.

60 Vgl. Meuser, *Geschlecht und Männlichkeit*, 122–126; Scholz, *Männlichkeitsforschung*, 34–64.

61 Vgl. Meuser, *Geschlecht und Männlichkeit*, 129–132; Winkler, „The Ancestors’ Masculinities“, 285–288.

62 Vgl. Ebach, *Genesis 37–50*, 135.

ten den Brüdern gegenüber in Gen 50 verdeutlicht.⁶³ Damit wird sichtbar, dass hegemoniale Männlichkeit nicht ausschließlich auf Beherrschung und Kontrolle basieren muss, sondern auch durch Reflexion und Korrektur geformt werden kann. „Männer kommen in der ‚Schrift‘ oft als gebrochene und widersprüchliche Figuren in den Blick. Wann ist ein Mann ein Mann? Jedenfalls nicht, wenn er solche Zerrissenheiten für unmännlich hält oder meint, es gäbe nur die Rolle des Machos und es Softies oder gar nur die des getretenen Wurms und des göttlichen Helden. Der Mann Josef erscheint in der Bibel in vielen Rollen. Und er ist lernfähig.“⁶⁴ Josef zeigt auf, dass neue „Beziehungswirklichkeiten“ möglich werden, wenn Männer ihre Gefühle zeigen.⁶⁵

Die Erkenntnisse der Exegese stimmen auch mit der modernen Männlichkeitsforschung überein. Meuser weist darauf hin, dass das Bild, was es bedeutet, ein Mann zu sein, nicht mehr haltbar ist und hinterfragt werden muss.⁶⁶ „Die Selbstthematisierung von Männern bewegt sich zwischen Tradition, Verunsicherung und neuen Orientierungen.“⁶⁷ In Übereinstimmung mit der modernen Männlichkeitsforschung ist nach Winkler Männlichkeit zudem stets relational und benötigt den „Anderen“ zur Reflexion des Eigenen.⁶⁸ Vor dem Hintergrund der Exegese der Josefsnovelle und den Masculinity Studies ist es wenig hilfreich, von einer „simplen Krise des Mannes zu sprechen“, da es sich eher um eine „Modernisierung von Männlichkeit“ handelt.⁶⁹ Eine Modernisierung die Tradition hat, wie die Analyse der Josefsnovelle gezeigt hat, denn auch Josef modernisiert das antike Bild eines Mannes.

Die Vielfalt biblischer und moderner Männlichkeitsentwürfe verweist auf die Notwendigkeit, Männlichkeit nicht eindimensional, sondern plural und kontextabhängig zu verstehen. So zeigt auch

63 Vgl. Ebach, *Genesis 37–50*, 136.

64 Ebach, *Genesis 37–50*, 137.

65 Vgl. Hans-Joachim Remmert, „Männer können alles! Die Geschichte vom Macht-Mann Josef (Genesis 37–46)“ in *Männer weinen heimlich. Geschichten aus dem Alten Testament*, Hg. Dieter Bauer (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1993), 43.

66 Vgl. Meuser, *Geschlecht und Männlichkeit*, 67.

67 Vgl. Meuser, *Geschlecht und Männlichkeit*, 70.

68 Vgl. Winkler, „The Ancestors’ Masculinities“, 127.

69 Vgl. Meuser, *Geschlecht und Männlichkeit*, 70.

Scholz, dass Faktoren wie Migration, Flucht und Intersektionalität weitere Pluralisierungen von Männlichkeit bedingen,⁷⁰ was sich auch durch die biblischen Texte bestätigen lässt. Josef kann daher als Figur gelesen werden, die zwischen unterschiedlichen Männlichkeitsentwürfen oszilliert und zugleich aufzeigt, dass alternative Stile wie Fürsorge, Emotionalität und Reflexivität hegemoniale Modelle herausfordern. Kurz gesagt: Die eine Männlichkeit gibt es nicht und gab es nie.

