

GÜTERS DIE
LOHERVISION
VERLAGSEINER
HAUSNEUENWELT



Ökumenischer Taschenbuchkommentar
zum Neuen Testament

Band 7/3

Herausgegeben von

Rudolf Hoppe und Michael Wolter

Helmut Merklein/Marlis Gielen

Der erste Brief an die Korinther

Kapitel 11,2-16,24

GÜTERS DIE
LOHERVISION
VERLAGSEINER
HAUSNEUENWELT



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <https://portal.dnb.de> abrufbar.

2. Auflage, 2017

Copyright © 2009 by Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh,
in der Verlagsgruppe Random House GmbH,
Neumarkter Str. 28, 81673 München

Der Verlag weist ausdrücklich darauf hin, dass im Text enthaltene externe
Links vom Verlag bis zum Zeitpunkt der Buchveröffentlichung eingesehen
werden konnten. Auf spätere Veränderungen hat der Verlag keinen Einfluss.
Eine Haftung des Verlags ist daher ausgeschlossen.

Satz: SatzWeise GmbH, Trier

Druck und Einband: Books on Demand GmbH, Norderstedt

Printed in Germany

ISBN 978-3-579-00551-5

www.gtvh.de

Erich Gräßer
dem gemeinsamen Weggefährten
der Bonner Jahre

Inhalt

Vorwort	11
Literatur und Abkürzungen (Ergänzungen)	17
1. Texte (Quellen und Übersetzungen)	17
2. Hilfsmittel	17
3. Kommentare zum 1. Korintherbrief	17
4. Weitere Kommentare zu biblischen Büchern	18
5. Häufiger zitierte Literatur (Monographien und Aufsätze)	18
6. Abkürzungen	18
Kommentar	19
3. Teil: Fragen des Gottesdienstes und der gemeindlichen Identität I 11,2-34	21
3.1 Wie Frauen beim Gottesdienst beten und prophetisch reden sollen 11,2-16	25
3.1.1 Zum Text und zur Übersetzung	29
3.1.2 Analyse	29
3.1.2.1 Syntaktische Analyse	29
3.1.2.2 Semantische Analyse	30
3.1.2.3 Pragmatische Analyse	44
3.1.2.4 11,2-16 – eine Interpolation?	46
3.1.3 Einzelerklärung	47
3.1.4 Bedeutung für heute	68
3.2 Die Feier des Herrenmahls 11,17-34	72
3.2.1 Zum Text und zur Übersetzung	76
3.2.2 Analyse	77
3.2.3 Einzelerklärung	83
3.2.3.1 Verse 17-22: Missstände beim Herrenmahl	83
3.2.3.2 Verse 23-26: Die Überlieferung vom Herrenmahl	89
3.2.3.3 Verse 27-34: Folgerungen für die Praxis des Herrenmahls	98
3.2.4 Anwendung	105
4. Teil: Fragen des Gottesdienstes und der gemeindlichen Identität II 12,1-14,40	106
4.1 Der eine Geist in der Vielfalt der Gemeinde 12,1-31	111
4.1.0 Gesamtanalyse	114

4.1.1	Das Kriterium des Geistes 12,1-3	116
4.1.1.1	Zum Text und zur Übersetzung	117
4.1.1.2	Einzelklärung	118
4.1.2	Unterschiedliche Gnadengaben als Wirkungen des einen Geistes 12,4-11	120
4.1.2.1	Zum Text und zur Übersetzung	120
4.1.2.2	Einzelklärung	120
4.1.3	Unterschiedliche Gnadengaben – ein Leib 12,12-31	131
4.1.3.1	Zum Text und zur Übersetzung	132
4.1.3.2	Einzelklärung	133
4.2	Der ausgezeichnete Weg: die Liebe 13,1-13	145
4.2.1	Zum Text und zur Übersetzung	148
4.2.2	Analyse	149
4.2.3	Einzelklärung	152
4.3	Die Funktion der Geistesgaben, insbesondere der Prophetie und der Glossalie, im Gottesdienst und ihre Bedeutung für den Gemeindeaufbau 14,1-40 . .	163
4.3.1	Verse 1-25: Prophetie und Glossolie	163
4.3.1.1	Zum Text und zur Übersetzung	166
4.3.1.2	Analyse	167
4.3.1.3	Einzelklärung	171
4.3.2	Zur Ordnung bei der Gemeindeversammlung 14,26-40	195
4.3.2.1	Zum Text und zur Übersetzung	198
4.3.2.2	Analyse	198
4.3.2.3	Einzelklärung	201
4.4	Theologische Perspektiven	227
IV. Hauptteil: Die Auferweckung der Toten 15,1-58 . .		237
0.	Gesamtproblematik	241
0.1	Literarkritik und Kohärenz mit dem übrigen Brief .	241
0.2	Aufbau und Gliederung	244
1.	Das grundlegende Kerygma von Tod und Auferweckung Christi 15,1-11	249
1.1	Zum Text und zur Übersetzung	254
1.2	Analyse	255
1.3	Einzelklärung	258
2.	Die paulinische Argumentation 15,12-49	294
2.1	Die grundsätzliche Beweisführung: Die Toten werden auferstehen 15,12-34	294
2.1.1	Zum Text und zur Übersetzung	297

