

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 50 (1994)
Heft: 3

Artikel: Die Gleichstellung der Gattin : situationskritische Reflexionen zu I Kor 11, 2-16
Autor: Hasler, Victor
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-878193>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 01.04.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Die Gleichstellung der Gattin

Situationskritische Reflexionen zu I Kor 11,2–16

Einführung

Die zahlreichen Sprünge und Brüche im komplexen Zusammenhang der vorliegenden Perikope führen zur Annahme von Einschüben in nachapostolischer Zeit.¹ Die sich anbahnende Konstituierung der Kirche erforderte eine Korrektur der im paulinischen Evangelium verkündigten Gleichstellung der Geschlechter und eine Anpassung an die in der imperialen Gesellschaft gültigen patriarchalischen Ordnungen.² So erkennt W.O. Walker in 11,3.8–9.11–12 eine Verlautbarung über die eheliche Unterordnung der Frau, in 11,4–7.10.13.16 eine Regelung ihrer gottesdienstlichen Stellung und in 11,14–15 ihre Verpflichtung auf weibliche Sitte.³ Schon 1976 verteidigte J. Murphy-O'Connor die Einheitlichkeit des anstössigen Textes.⁴ Inzwischen erlauben soziologische Einsichten und kommunikationstheoretische Ansätze eine unerwartete Unterstützung der konservativen Exegese. Darnach erweist sich Paulus als entschlossen, sein bedrohtes

¹ A. Padgett, Paul on Woman in the Church, JSNT 23 (1984) 69–86. G. D. Fee, I Cor (NIC), Grand Rapids 1987, 491–530.

² G. W. Trompf, On Attitudes Towards Women, CBQ 42 (1980) 196–215; P. Marshall, Enmity in Corinth, Tübingen 1987; N. Y. MacDonald, The Pauline Churches, Cambridge 1988.

³ Paul's Views Regarding Women, JBL 94 (1975) 94–111; The Theology of Woman's Place, Semeia 28 (1983) 101–112; The Burden of Proof in Identifying Interpolations, NTS 33 (1987) 610–618; Text-Critical Evidence for Interpolations, CBQ 50 (1988) 626–631.

⁴ The Non-Pauline Character of I Cor 11:2–16? JBL 95 (1976) 615–621; Sex and Logic in I Cor 11:2–16, CBQ 42 (1980) 482–500; Interpolations in I Cor, CBQ 48 (1986) 81–94.

Evangelium zu retten und mit den Mitteln der Überzeugung, der Überredung und der autoritativen Ermahnung das Denken und Verhalten seiner Adressaten zu verändern.⁵

Die folgende Untersuchung skizziert im ersten Teil die Konturen des korinthischen Rezeptionsfeldes und der auf die konkrete Empfängersituation ausgerichteten kasuellen Rhetorik des Apostels. Im zweiten Teil bemühe ich mich um ein adäquateres Verständnis des Kephale-Begriffes, indem ich eine schöpfungsgeschichtliche Argumentation zurückweise und für eine Einordnung in eine göttliche Hierarchie votiere. Der dritte Teil erörtert die theologische Ausrichtung der Doxa-Aussagen, und im vierten Teil widme ich mich der gottesdienstlichen Bevollmächtigung gerade der verheirateten Frau, mit deren verunsicherten Stellung in der Gemeinde Paulus sich wiederholt beschäftigt.⁶

1. Die deliberative Rhetorik des Apostels

In Korinth verfestigt sich die neue christliche Identität nur langsam und unter beständigen Rückfällen in die alten Gewohnheiten. Weder der lange Gründungsaufenthalt noch die Zwischenbesuche vermochten die heidnischen Bindungen zu lösen. Der 5,9 erwähnte Sittenbrief blieb ohne Erfolg. Uneinigkeit und ein ausgelassener Lebenswandel belasten die Gemeinde. Ihre Hausgemeinschaften zerfallen. Unbekümmerte Teilnahme an heidnischen Festen und Mahlzeiten erregen Anstoss und selbst das heilige Herrenmahl weicht einem bacchantischen Gelage. Dazu vermischt sich ein charismatischer Überschwang mit den früheren Erfahrungen in hellenistischen Kulturen.⁷ Die Taufe wird zur Einweihung in ein überirdisches Leben, und ein dualistisches Denken führt zu einem enthusiastischen Missverständnis der Geistesgaben. Mit Engelszungen feiern die Entrückten ihre Befreiung aus irdischen Fesseln.⁸ Durch seinen

⁵ R. Scroggs, *The Sociological Interpretation of the New Testament*, NTS 26 (1979/80) 164–179; Ch. Perelman/L. Olbrechts-Tyteca, *La Nouvelle Rhétorique*, Paris 1958 (= engl.: London 1971; = dt.: *Das Reich der Rhetorik*, München 1980). E. Schüssler Fiorenza, *Rhetorical Situation and Historical Reconstruction in I Cor*, NTS 33 (1987) 386–403, beruft sich für eine deliberative Rhetorik bei Paulus auf G.A. Kennedy, *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*, Chapel Hill/London 1984, die Margaret M. Mitchell, *Paul and the Rhetoric of Reconciliation*, Tübingen 1991, überzeugend darlegt.

