

Masculinity Studies in der neutestamentlichen Exegese

Mannsbilder und Männlichkeitsdiskurse

Kontrolle und Selbstbeherrschung sind zentral für antike Männlichkeitsvorstellungen. Auch im Neuen Testament haben diese Ideale ihre Spuren hinterlassen. Dies wird in den Bibelwissenschaften wieder neu entdeckt. VON HANS-ULRICH WEIDEMANN

Im Raum der katholischen Kirche wird derzeit besonders heftig über das Thema *Gender* gestritten, vor allem im Zusammenhang politischer, kirchenpolitischer und ethischer Diskurse. Da sich alle Seiten dabei gerne auf Schrift und Tradition berufen, ist auch die biblische Exegese involviert, die laut „Dei Verbum“ Nr. 12 ja „Vorarbeiten“ für kirchliche Entscheidungsfindung leisten soll. In den Gefilden historischer und exegetischer Forschung werden – zunächst – weder emanzipatorische noch normative Debatten geführt, die oft dafür sorgen, dass antike Bibeltexte mit heutigen Fragen anachronistisch kurzgeschlossen werden. Vielmehr erfordert die Rekonstruktion historischer Prozesse und ihre Einordnung Distanz und Differenzierung.

Dafür können nicht zuletzt die *Masculinity Studies* einen wichtigen Beitrag leisten. Diese sind als eine Art jüngerer Bruder der Frauenforschung eine noch relativ junge und auch terminologisch nicht fixierte Disziplin innerhalb der wissenschaftlichen *Gender Studies*. Nicht allein die Sozialwissenschaften, auch die Altertums- und Geschichtswissenschaften operieren seit längerem mit dem Instrumentarium der Geschlechterforschung und passen dieses an die spezifischen Erfordernisse ihrer Disziplinen und ihrer Quellen an. Wie jene, so verstehen auch diese „Geschlecht“ nicht als anthropologische Konstante, sondern als historische Kategorie und da-

mit als konstruierte Größe, die in einem spezifischen sozio-kulturellen Kontext zu beschreiben und zu analysieren ist. Das gilt gerade auch für die Erforschung der griechisch-römischen Antike, wie *Thomas Späth* programmatisch formuliert: „Historisches Arbeiten über Geschlechter in der Antike heißt deshalb, Fragen zu stellen nach der Bedeutung von ‚Frau‘ und ‚Mann‘ in Griechenland und Rom, nach den gesellschaftlichen Normen und Erwartungen, die geschlechterspezifisches Handeln prägen, nach den Kräfteverhältnissen, die sich zu geschlechterbestimmten Machtstrukturen verdichteten, nach den Bedingungen, unter denen sich Geschlechteridentitäten herausbildeten“ (*Thomas Späth*, *Geschlechter – Texte – Wirklichkeiten*, in: *Christoph Ulf* und *Robert Rollinger* [Hg.], *Frauen und Geschlechter*, Wien 2006, 39–76, 40).

Was bedeutet der Körper?

Konsens ist, dass gerade die antike Geschlechtergeschichte methodisch nur unter den Vorzeichen der *Intersektionalität* analysiert werden kann. Darunter versteht man die Wechselwirkungen zwischen verschiedenen Kategorien, die Differenz und Ungleichheit generieren. „Geschlecht“ ist also nie unabhängig von „Klasse“ und „Ethnos“, aber auch von dem politischen, ökonomischen und rechtlichen Status, der Verwandtschaft sowie der kulturellen und religiösen Verhältnisse zu beschreiben. Dies alles macht sich auch eine biblische

Exegese zu eigen, die sich historisch-kritischer Methodik verpflichtet sieht. Im Kontext der neutestamentlichen Exegese werden die Geschlechtergeschichte und die *Masculinity Studies* streng historisch, philologisch und deskriptiv betrieben. Exegese ist ja in erster Linie und grundlegend Textwissenschaft. Vergangene Wirklichkeit ist uns nicht als solche, sondern in erster Linie über die Interpretation von Texten zugänglich. Späth hat darauf hingewiesen, dass „Männlichkeit und Weiblichkeit in antiken Kulturen“ ein Forschungsobjekt ist, das nicht eine „Materialität“ besitzt wie ein Lehmziegel oder ein Vasenbild und sich auch nicht direkt in antiken Texten fassen lässt – wie die Beschreibung einer Schlacht oder ein Gesetzeserlass. Geschlecht sei deswegen nicht Materialität im engeren Sinne, sondern bezeichne Bedeutungen, nämlich die „Bedeutungen, die eine bestimmte Kultur jenen physiologischen Differenzen zuordnet, die sie wahrnimmt und durch diese Wahrnehmung zu geschlechterrelevanten Unterscheidungen macht“ (45).