- 2.1.2 Analyse 298
- 2.1.3 Einzelerklärung 302
 - 2.1.3.1 Die korinthische These und ihre Unvereinbarkeit mit dem Kerygma und der daran geknüpften Erwartung 15,12-19 302
 - 2.1.3.2 Die Auferstehung der Toten als Teil des noch ausstehenden eschatologischen Geschehens 15,20-28 312
 - 2.1.3.3 Die Auferstehung der Toten als sinngebender Faktor der korinthischen Praxis sowie der apostolischen und der christlichen Existenz 15,29-34 329
- 2.2 Die spezielle Beweisführung: Die Toten werden mit pneumatischem Leib auferstehen 15,35-49 341
 - 2.2.1 Zum Text und zur Übersetzung 343
 - 2.2.2 Analyse 343
 - 2.2.3 Einzelerklärung 346
 - 2.2.3.1 Die Saat als Beispiel neuer, gottgegebener Leiblichkeit 15,35-38 347
 - 2.2.3.2 Beispiele unterschiedlicher Leiblichkeit 15,39-41 354
 - 2.2.3.3 Die Anwendung: Gesät wird ein irdischer, auferweckt ein geistlicher Leib 15,42-44 358
 - 2.2.3.4 Die Begründung aus der Schrift 15,45-49 362
- 3. Der prophetische Zuspruch: Alle werden verwandelt werden 15,50-58 371
 - 3.1 Zum Text und zur Übersetzung 373
 - 3.2 Analyse 373
 - 3.3 Einzelerklärung 375
- V. Schlussteil: Mitteilungen, Mahnungen, Grüße 16,1-24** 395
 - 1. Die Kollekte für Jerusalem 16,1-4 397
 - 1.1 Zum Text und zur Übersetzung 398
 - 1.2 Analyse 398
 - 1.3 Einzelerklärung 402
 - 2. Weitere Pläne – Besuche in Korinth 16,5-12 415
 - 2.1 Zum Text und zur Übersetzung 416
 - 2.2 Analyse 416
 - 2.3 Einzelerklärung 420
 - 3. Abschließende Mahnungen 16,13-18 434
 - 3.1 Zum Text und zur Übersetzung 434

3.2 Analyse	435
3.3 Einzelerklärung	440
4. Grüße und Schluss 16,19-24	452
4.1 Zum Text und zur Übersetzung	453
4.2 Analyse	454
4.3 Einzelerklärung	457

Vorwort

Die Besonderheit der Genese dieses dritten und letzten Kommentarbandes zum 1. Korintherbrief erfordert ein ausführlicheres Vorwort als im Allgemeinen üblich.

Als Helmut Merklein Mitte Juni 1999 in seinem Vorwort zum zweiten Band seiner Hoffnung auf Erscheinen dieses dritten Bandes »binnen Jahresfrist« Ausdruck verlieh, fügte er hinzu »nach menschlichem Ermessen« (Bd. II 12). Dieser Zusatz war im Wissen um seine schwere Krebserkrankung alles andere als eine bloße Floskel. Damit sich seine Hoffnung realisieren lasse und er sein Kommentarprojekt zum 1. Korintherbrief, das ihn von Beginn seiner Tätigkeit als Universitätslehrer an begleitet hatte, noch selbst zum Abschluss bringen könne, arbeitete er bis in seine letzten Wochen, ja Tage hinein intensiv daran. Gleichwohl war ihm dieser Abschluss nicht mehr vergönnt. Bis zu seinem Tod hatte er die Kommentierung bis einschließlich 15,11 fertiggestellt; zu 15,12-58 lagen die Analyseteile im Wesentlichen abgeschlossen vor, mit der Einzelerklärung hatte er – abgesehen von einigen stichwortartigen Notizen – noch nicht begonnen. Kapitel 16 war bis auf die Übersetzung noch gänzlich unbearbeitet.