⁶ V. Hasler, *Die befreite Frau bei Paulus* (ThSt 139), Zürich 1993.

⁷ J.G. Griffiths, *Apuleios of Madauros: The Isis-Book*, Leiden 1975; F. LeCoursu, *Isis: Mythe et Mystères*, Paris 1977.

⁸ Vgl. die Gürtel der Hemera, Kasia und Amalthea in Test Hiob 48–50.

himmlischen Herrn losgekauft bedeckt der Sklave sein geschorenes Haupt mit dem Pilleus des Befreiten⁹ (6,20; 7,23; 7,22; 9,1; 11,4.7). Selbst die Gattin löst ihr aufgebundenes Haar und drängt demonstrativ zur prophetischen Verlautbarung.¹⁰

Einer prekären Empfängersituation steht die bedrängte Lage des Apostels gegenüber. Die Peristasenkataloge und die Stossseufzer im Philipperbrief beweisen das angefochtene Selbstverständnis des Paulus.¹¹ Darum verteidigt er seine persönliche Berufung und unterstreicht die Wahrheit seines von ihm überbrachten Evangeliums. Er bezeugt gegen die Leugner der Auferstehung die Tatsache der erfolgten Auferweckung Christi mit den überlieferten Formeln des österlichen Glaubens und garantiert damit die bevorstehende Wiederkunft des Herrn und die Auferstehung und Verwandlung der Gläubigen.¹² Mit dieser Berufung auf das ihm auferlegte Apostelamt und auf das ihm anvertraute Kerygma hält Paulus unerschütterlich an seinem apostolischen Selbstverständnis und an seinem göttlichen Auftrag fest. Unentwegt weiss er sich von Gottes und Christi Geist erfüllt und geleitet und so berechtigt, mit dem ganzen Gewicht seiner Vollmacht die Verhältnisse in Korinth zu ordnen.¹³

Das auch in unsere Perikope implizierte autoritative Selbstverständnis bewirkt ein rhetorisches Kraftfeld, dessen Dynamik die Logik seiner scheinbar brüchigen Argumentation bestimmt.¹⁴ Sie bezweckt ein verändertes Verhalten

⁹ R. Oster, *When Men wore Veils to Worship*, NTS 34 (1988) 481–505. H. Lietzmann/W.G. Kümmel, *Kor* (HNT 9) Tübingen 1969, 53.

¹⁰ N. Baumert, *Frau und Mann bei Paulus*, Würzburg 1992, 168f.; *Antifeminismus bei Paulus?* (fzb 68) Würzburg 1992, 63ff. 75ff., denkt bei Frau und Mann an das Kokettieren mit langen Haaren. *κατὰ κεφαλῆς ἔχων* ohne Artikel und im Präsenspartizip beschreibt nach J. Delobel, *Towards a Coherent Interpretation*, in: A. Vanhoye (Hg.), *L'Apôtre Paul* (BETL 73), Leuven 1986, 369–389.374, die gottesdienstliche Situation, in welcher der Mann mit bedecktem Kopf auftritt. Entsprechend bedeutet *κατακαλύπτεισθαι* das Bedecken des Kopfes, worauf sich die Problematik auch bezieht, während die langen, kurzen, abgeschnittenen oder gar abgeschorenen Haare lediglich in die rhetorischen Zusätze gehören. Meine Kritik wendet sich auch gegen J. Murphy-O'Connor, *Sex* 484ff. und *Interpolations* 88f.; gegen W.J. Martin, *I Cor 11:2–16: An Interpretation*, in: W.W. Gasque/ders. (Hg.), *Apostolic History and the Gospel* (FS F.F. Bruce), Exter/Grand Rapids 1970, 231–241, die beide mit G. Theissen, *Psychologische Aspekte paulinischer Theologie*, Göttingen 1983, 172 u.a., für lange Haare plädieren und Paulus gegen eine in der Gemeinde geduldete Homosexualität kämpfen lassen.

¹¹ I Kor 4, 11ff.; II Kor 4, 7ff.; 6, 4ff.; 11, 23ff.; Phil 1, 7.13ff.21.29; 2, 17; 3, 18f.

¹² I Kor 15, 3–4.12.20.21–28.

¹³ I Kor 1, 1; 2, 12; 3, 10; 4, 1; 7, 40; 9, 1f.; 15, 9f. u.ö.