Diese Definition ist sehr hilfreich, weil sie der Kategorie des Körpers grundlegende Bedeutung einräumt. Alle antiken Gesellschaften reflektieren über die wahrnehmbaren körperlichen Unterschiede zwischen den Geschlechtern. Sie entwickeln aber sehr unterschiedliche Modelle, diese zu erklären und mit Bedeutung zu versehen. Überraschend oft greifen sie dabei nicht auf dichoto-



Hans-Ulrich Weidemann

(geb. 1969) ist seit 2008 Professor für Neues Testament am Seminar für Katholische Theologie an der Philosophischen Fakultät der Universität Siegen. 2016 wurde seine Professur im Rahmen des Landesprogramms für geschlechtergerechte Hochschulen des Landes Nordrhein-Westfalen mit einer Teildenenomination „Masculinity Studies“ ausgestattet.

mische Kategorien zurück, die die körperlichen Unterschiede im Rahmen einer Binarität der Geschlechter erklären. Viele antike Autoren neigen beispielsweise eher zum sogenannten *One Sex Model* (Thomas Laqueur), laut dem eine Frau eine Art nach innen gewendeter Mann ist.

In jedem Fall sind die Geschlechterrollen gerade in den antiken Diskursen nicht ausschließlich anhand der „Vorgaben“ des Körpers entworfen. So gilt „Männlichkeit“ keineswegs als „natürlich“ gegeben und stabil, sondern wird durch Erziehung vermittelt, im Kontext der antiken Gesellschaft erworben und ist ständiger Herausforderung durch andere Männer, aber auch durch die eigenen Schwächen ausgesetzt. Deswegen können auch „biologische“ Männer entmännlicht werden, oder es sind für sie nur bestimmte, limitierte Formen von „Männlichkeit“ erreichbar. Das gilt etwa für Sklaven oder Soldaten. Umgekehrt konnten Frauen durchaus „männliche“ Tugenden erwerben.

Kontrolle und Herrschaft

Die historischen *Masculinity Studies* untersuchen also die am männlichen Körper – im Unterschied zum weiblichen – ansetzenden Bedeutungszuschreibungen, wie sie in antiken Texten greifbar sind. In der neutestamentlichen Exegese liegt der Fokus dabei auf denjenigen jüdischen und frühchristlichen Textcorpora, die kanonisch rezipiert wurden. Diese werden im Kontext griechisch-römischer Maskulinitätsdiskurse analysiert.

Allerdings reflektieren nur wenige antike Schriften explizit über das, was wir heute mit Begriffen wie „Maskulinität“ als Geschlechterrolle bezeichnen. Denn die Maskulinitätsdiskurse sind keineswegs an ein bestimmtes Wortfeld gebunden. Explizite Diskurse über die *andreia* wie Platons Dialog „Laches“ bilden also nur einen Teilaspekt. *Mosés Mayordomo* hat daher darauf hingewiesen, dass beispielsweise der römische Männlichkeitsdiskurs unlösbar in die juristischen, rhetorischen, physiognomischen und medizinischen, aber auch die politischen und philosophisch-religiösen Diskurse verwoben ist (Konstruktionen von Männlichkeit in der Antike, in: *Evangelische Theologie* 68, 2008, 99–115, 100).

In den letzten Jahren hat sich aufgrund immer detaillierterer Einzelanalysen die Einsicht durchgesetzt, dass von „dem“ antiken Männlichkeitsideal nicht die Rede sein kann. „Maskulinität“ ist relational und vor allem plural, es gibt konkurrierende und hegemoniale Maskulinitätsideale (Raewyn W. Connell), die aber dennoch in wesentlichen Grundzügen übereinstimmen.

Die inhaltliche Beschreibung dieser Grundzüge stellt allerdings vor gewisse Herausforderungen, schließlich sind diese nirgendwo fixiert. Erkennbar ist aber eine Reihe regelmäßig wiederkehrender Aspekte, die aus den einzelnen Quellen abstrahiert werden können. Diese Abstraktionen sind hilfreich, um wiederum den Blick für das Profil des einzelnen Diskurses und die Konkurrenz der verschiedenen Ideale untereinander zu schärfen.