Literaturverzeichnis

- Bourdieu, Pierre. *Die männliche Herrschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2012.
- Bourdieu, Pierre. *Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyliischen Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979.
- Connell, Raewyn W. *Masculinities*. Berkeley: University of California Press, 1995.
- Connell, Raewyn W. und James W. Messerschmidt, „Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept“. *Gender & Society* 19, (2005): 829–859.
- Ebach, Jürgen. *Genesis 37–50* (HThKAT). Freiburg im Breisgau: Herder, 2007.
- Feichtinger, Christian, „Neue und alte Denkwege. Masculinity und Religion“ in *Handbuch Gender und Religion*, Hg. Anna-Katharina Höpflinger, Ann Jeffers und Daria Pezzoli-Olgati, 155–161. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2021.
- Feichtinger, Daniela. „Land der Häuser. Die narrative Inszenierung Ägyptens in der Joseferzählung (Gen 37,39–50)“. *Protokolle zur Bibel* 26/H. 2 (2017): 84–104.
- Foucault, Michel. „Raum, Wissen und Macht“ in *Dits et Ecrits*. Schriften Bd. 4, Hg. Daniel Defert und François Ewald, 324–377. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005.
- Hügel, Karin. „Eine queere Lektüre von Josef: Jüdische Interpretation des schönen jungen Manns aus der Hebräischen Bibel“. *Biblische Notizen* 157 (2013): 69–99.
- Löw, Martina. *Raumsoziologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2022.
- Lüdtke, Alf. *Herrschaft als soziale Praxis. Historische und sozialanthropologische Studien*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2018.
- Macwilliam, Stuart. „Ideologies of Male Beauty and the Hebrew Bible“. *Biblical Interpretation* 17 (2009): 265–287.

70 Vgl. Scholz, *Männlichkeitsforschung*, 245–277.

- Meuser, Michael. *Geschlecht und Männlichkeit. Soziologische Theorie und kulturelle Deutungsmuster*. Wiesbaden: VS Verlag, 2010.
- Millard, Matthias. „Die Konflikte zwischen Brüdern in der Genesis – typisch männliche Konflikte?“ in *Männerbeziehungen. Männerspezifische Bibelauslegung II*, Hg. Reiner Knieling und Andreas Ruffing, 15–29. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015.
- Naumann, Thomas. „Der Vater in der biblischen Josefserzählung. Möglichkeiten der Charaktermodellierung in biblischen Erzählungen“. *Theologische Zeitschrift* 61/H.1 (2005): 44–64.
- Pichler, Josef und Winkler, Mathias. *Die Bibel und ihre Mannsbilder. Männlichkeiten neu entdeckt*. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 2025.
- Remmert, Hans-Joachim. „Männer können alles. Die Geschichte vom Macht-Mann Josef (Genesis 37–46)“ in *Männer weinen heimlich. Geschichten aus dem Alten Testament*, Hg. Dieter Bauer, 32–45. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1993.
- Römer, Thomas. „Genesis 39 and the Composition of the Joseph Narrative“. *HeBai* 8 (2019): 44–60.
- Römer, Thomas. „How ‚Persian‘ or ‚Hellenistic‘ is the Joseph Narrative?“, in *The Joseph Story between Egypt and Israel*, Hg. Konrad Schmid, Thomas Römer und Axel Bühler, 35–53. Tübingen: Mohr Siebeck 2021.
- Scholz, Sylka. *Männlichkeitsforschung*. Bielefeld: transcript Verlag, 2025.
- Spiering-Schomborg, Nele. „Räume des Schreckens. Narratologische Überlegungen zum alttestamentlichen Erzählen von sexualisierter Gewalt“. *Bibel und Kirche* 2 (2018): 71–79.
- Taschner, Johannes. „Jakob – ein Mann, wie er im Buche steht? Auslegung aus männlicher Perspektive“ in *Männerspezifische Bibelauslegung. Impulse für Forschung und Praxis*, Hg. Reiner Knieling und Andreas Ruffing, 19–36. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012.
- Weidemann, Hans-Ulrich. „Brüder und Söhne. Die Bergpredigt als Text für Männer“ in *Welt und Umwelt der Bibel* 1 (2025): 46–49.
- Weidemann, Hans-Ulrich. „Das Klagen überlassen wir den Frauen‘ (Platon). Die Tränen Jesu im Neuen Testament“. *Communio* 50 (2021): 128–140.
- Weidemann, Hans-Ulrich. „Jesus als Typos der Mannhaftigkeit. Männlichkeitsideale in Kyrill von Alexandriens Kommentar zur Johannespassion“ in *Vigiliae Christianae* 74 (2020): 29–75.
- Weidemann, Hans-Ulrich. „Mannsbilder und Männlichkeitsdiskurse. Masculinity Studies in der neutestamentlichen Exegese“ in *Herder-Korrespondenz* 70/10 (2016): 41–44.
- Winkler, Mathias. „Maskuline Verschleierungstaktiken. Sexuelle Gewalt gegen Männer im Alten Testament“. *Biblische Zeitschrift* 66 (2022): 184–202.
- Winkler, Mathias. „The Ancestors’ Masculinities in Genesis“. *Journal for the Study of Old Testament* 46/2 (2021): 269–288.