¹⁴ J. Delobel, *Interpretation 387*: «A coherent interpretation of the puzzling passage is closely related to a correct insight in the Corinthian situation. Paul is referring to a very precise situation and even to one concrete aspect of Corinthian behaviour.» Ansätze für eine kohärente

der Rezipienten, die Entfernung der paganen Einbrüche und endlich einen friedlichen Aufbau der Gemeinde. Darum erscheint auch das apostolische Sendungsbewusstsein ungebrochen. Niemals zweifelt Paulus an der Überzeugungskraft seiner immer wieder neu einsetzenden Ausführungen.¹⁵ Die im rhetorischen Stakkato wechselnden Motive sind seine Pfeile, mit welchen er die wunden Stellen seiner Empfänger treffen will. Seine Rhetorik zielt bewusst auf die Überwindung aller Häresie und Spaltung. Nur eine versöhnte Gemeinde vermag ihrer gottesdienstlichen und missionarischen Aufgabe gerecht zu werden. Streitsucht und Parteiwesen verbinden sich immer mit einem hohlen Eigenruhm und gegenseitiger Überheblichkeit.¹⁶ Gegen beides richtet sich der Einspruch der apostolischen Paränese, die in einem doppelten Argumentationsstrang so den anstehenden Frauentext mit seinem näheren und weiteren Kontext verbindet. Die Verse am Anfang und am Ende des Abschnittes erfüllen eine deutlich entsprechende Brückenfunktion. 10,31 bis 11,2 verbinden zurück- und vorausblickend die Motive eines Handelns zur Ehre Gottes, einer Einheitlichkeit der Ekklesia Gottes, eines Verzichtens auf den eigenen Vorteil – dargestellt im Vorbild des Apostels – und entsprechend der Übergang am Schluss: Der Tadel der Streitsüchtigen mit dem Hinweis auf die gemeinsame Sitte in den Gemeinden Gottes unter Aufnahme der beobachteten Überlieferungen in 11,2. Dieselbe Funktion erfüllt der Januskopf des Apostels in 11,17 mit dem Rückblick auf das eben Gebotene und mit dem Ausblick auf das Herrenmahl mit dem Appell an die Getreuen, sich angesichts der Zerrissenheit zu bewähren (11,19).

2. Die Einordnung in die Hierarchie Gottes

Mit der Kephale-Reihe in 11,3–6 setzt Paulus seinen Einwand gegen ein falsches Freiheitsverständnis seines Evangeliums fort. Bereits mit den aufgegriffenen Slogans seiner Gegner in 6,12 und 10,23 wendet er sich gegen ein libertinisti-

Auslegung finden sich auch bei H. Merklein, *Die Einheit des ersten Korintherbriefes*, ZNW 75 (1984) 153–183, und bei D. Lührmann, *Freundschaftsbrief trotz Spannungen*, in: W. Schrage (Hg.), *Studien zum Text und zur Ethik des Neuen Testaments* (FS H. Greeven), Berlin 1986, 298–314.

¹⁵ Gegen Verunglimpfungen in der gängigen Exegese, u.a. bei C. Wolff, *I Kor* (THK VII/2), Berlin 1988, 68; A. Strobel, *I Kor* (ZBK, NT 6/1), Zürich 1983, 70; H. Conzelmann, *I Kor* (KEK V), Göttingen 1969, 225, und selbst bei K. Berger, *Formgeschichte*, Heidelberg 1984, 214.

¹⁶ *I Kor* 1,10; 4,6ff.; 11,18; 12,25; 13,4ff.

sches Verständnis der Exousia: Wohl ist alles erlaubt, nicht alles aber dient dem Aufbau der Gemeinde. Schon vorher in 3,21–23 dämpft er den prahlerischen Freiheitsrausch der Pneumatiker mit ihrem Ruf: «Alles gehört uns!» mit einem Hinweis auf die göttliche Hierarchie: «Ihr gehört Christus, Christus aber gehört Gott!» Wer nach 6,20; 7,23 teuer erkaufte ist, lebt nicht autonom resp. ἄνομος θεοῦ, sondern mit Paulus ἐννομος Χριστοῦ (9,21; vgl. Gal 6,2). Die entsprechende Rangordnung begegnet in 11,3–6: Im ersten Glied der Kette erscheint Christus als das Haupt jeden Mannes. Im dritten Glied betont Paulus durch die Schlussstellung Gott als das Haupt Christi. Dadurch wird Christus als der göttliche Heilsträger Gott untergeordnet. Im apokalyptischen Siegeslied 15,28 erscheint Gott am Ende in seiner vollendeten Doxa, dem sich der Kyrios unterwirft, damit Gott alles in allem sei. So fügt Paulus nach dem Abschluss des soteriologischen Dramas gleichsam eine dritte Strophe an das triumphierende Christuslied in Phil 2,6–11. Mit seiner Unterwerfung beendet Christus seine heilsgeschichtliche Mission und offenbart zugleich, dass auch seine ins Heil berufenen Gläubigen in diese Rangordnung hineingehören. Diese hierarchische Unterordnung der Getauften unter die Herrschaft des sich unterwerfenden Kyrios bildet ein durchgehendes Grundmotiv, das beständig in einschlägigen Formulierungen wie: «Christus versuchen» (10,9); «den Herrn aufreizen» (10,22); «Christus nachahmen» (11,1); «die Gemeinde Gottes verachten» (11,22); «den Leib des Herrn respektieren» (11,29); «sich in seinem Leibe zusammenschließen» (12,12f) immer wieder durchbricht.