Inhaltlich lassen sich zwei Brennpunkte identifizieren, in denen die antiken griechisch-römischen Maskulinitätsideale trotz unzähliger Variationen immer wieder konvergieren: Einmal gelten *Kontrolle und Herrschaft* als wichtigste Ausdrucksformen des Männlichen. Dies bezieht sich zunächst auf die Dominanz anderer, es erlaubt aber auch eine Verlagerung von „Männlichkeit“ in das Innere (106): Ein freier Mann dominiert und kontrolliert andere – aber insbesondere sich selbst. Dabei geht es vor allem darum, die Leidenschaften, Gefühle und Begierden, deren unkontrolliertes Ausleben die Männlichkeit gefährdet, unter Kontrolle zu bringen. Hinzu kommt, vor allem im Hinblick auf die Sexualität, das Prinzip der *Aktivität*. Denn die beiden idealtypisch konstruierten Geschlechterrollen „männlich“ und „weiblich“ werden insbesondere durch den Gegensatz von Aktiv und Passiv und nicht in erster Linie anhand körperlicher Merkmale konstruiert.

Nicht gewalttätig, aber aktiv

Die genannten Überlegungen führen zu einem tieferen Verständnis zentraler neutestamentlicher Texte. Das lässt sich etwa an der Bergpredigt (Mt 5–7) zeigen. Dass diese ein androzentrischer Text ist, wurde schon länger erkannt. Der Evangelist Matthäus hat hier Jesusüberlieferung unterschiedlicher Provenienz zusammengestellt und als eine an Jesu männliche Nachfolger gerichtete Unterweisung inszeniert, die unter freiem Himmel und vor Publikum stattfindet (Mt 5,1–2) – also in der Öffentlichkeit und damit in einem für die griechisch-römische Antike klar als männlich konnotierten Bereich, mehr noch: als Bereich von Interaktionen zwischen Männern. Das am Fuße des Berges stehende „Volk“ – und mit ihm die Rezipienten des Evangeliums – erfahren insbesondere in den sogenannten Antithesen (5,21–48), woran sie die Nachfolger Jesu im öffentlichen Raum erkennen können.

In der fünften Antithese (Mt 5,38–42) kommentiert Jesus das Rechtsprinzip des *Talion*: „Ihr habt gehört, dass gesagt worden ist: Auge um Auge und Zahn um Zahn. Ich aber sage euch: Leistet dem bösen Mann keinen gewaltsamen Widerstand, sondern halte dem, der dich auf die rech-

te Wange schlägt, auch die andere hin. Und dem, der dich vor Gericht bringen und dir das Hemd wegnehmen will, dem lass auch den Mantel. Und dem, der dich zwangsverpflichtet, eine Meile mit ihm zu gehen, mit dem geh zwei. Dem, der dich bittet, dem gib, und von dem, der von dir borgen will, wende dich nicht ab.“

Jesus verbietet hier seinen Nachfolgern, dem „Bösen“ Widerstand zu leisten. Dieses eingangs formulierte, noch allgemein gehaltene Verbot wird mittels der nun folgenden exemplarischen Situationen inhaltlich gefüllt. Jetzt wird klar, dass mit dem „Bösen“ ein aggressiv-gewalttätiger Mann gemeint ist, der einen anderen durch eine körperliche Geste (Schlag auf die rechte Wange), durch Rechtsmittel (Pfändung des Gewandes) oder durch das Recht der Besatzungsmacht (Zwangsrekrutierung von Begleitung für eine Meile) herausfordert. Charakteristisch für diese exemplarischen Situationen homosozialer Männergewalt ist die asymmetrische Grundkonstellation: der Aggressor hat nicht nur die Macht, sondern auch das Recht auf seiner Seite. In den genannten Situationen steht jeweils die Maskulinität der Jesusnachfolger auf dem Spiel, nicht zuletzt deswegen, weil für sie die Anwendung physischer Gewalt aufgrund der Verpflichtung auf die Botschaft Jesu keine Option ist. Anders als zum Beispiel stoische Autoren wie *Seneca* fordert Jesus von seinen Nachfolgern, auf die genannten Herausforderungen zwar nicht gewalttätig-eskalierend (also „zornig“), aber auch nicht passiv zu reagieren. Da Passivität oft weiblich konnotiert ist, würde ein rein passives Erdulden – noch dazu in der ländlichen Lebenswelt Jesu und seiner Nachfolger – das Opfer öffentlich zum *effeminatus* machen.

Jesus will aber, dass sein Nachfolger aktiv reagiert, indem er dem Täter nach dem Schlag ins Gesicht auch die linke Wange präsentiert und ihn damit herausfordert. Schlägt der Aggressor erneut zu, demonstriert er damit den Mangel an einer für antike Maskulinitätsdiskurse essenziellen Tugend: der Selbst-

beherrschung. Hinzu kommt, dass die Legitimität von Gewalt in der Antike von einer Statusgleichheit in der Täter-Opfer-Beziehung abhing. Die eindeutige physische Überlegenheit gebot daher Zurückhaltung (*Dirk Rohmann*, *Gewalt und politischer Wandel im 1. Jahrhundert n. Chr.*, München 2006, 83). In jedem Fall befindet sich der Aggressor in einer Zwickmühle; das dürfte die Hauptabsicht von Jesu Anweisung sein. Im zweiten Fall verlangt Jesus, dass der Angeklagte dem Gläubiger auch den Mantel überlässt und ihn damit symbolisch zu einem Übertreter der Tora macht, denn der Mantel gilt laut Ex 22,26f. und Dtn 24,12f. als göttlich sanktioniertes Existenzminimum des Armen. Und indem sein Nachfolger den Angehörigen der Besat-

zungsmacht freiwillig eine zweite Meile begleitet, bestimmt der vermeintlich Gezwungene selbst, wie lange und wie weit er mitgeht, behält also das Heft des Handelns in der Hand. Hinzu kommt, dass er zugleich öffentlich in Szene setzt, er halte den Soldaten für zu schwach für den Fußmarsch.

Die Analyse der Bergpredigt zeigt, dass ein in der Umwelt als „unmännlich“ qualifiziertes Verhalten auch für Jesu Anhänger keine Option ist. Aber weder Jesu Verbote des Zornes (Mt 5,21–26), des begehrlischen Blicks auf eine Frau (5,27–30), der Ehescheidung (5,31–32) und des Eides (5,33–37) noch seine Forderung nach initiativer Versöhnung und nach gewaltfreiem, aber dennoch aktivem Widerstand (5,38–42) sind Zeichen von Verweiblichung, im Gegenteil. Indem sie öffentlich so auftreten, wie von Jesus gefordert, leisten seine Nachfolger Widerstand gegen ein bestimmtes Maskulinitätsideal, wie es beispielsweise von den in Mt 5,38–41 angebotenen „bösen Männern“ repräsentiert wird; dieses ist auf die Dominanz und Entehrung anderer Männer ausgerichtet. Das von Jesus demgegenüber propagierte Maskulinitätsideal beruht radikal auf Selbst-Beherrschung und auf der Verpflichtung zu Initiative und aktivem Handeln. Wichtig ist dabei, dass Jesus die Parameter agonalen und kompetiti-

ven Verhaltens in der Bergpredigt zwar kreativ transformiert, keineswegs aber grundsätzlich in Frage stellt.

Vater im Hauswesen Gottes

Ein weiterer Bereich, in dem Männlichkeitsideale grundlegende Bedeutung erlangt haben, ist die Entwicklung des frühkirchlichen Amtes. Für die römische Kaiserzeit dürfte der *pater familias* die idealtypische Männlichkeit kennzeichnen. Dieser kontrolliert und dominiert seine *domus* in absoluter Weise, wofür aber zugleich in hohem Maße die Tugend der Selbstbeherrschung erforderlich ist. Er nutzt und organisiert die Arbeitskraft der Mitglieder seines Haushalts, er sorgt aber auch für sie, er schützt und verteidigt sie, und er sichert seinen Bestand durch legitime Erben und materielle Absicherung. Diese dominante männliche Geschlechterrolle ist aber an einen bestimmten sozial-ökonomischen und natürlich rechtlichen Status gebunden – wiederum zeigt sich die Unverzichtbarkeit intersektionaler Analyse. Eben deswegen war dieses Ideal keineswegs für alle Männer des römischen Imperiums gleichermaßen erreichbar.