Wenn eine philologische Analyse diese vorherrschende Tendenz der rhetorischen Struktur unseres Textes vernachlässigt, dann führt sie auf Abwege. Sie streitet sich dann nach wie vor um etymologische und literarische Analogien. Gerne verbindet sie mit dem Begriff κεφαλή die Bedeutung «Quelle», entweder in dem Sinne einer Kraft- und Lebensquelle, oder im Sinne einer Wasserquelle, in der ein Fluss seinen Ursprung findet.¹⁷ Im vorliegenden Textzusammenhang aber gibt nur die Bedeutung «Oberhaupt» einen angemessenen Sinn.

¹⁷ R. Scroggs, Paul and the Eschatological Woman, JAAR 40 (1972) 289; 42 (1974) 534; B. Witherington, Women in the Earliest Churches, Cambridge 1988, 84f. C. K. Barrett, I Cor, London ²1971, 249 schwankt: «a chain of originating and subordinating relationships.» N. Baumert, Frau 168.170.174.301.304 und Feminismus 47ff. exegesierte konsequent auf einer «Ursprungs»- oder «Herkunftslinie». Sein Interesse gehört grundsätzlich einem geschöpflichen, durch Christus erneuerten und durch Maria vollendeten Verhältnis der Geschlechter. Darum vernachlässigt er J. B. Hurley, Man and Woman, Grand Rapids/London 1981, 166f.; W. Grudem, Does κεφαλή Mean «Source» or «Authority over», in: G. W. Knight, The Role Relationship of Men and Women, Chicago 1985, 49f., und J. A. Fitzmyer, Another Look at ΚΕΦΑΛΗ, NTS 35 (1989) 510f., wo die Bedeutung «Oberhaupt» umfassend belegt wird.

Schon die von Paulus in der Kephale-Reihe gebrauchte Christusbezeichnung benennt seine messianische Heilsfunktion und damit seine heilsökonomische Unterordnung: Alles geschieht zu Gottes Ehre (10,31); Alles kommt aus Gott (11,12); der als der eine Gott, alles in allem wirkt (12,6).

Fraglicher bleibt, ob Paulus die implizierte Vorstellung einer absteigenden Hierarchie durchhält, wenn er Christus als das Haupt eines jeden Mannes bezeichnet. Macht er damit nun eine ganz andere, nämlich eine schöpfungsgeschichtliche Aussage und behauptet so die geschöpfliche Herkunft jeden Mannes aus Christus, indem er voraussetzt, dass Gott Adam durch die Vermittlung oder nach dem Vorbilde seines präexistenten Sohnes Christus erschaffen hatte? Diese Auslegung kombiniert die auf Christus bezogenen εἰκόν-Aussagen in Kol 1,16ff. im Vergleich mit Joh 1,3; Hebr 1,2f.10 und Apk 4,14 und übersieht, dass in den unbestrittenen Paulusbriefen nirgends von Christus als dem Schöpfungsmittler die Rede ist.¹⁸ Auch in der Akklamation 8,6 mit ihren stoischen All-Formulierungen bezieht sich Paulus nicht auf einen Schöpfungsmittler, sondern wie in Phil 2,9f. auf die Herrscherstellung des Kyrios. Mit dem Mann in 11,3 denkt Paulus auch gar nicht an Adam und damit an den Mann überhaupt. Er zielt vielmehr auf die konkrete Situation im korinthischen Gottesdienst in V. 4: Hier betet und prophezeit der vom Geiste bewegte Mann (2,13; 3,16; 12,7f.). Vom πνεῦμα Θεοῦ (Röm 5,5; 8,15) und vom πνεῦμα resp. νοῦς Χριστοῦ oder τοῦ υἱοῦ (Röm 8,9; I Kor 2,16; Gal 4,6) erfüllt, widerspiegeln diese Männer «mit unverhülltem Angesicht die Herrlichkeit des Herrn» (II Kor 3,18) und werden in sein Bild verwandelt. Nach II Kor 4,4 fällt bereits das helle Licht des Evangeliums von der Doxa Christi, der das Ebenbild Gottes ist, auf ihr Angesicht. Diese Bezüge machen es deutlich: Das Evangelium des Apostels stellt die Gläubigen bereits in die mit Christi Kommen begonnene eschatologische Vollendung (15,45.49; dazu Röm 8,29; Phil 3,21). Paulus blickt nicht auf die alte Schöpfungsgeschichte zurück,¹⁹ sondern vorwärts auf die καινή κτίσις (II Kor 5,17; Gal 6,15).

Wer den rhetorischen Duktus nicht aus dem Auge verliert, wird nun auch die Aussage: «Das Haupt aber der Frau ist der Mann» (11,3) nicht mit einem Hinweis auf die in 11,7–9 angezogene Schöpfungsgeschichte aus der theologischen Rangliste herausnehmen. Der Schlüssel zum rechten Verständnis liegt vielmehr in der Zwischenbemerkung «Weder Frau ohne Mann, noch Mann ohne Frau im

¹⁸ Vgl. J. Weiss, I Kor (KEK V), Göttingen 1910 (=1970), 270; H. Conzelmann, I Kor 172.215; C. K. Barrett, I Cor 249; A. Strobel, I Kor 166; F. Lang, Kor (NTD 7) Göttingen 1986, 139; C. Wolff, I Kor 70.

¹⁹ Wie seit S. Bedale, The Meaning of κεφαλή, JthSt 5 (1954) 211-215, und J. Jervell, Imago Dei (FRLANT 76), Göttingen 1960, angenommen und auf alle Männer bezogen wird.

Herrn» (V. 11).²⁰ «Nicht ohne» wendet sich gegen die demonstrierte Autonomie der vom Geiste ergriffenen Männer und Frauen. Zuerst erwähnt Paulus die Frau. Der Beterin, die in ihrem Überschwang ihre Haarbänder löst, wird gesagt, dass sie nicht ohne ihren Gatten im Herrn ist. Das wieder zur Betonung an den Schluss gestellte «im Herrn» ist zu beachten. Angesprochen ist die gemeinsam erfolgte Eingliederung der Ehepartner unter die Herrschaft ihres Kyrios. Im Unterschied zu den soteriologischen ἐν Χριστῷ -Aussagen (Gal 3, 28 u.ö.) stellen die Kyriosformeln unter den regierenden Christus (4, 17; 7, 22.39; 9, 2 u.ö.). Auch in I Kor 7 bemüht sich Paulus um die Frauen, deren Eheverständnis im eschatologischen Fieber fragwürdig geworden ist. So gehört 11, 11 zu 7, 39: Wie die enthusiastische Ausreisserin bringt Paulus die sich wieder verheiratende Witwe unter die Schirmgewalt des Kyrios. Mit der in V. 12 angeklammerten Begründung «Wie die Frau vom Manne, so der Mann durch die Frau» verwahrt sich Paulus gegen eine männliche Überheblichkeit und verbaut einen repressiven Rekurs auf den Mythos in Gen 2, 21ff. Mit τὰ δὲ πάντα ἐκ τοῦ Θεοῦ führt er die Angesprochenen wieder in die heilschaffende Kephale-Reihe zurück.

3. *Der aus Gottes Herrlichkeit empfangene Ehrenglanz*

Nachdem Paulus Mann und Frau unter das Oberhaupt des regierenden Christus und damit in die das endzeitliche Heil schaffende und sich vollendende Hierarchie Gottes gestellt hat, greift er in 11, 7–9 ausdrücklich auf Adam als auf das Ebenbild Gottes zurück. Aber nur scheinbar versucht er damit ein schöpfungsgeschichtlich bedingtes Verhältnis der Geschlechter zu begründen. Vielmehr benützt er in der Schriftgelehrtenart seiner Zeit eine Einzelheit des inspirierten Toratextes, um mit der Autorität eines «Schriftbeweises» seinen apostolischen Einspruch zu bekräftigen. Ähnlich verfährt er mit dem Hinweis auf das Treiben Israels in der Wüste, wenn er in 10, 11 bemerkt: «Diese Dinge sind aufgeschrieben πρὸς νοουθεσίαν ἡμῶν». Im Blick auf die ärgerliche Kopfbedeckung des betenden Mannes ist Paulus ausschliesslich am εἰκόνη-Motiv interessiert. Er verzichtet auf die Anführung eines wörtlichen Zitates aus Gen 1, 26 (LXX) und

²⁰ N. Baumert, *Antifeminismus* 93, bemerkt die Verklammerung der Verse 3 und 11 und damit den Bezug auf die Heilsordnung. Dennoch verbindet er χωρὶς mit einem geschöpflichen Ursprung und verliert den eschatologischen Aspekt. Vielmehr identifiziert er den Kyrios mit seinem Schöpfungsmittler-Christus und verbindet so auf seiner «Herkunftslinie» den durch Christus erschaffenen Mann mit dem aus der Maria geborenen Mann.

beschränkt sich auf das Stichwort εἰκόν, dem er das im Text nicht vorhandene δόξα hinzugefügt. Dabei übergeht er den Ausdruck καθ'ὁμοίωσιν, weil ihm offensichtlich eine daraus ableitbare Gottähnlichkeit oder gar eine Gottgleichheit des Mannes nicht ins Konzept passt. Mit der Beifügung der Doxa Gottes erklärt Paulus, wie er die Ebenbildlichkeit des von Gott erschaffenen Menschen verstanden haben will. Sie begründet nicht eine göttliche Eigenwürde des Menschen, sondern dient der Verherrlichung Gottes. In diesem Sinne erscheint der Mann als εἰκὼν καὶ δόξα Θεοῦ ὑπάρχων (v. 7). Diese Interpretation fügt sich harmonisch in die durchgehende Aussagetendenz des Makrotextes und passt zur rhetorischen Frage an die Aufgeblasenen in 4,6f.: «τί δὲ ἔχεις ὃ οὐκ ἔλαβες;»