Auf diesem Hintergrund ist es nun bemerkenswert, dass im Ersten Timotheusbrief und auch im Titusbrief das Ideal des *pater familias* die Auswahl der Amtsträger in den christlichen Gemeinden steuern soll. Mit dem Großteil der Forschung kann man davon ausgehen, dass diese beiden Briefe nicht von Paulus selbst stammen, sondern erst in der dritten christlichen Generation, wohl aber im Umfeld paulinischer Gemeinden entstanden sind und dass sie die Entwicklung ihrer Amtstheologie beeinflussen wollen. Laut dem Ersten Timotheusbrief soll der Bischof nicht nur „untadelig“ sein, sondern „bei denen draußen“, also bei den nichtchristlichen Eliten der *polis*, ein „gutes Zeugnis“ haben (1 Tim 3,2.7). Ein solcher guter Ruf setzt voraus, dass der Bischof selbst aus diesen Kreisen stammt, es sich also um einen *pater familias* handelt. Und tatsächlich fordert der Erste Timotheusbrief, dass der Bischof seine Kinder in aller Ehrbarkeit in Gehorsam halten soll und überhaupt dem eigenen Haus vorzuziehen weiß. Auch die Diakone sollen

Für die römische Kaiserzeit dürfte der *pater familias* die idealtypische Männlichkeit kennzeichnen.

den Kindern und den eigenen Häusern „gut vorstehen“ (3,12).

Die Amtsträger sollen also dem dominierenden Männlichkeitsideal der sie umgebenden nichtchristlichen Eliten entsprechen, dem römischen *pater familias*, der sein Hauswesen mit Dominanz, Fürsorge und Paternalismus leitet. Dem entspricht, dass die „Kirche“ im Ersten Timotheusbrief als das Hauswesen Gottes definiert wird (3,15f.). Nur derjenige, der sich als *pater familias* in den Augen der anderen bewährt hat, ist geeignet, auch für die *domus* Gottes zu sorgen (3,5.16). Dass diese hierarchisch organisiert ist, ist die logische Folge.

In den Bahnen der feministischen Exegese wurde mit Recht herausgearbeitet, dass damit Frauen von kirchlichen Leitungssämtern ausgeschlossen werden sollen. Der Verfasser erlaubt ja auch keine Lehre durch Frauen (2,12). Es ist aber hinzuzufügen, dass das Bischofs- und das Diakonenamt zugleich für viele Männer unerreichbar sind, nämlich für Sklaven oder Mittellose, Eunuchen und Soldaten, aber eben auch für Asketen, also Männer, die auf Familiengründung und Fortpflanzung sowie auf Besitz und Status verzichten. Und tatsächlich läuft die Etablierung des *pater familias* als Maskulinitätsideal der Ablehnung asketischer Lebensformen parallel: Der Erste Timotheusbrief bekämpft – im Namen des Paulus! – Gegner, denen er unterstellt, sie würden die Ehe verbieten (4,3), unverheiratete und kinderlose Frauen sind ihm ein Dorn im Auge.

Askese und Schwäche

In seinen unbestritten echten Briefen setzt der Apostel Paulus hier doch andere Akzente. Er selbst lebt ehelos, gründet keinen *oikos* und zieht diesen asketischen Lebensstil für Männer wie für Frauen eindeutig der Ehe vor. Auch hier werden Männlichkeitsideale aktiviert, im Falle des Apostels ist dies insbesondere der asketische Athlet. Deswegen präsentiert sich Paulus in 1 Kor 9,24–27 als Wettläufer, der „in allem enthalten ist“ (9,25). Damit spielt er auf den vor den Wettkämpfen geübten Verzicht der Athleten auf Alkohol und bestimmte Nahrungsmittel, vor allem aber auf Geschlechtsverkehr an. Dass

die ganz allgemein formulierte Sentenz über den Kontext hinausgeht, zeigt schon der terminologische Bezug von „sich enthalten“ zu 1 Kor 7,7–9. Auch dort meinte Paulus mit dem Verb *enkrateúesthai* den Verzicht auf die Ausübung von Sexualität, ohne zu „brennen“, und er nimmt für sich selbst in Anspruch, dieses Charisma zu besitzen.