Das als zur Gottes Doxa gehörend interpretierte Imago-Dei - Sein des Mannes bestimmt nun auch die Würdestellung der verheirateten Frau. Gerade in ihrer ehelichen Zugehörigkeit erscheint sie als Doxa ihres Mannes, die sich freilich nicht als die eigene des Mannes, sondern als die Doxa Gottes erwiesen hat. So wird die Frau nicht zum Abglanz ihres Mannes.²¹ Niemals hätte Paulus behauptet, dass der virile glamour eines nach Gottes Ebenbilde erschaffenen Adams auf die aus seiner Rippe abstammende Eva abstrahlen würde. Dagegen stellt sich schon der Hinweis auf die Geschorene. Er zeigt, dass sich Doxa auf eine besondere Würde des Frauenhauptes bezieht und eine Beschämung des Mannes nicht im Blick steht. Im Grunde genommen betont Paulus gar nicht den εἰκὼν-Begriff als solchen und greift darum auch nicht mehr auf ihn zurück. Das ganze Gewicht legt er auf den von ihm epexegetisch eingebrachten Begriff der δόξα, die er als die Doxa Gottes versteht. Ehre und Würde des Mannes bestehen darin, dass Gott ihn erschaffen hat, die ganze Würde und Ehre der Frau darin, dass sie Gott zur Gattin erschaffen hat. Im gezielten Einspruch gegen ein Verhalten, womit die vom Geiste Ergriffenen im Gottesdienst die Zugehörigkeit zum Stand ihrer erfolgten Berufung verleugnen, macht Paulus wiederum keine allgemeingültige Aussage über eine kreatürliche Würde des Menschen.²² Die besondere Würde der Frau im Gottesdienst beruht nicht auf ihrer Weiblichkeit, sondern auf dem Gottes Doxa-Sein ihres Mannes; womit Paulus nicht ihre Inferiorität, sondern ihre eheliche Bindung anspricht. In dieser Zugehörigkeit nimmt sie Anteil an

²¹ A. Feuillet, L'homme «Gloire de Dieu», RB 8 (1974) 169: «le sens reflet si souvent attribué à doxa en I Cor XI, 7 ne se trouve nulle part ailleurs»; La dignité et le rôle de la femme, NTS 21 (1974/75) 161f.: «Elle est donc vraiment la gloire de l'homme, non pas en ce sens qu'elle n'en serait que le reflet, ... mais bien plutôt en ce sens qu'elle fait sa joie et sa fierté.»

²² Selbst J. Jervell, Imago 292f., betont die rein «epistoläre» Funktion, wonach sich Paulus mit Gen 1, 27 lediglich auf die Kopfbedeckung, nicht aber auf die Ebenbildlichkeit beziehe, was u.a. M. Küchler, Schweigen, Schmuck und Schleier (NTOA 1), Freiburg 1986, 85³⁸, und S. Heine, Frauen der frühen Christenheit, Göttingen 1986, 107f. übersehen.

der das Heil der Schöpfung bewirkenden Herrlichkeit Gottes. Paulus plädiert nicht für eine Vergötterung des Mannes noch für eine Verklärung einer manneshörigen Frau. In der Ekklesia partizipieren sie an der Herrlichkeit Gottes, wenn sie ihr für einander Geschaffensein in das im Evangelium verkündigte Christusheil hineinrufen lassen.

Mit dem Nachsatz «ἡ γυνὴ δὲ δόξα ἀνδρός ἐστίν» tritt der deliberative Zweck der Sätze über die hierarchische Reihe und über die Beschämung des Hauptes nochmals hervor: die Konfrontation der Beterin mit ihrer ehelichen Gebundenheit.²³ Sie bildet einen Bestandteil des den ganzen Brief durchziehenden paränetischen Argumentationsstranges, der sich vielfältig gegen das enthusiastische Protzen mit einer falsch verstandenen evangelischen Freiheit wendet, welche den Rückfall in die paganen Gewohnheiten erlaubte und die Gründungsgemeinde in ihrer Existenz bedrohte. Die im Nachsatz formulierte Zwischenbilanz bildet darum keine paulinische Formulierung, die sich für eine spätere Kirchenordnung verwenden liesse.

4. Die liturgische Gleichstellung der Gattin

Wie ist nun der viel diskutierte Ausdruck «ἐξουσίαν ἔχειν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς» (V. 10) im situativen Textzusammenhang zu beurteilen? Wie δόξα in prädikativer Stellung lässt sich ἐξουσία nur mit einer aktiven Bedeutung belegen. Erläuterte Doxa das nach Gottes Bild Geschaffensein des Mannes, so kommentiert Exousia das aufgebundene Haupthaar der Gattin.²⁴ Mit Exousia im Zusammenhang mit der Frisur der verheirateten Frau lässt sich darum kein Kennzeichen der Unterordnung unter eine männliche Ehegewalt verbinden. Exousia bedeutet auch in den Korintherbriefen immer eine vom Träger der Autorität ausgeübte Vollmacht, so die apostolische Vollmacht in 9,4ff.18; II Kor 10,8; 13,10 oder die Vollmacht der Gemeinde in 8,9; 9,12. Ein passives Verständnis, welches die Frau unter die Autorität des Gatten stellen würde, widerspricht auch situationskriti-

²³ Vgl. den exegetisch kaschierten Rückfall in die vorkonziliare Romantik des 19. Jhs. bei N. Baumert, *Antifeminismus* 67 u.ö., und Frau 169ff, wo Maria als die neue Stammesmutter erscheint: Die Erschaffung des Mannes mit einer urbildlichen Prägung durch den zweiten Adam Christus und die göttliche Mutterschaft der Maria machen den Mann zu einer steten Manifestation Gottes und die Frau mit ihrer Herkunft vom Manne zu einem abschliessenden Höhepunkt der alten und der, durch den aus Maria geborenen Christus erneuerten Schöpfung.

²⁴ Vgl. die beschriebenen und abgebildeten Frauenfrisuren bei D. Balsdon, *Die Frau in der römischen Antike*, München 1979, 282–289.

schen Überlegungen. Hinter der Duldung der Unzucht mit der damit verbundenen Erniedrigung der Frau und Verachtung der ehelichen Treue verbirgt sich so oder anders männliche Arroganz: Die Libertinisten besuchen die fremde Frau und die Asketen fordern die Enthaltung in der Ehe. Paulus muss sich gegen eine Verdächtigung seines ledigen Standes zur Wehr setzen und erklärt, dass er aus apostolischer Vollmacht auf eine Gefährtin und auf den Unterhalt durch die Gemeinde verzichtet.

Im Unterschied zur jüdischen und paganen Tradition seiner hellenistischen Umwelt besitzt die verheiratete Frau in den Gemeinden des Paulus die kultische Bevollmächtigung zur prophetischen Weissagung, zum charismatischen Beten und Belehren. Wenn er dabei das aufgebundene Haar fordert, dann nicht aus Angst vor der Synagoge oder aus Anpassung an die gesellschaftliche Umwelt. Die Verkoppelung der Freistellung mit einem Festhalten an überlieferter Sitte und an gültigen Rollen hat theologische Gründe. Paulus weiss nach 1, 26ff. um die göttliche Erwählung des Nichtigten in der Welt und somit um die Freiheit, in der Gott zum Ruhme seiner Doxa in sein sich vollendendes Heil ruft. Darum hält Paulus am sog. Stand der Berufung fest.²⁵

Wenn unsere situationskritische Erfassung des Textes seiner einheitlichen Aussagestruktur zu entsprechen vermag, dann muss sich auch der befremdliche und in syntaktischer Hinsicht überschüssige Anhängsel «διὰ τοὺς ἀγγέλους» integrieren lassen. Der bis heute erneuerte Versuch, einen Textzusammenhang der Engel mit religionsgeschichtlichen Analogien in zeitgenössischen Texten oder gar durch Übernahme aus biblischen und apokalyptischen Schriften zu erklären, rechnet mit blossen Vermutungen und mit fremden Motiven.²⁶ So wird Exousia zur Kopfbedeckung, die das verführerische Frauenhaar vor dem lüsternden Blick der Engel verhüllt, oder zum Zaubermittel, das den Dämonen den Zutritt verwehrt. Abgesehen davon, dass eine apotropäische Wirkung der Verhüllung nicht zu belegen ist, fehlen die Paulustexte, in welchen die Frau als Verführerin oder als Opfer männlicher Begierde erscheint.²⁷ Mehr Anerken-

²⁵ Die paulinische Magna Charta der als eine heilseschatologische Erwählung verstandenen κλησις bleibt durchgehend I Kor 7, 17–24.

²⁶ Nach D. R. MacDonald, *There is no Male and Female*, Philadelphia 1987, 67.92ff., stellen gnostische Pneumatiker die verwandelte Frau über die Engel. Nach J. B. Hurley, *Did Paul Require Veils*, *WThJ* 35 (1972/73) 202f.212, steht die Frau als eine Angehörige des Menschengeschlechts über der Engelwelt.

²⁷ M. Küchler, *Schweigen* 481–491; I. Broer, *EWNT* II (1981) 29ff., halten u. a. an der seit O. Everling, *Die paulinische Angelologie und die Dämonologie*, Göttingen 1888, behaupteten apotropäischen Bedeutung fest.

nung finden Versuche mit guten Engeln, die im Gottesdienst verschiedene Wächterfunktionen erfüllen. Qumran kennt Engel, die über die kultische Reinheit wachen.²⁸ Ihre Kontrolle levitischer Vorschriften aber passt kaum in eine mehrheitlich heidenchristliche Gemeinde. Denkt Paulus eher an cherubimische Paradieseshütter, welche nun in Korinth die Einhaltung der Schöpfungsordnung beobachten?²⁹ Oder ist mit der Anwesenheit von vorausgesandten Parusieengeln zu rechnen, die nach II Kor 5, 10 einmal über das Tun der Gläubigen vor dem Richterstuhl berichten werden? Solchem Spitzeldienst widersprechen die Hinweise, dass die Heiligen selber über die Engel richten (6, 3) und dass die Gläubigen nach I Thess 1, 10; 5, 9 vor dem Zorngericht gerettet werden.