Paulus spielt an vielen Stellen seiner Briefe das aus allen antiken Männlichkeitsdiskursen bekannte Ideal der Selbstbeherrschung als zentraler männlicher Tugend ein. Dies entspricht dem in 1 Kor 6,13 formulierten Ideal „Nichts soll mich beherrschen“, was laut Paulus in erster Linie für die „Begierden“ gilt, die nach wie vor im sterblichen Leib des Getauften wohnen.

Ein geschlechtsspezifisch weibliches, am *oikos* orientiertes Ideal findet sich bei Paulus aber noch nicht – im Gegenteil: Die den Ersten Korintherbrief abschließende Aufforderung „Werdet mannhaft, gewinnt Stärke!“ (16,13) kann als Zusammenfassung der asketischen Forderungen und Ratschläge gelesen werden – und sie gilt für Männer wie für Frauen. Die „Techniken der Enthaltensamkeit“, wie sie von Männern und Frauen praktiziert wurden, unterschieden sich nicht wesentlich voneinander. Gerade durch Askese, und das heißt etwa konkret den Verzicht auf Heirat und Fortpflanzung, kann eine Frau Selbstbeherrschung praktizieren und „männliche“ Tugenden erwerben. Hinzu kommt, dass sie sich zumindest teilweise den patriarchalischen Strukturen entzieht, was die Attraktivität dieser Lebensformen in den paulinischen Gemeinden erklären dürfte.

Zugleich ist der Apostel damit konfrontiert, dass seine eigene „Männlichkeitsperformanz“ nicht den gängigen Idealen entspricht. Seinem Männerkörper wird nach den physiognomischen Kriterien seiner Zeit die Bedeutung „schwach“, das heißt ehrlos und unmännlich, zugeschrieben, da er Spuren entehrender Misshandlungen trägt und zudem von Krankheiten geplagt ist (2 Kor 10,10). Außerdem ist Paulus kein guter Redner, versagt also auf einem weiteren, ganz entscheidenden Gebiet antiker Maskulinität. Die in Auseinandersetzung mit diesen Angriffen entwickelte

Kreuzestheologie der beiden Korintherbriefe hat demnach ebenfalls eine geschlechtsspezifische Dimension. Gerade in der „Schwachheit“ des Apostels wird Gottes Kraft als *Gottes* Kraft sichtbar. Aber mehr noch, der Apostel kodiert seine eigene körperliche „Schwachheit“ als Epiphanie des Gekreuzigten an seinem Leib. Paulus betont, er trage *Jesu* Wundmale (Gal 6,17), er trage *Jesu* Sterben am eigenen Leib (2 Kor 4,10). Die „versehrte“ Männlichkeit des Apostels ist das sichtbare Zeichen für Gottes im Kreuz erfolgtes Gerichtshandeln an den Maßstäben und Idealen „dieses Äons“. Damit ist eine bestimmte Männlichkeits-Performanz als Medium der Evangeliumsverkündigung ausgeschlossen – allerdings zeigt Paulus mit seinem „athletischen Askeseideal“ und seinem starken Plädoyer für Selbstbeherrschung erneut, dass eine „Verweiblichung“ keine Option ist.

Schon diese wenigen Beispiele zeigen, dass von einer Analyse der frühchristlichen Männlichkeitsdiskurse im Rahmen einer intersektional betriebenen antiken Geschlechtergeschichte wichtige Einsichten zu erwarten sind. Wie lässt sich unter den Bedingungen von Jesusnachfolge und Christusglaube maskuline Reputation erwerben, verteidigen und bewahren? Welche der sozial und kulturell konstruierten Geschlechterrollen der griechisch-römischen Umwelt erweisen sich als angemessen, welche nicht? Welches kreative Potenzial entfaltet der Glaube an den Gekreuzigten in dieser Hinsicht und wie verändert er die Bedeutungszuschreibungen an den „unmännlichen“ Körper und seine Performanz? Welche geschlechtsspezifischen Leitbilder steuern die Herausbildung der kirchlichen Amts- und Machtstrukturen?

Mit solchen Fragestellungen platzieren sich die neutestamentlichen *Masculinity Studies* als Teil der historischen Geschlechterforschung jenseits der zu Beginn angedeuteten innerkirchlichen Grabenkämpfe. Und nicht zuletzt damit erweisen sie sich als integraler Bestandteil der theologischen Exegese. ■

Weitere Artikel zum Thema finden Sie in unserem Dossier „Theologische Beiträge zur Gender-Debatte“ auf www.herder-korrespondenz.de.