Eine bessere Integration der Engel erlaubt eine methodengeleitete Berücksichtigung der im ganzen Brief zu beobachtenden Tendenz der paulinischen Paränese, die auf die Heiligung der Gläubigen und zur Heiligkeit der versammelten Ekklesia drängt. Nach 3, 16f. bilden die Geheiligten in Christus Jesus (1, 2), in welchen der Geist Gottes wohnt, den heiligen Gottestempel. In ihrem geordneten Gottesdienst ist Gott gegenwärtig, so dass der überführte Heide bekennt: «ὄντως ὁ θεὸς ἐν ὑμῖν ἔδτιν» (14, 25). In die Gegenwart Gottes gehören auch seine heiligen Engel, die wie einst die Cheruben und Seraphen in Jes 6, 3 den heiligen Raum mit ihrem dreifachen «Sanctus» erfüllen. Über der betenden Gemeinde öffnet sich der Himmel und Engel steigen wie im Jakobstraum auf und nieder. Die vom Geist bewegte Zunge der Entzückten lallt in der Sprache der Himmlischen (13, 1; II Kor 12, 4). Auch in Qumran kennt man eine liturgische Gemeinschaft mit den lobpreisenden Thronengeln Gottes.³⁰ So betet und prophezeit nun auch die bevollmächtigte Gattin und Mutter, zusammen mit ihrem Mann und ihren Kindern geheiligt (7, 14), in der feiernden Gemeinde und rühmt den Namen ihres Herrn.

²⁸ IQS 2, 3–9: «kein Mann, der mit irgendeiner Unreinheit geschlagen ist, darf in die Versammlung Gottes eintreten, ... denn die Engel der Heiligkeit sind in ihrer Gemeinde.» Vgl. J. A. Fitzmyer, A Feature of Qumran Angelology, NTS 4 (1957/58) 48–58.

²⁹ M. Küchler, Schweigen 225ff., erwähnt die Wächterengel und Dämonengeister der Henochliteratur mit einem Hinweis auf W. Weber, Die paulinische Vorschrift über die Kopfbedeckung, ZWT 46 (1903) 487–493. L. Brun, Um der Engel willen, ZNW 14 (1913) 298–308, nennt S. 305 Engel «Glieder des göttlichen Rats und unmittelbare Zeugen der Schöpfung des Menschen.»

³⁰ Vgl. 4Q 400 frg 2; 511 frg 2. Nach A. Isaaksson, Marriage and Ministry in the New Temple (ASNU 24), Lund 1965, 179, sprechen die Engel im Gottesdienst mit den Frauen und bevollmächtigen sie zum Prophezeien. Nach A. Jaubert, La voile des femmes, NTS 18 (1971/72) 430, respektiert die Frau die durch die Engel bezeichnete Heiligkeit des Kultes.

Abschluss

Was Paulus den Galatern schreibt, gilt auch in Korinth: «πάντες γὰρ ὑμεῖς εἰς ἓστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ» (Gal 3,28) und: «τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν ... γέγονεν καινὰ» (II Kor 5,17; Gal 6,15) Nicht mehr eine herkömmliche geschlechtliche oder soziale Zugehörigkeit bestimmen in der Ekklesia Ansehen und Rang, Doxa und Exousia der Frauen und Männer. Ihre in Christus versöhnte Gemeinschaft lebt bereits in der hierarchischen Ordnung des Heils, das Gott in seiner Doxa vollenden wird (Röm 5,1-2). Darum fordert Paulus ihre Unterordnung unter die endzeitliche Herrschaft des Kyrios und verbietet die Demonstration einer eigenen Herrlichkeit. «Wer sich rühmt, der rühme sich des Herrn!» (1,29f.) lautet zusammengefasst die apostolische Mahnung bis zum Schlussruf «μαρὰνὰ θά» (16,22). In der an Christus gebundenen Freiheit (10,29; II Kor 3,17) erübrigen sich autonome Ansprüche. Gemeinsame Überlieferungen, Sitte und Ordnung (11,16) gehören nun zur ökumenischen Einbindung in eine Ekklesia Gottes der letzten Zeit (1,2; 10,32; 11,22; 14,33.36). Erst die in der Gemeinde errungene Einmütigkeit beweist eine Zugehörigkeit zur ökumenischen Ganzheit. Darum wehrt sich Paulus gegen eine Pneuma-Kirche, die ihre Geisterfahrungen verabsolutiert und die kerygmatischen, sittlichen und liturgischen Formen und Normen verachtet.

So erweisen sich die Argumentationsstränge der paulinischen Rhetorik als Leitlinien einer Interpretation, welche die abbrechenden Sätze und die wechselnden Motive unserer komplexen Perikope über die gottesdienstliche Vollmacht der Frau in formaler und inhaltlicher Hinsicht zusammenschliesst und der angesprochenen Situation in Korinth gerecht zu werden vermag. Der Glaube an Christus führt die Menschen, die ihrer Berufung gehorchen, in eine heilsame und geheiligte Ordnung der Geschlechter und der vom heiligen Geist regierten Gemeinde. In ihr empfangen die Berufenen eine neue Würde, die nicht ihre eigene, sondern die der sich vollendenen Herrlichkeit der Doxa Gottes ist.

Victor Hasler, Bern