Wenige Wochen nach Helmut Merkleins Tod fragte mich Kollege Michael Wolter, der zusammen mit Helmut Merklein erst kurz zuvor die Herausgeberschaft des ÖTK von Erich Gräßer und Karl Kertelge übernommen hatte, ob ich den Kommentar zu Ende führen wolle. Ich zögerte anfangs, und zwar aus unterschiedlichen Erwägungen. Zunächst einmal erschien es mir als nächstliegende Lösung, den Kommentar unvollendet zu veröffentlichen, um auf diese Weise die Authentizität zu wahren. Der Tod hatte Helmut Merklein eben bei 15,11 den Stift aus der Hand genommen (bzw. den Computer ausgeschaltet), und mir erschien es sinnvoll, dieses abrupte und schmerzliche Ende seiner exegetischen Arbeit auch entsprechend zu dokumentieren. Doch konnte Michael Wolter mich davon überzeugen, dass eine unvollständig kommentierte biblische Schrift der Intention eines Kommentarprojektes zuwiderlaufe und den Erwartungen der Benutzer und Benutzerinnen nicht entspreche. Sodann aber hatte ich auch Bedenken, ob ich wirklich den hohen Ansprüchen, die Helmut Merklein auch und gerade an sich selbst zu stellen pflegte, genügen und damit den Kommentar in seinem Sinne zu Ende führen könne. Erschwerend kam für mich hin-

zu, dass er in den vielen Gesprächen, die ich in den letzten Monaten und Wochen mit ihm führen durfte, das Thema der Fertigstellung seines Kommentars zum 1. Korintherbrief für den Fall seines vorzeitigen Sterbens niemals angeschnitten hatte. Es fehlte mir also ein ausdrückliches Mandat von Helmut Merklein, als dann nach seinem Tod Kollege Wolter mit der Bitte um Fertigstellung des Kommentars an mich herantrat. Gewiss war es aufgrund meines wissenschaftlichen Werdegangs an der Seite von Helmut Merklein, der auch ein über die Jahre hinweg gewachsenes Vertrautsein mit dem Kommentarprojekt des exegetischen Lehrers einschloss, ein naheliegender Gedanke. Dennoch beschäftigte mich die Frage: War es wirklich sein Wunsch und Wille gewesen, dass ich seinen Kommentar für ihn abschlosse? Es war schließlich Prof. Erich Gräßer, ein sehr enger Weggefährte und Freund von Helmut Merklein, der meine Zweifel ausräumen konnte. Er hatte Helmut Merklein zuletzt an dessen Geburtstag knapp zwei Wochen vor seinem Tod besucht, und bei ihren Gesprächen hatte Helmut Merklein ihm in Hinblick auf das Kommentarprojekt gesagt: »Wenn ich es nicht mehr schaffe, wird Marlis Gielen es schon zu Ende führen.« So hatte er also den indirekten Weg gewählt, mich seinen Wunsch und Willen in dieser Sache wissen zu lassen, vielleicht auch, weil er mit der ihm eigenen Sensibilität spürte, wie sehr ich unter dem unaufhaltsam näher rückenden Abschied von ihm litt, und er mich deshalb mit der Frage der Kommentarfertigstellung, die ja engstens mit diesem Abschied verbunden war, nicht zusätzlich belasten wollte.

Entsprechend dem Vermächtnis Helmut Merkleins, das für mich zugleich eine Verpflichtung war, gab ich also schließlich die Zusage, die Kommentierung des 1. Korintherbriefs abzuschließen. Anders aber als ursprünglich beabsichtigt, sind letztlich doch sechs Jahre zwischen dem Tod Helmut Merkleins und der Publikation des dritten und letzten Kommentarbandes zum 1. Korintherbrief verstrichen. Dies hat verschiedene Gründe. Einmal ganz abgesehen von der exegetisch-theologischen Herausforderung waren es zunächst die äußeren Rahmenbedingungen, die die wünschenswerte und notwendige »kontinuierliche Arbeit, wie sie gerade für einen Kommentar förderlich wäre« (Bd. II 13), nicht zuließen. Unmittelbar nach Helmut Merkleins Tod übernahm ich für zwei Semester (Wintersemester 1999/2000 und Sommersemester 2000) in Bonn die Lehrstuhlvertretung. Neben den laufenden Lehr- und Verwaltungsaufgaben galt es, den berufsbedingten Nachlass von Helmut Merklein aufzuarbeiten. Neben vielen anderen Aufgaben, die da-

raus erwachsen, nenne ich hier nur die Gruppe der Doktoranden und Doktorandinnen, die mir plötzlich anvertraut war. Hier mussten für jeden und jede von ihnen individuelle Lösungen für den weiteren Werdegang gesucht und gefunden werden. Noch im Wintersemester 1999/2000 standen zwei Dissertationen und vier Diplomarbeiten zur Begutachtung an. Als Neuling gingen mir diese Gutachten, nicht zuletzt auch angesichts der damit verbundenen Verantwortung, nicht so leicht von der Hand. Zudem übernahm ich die Betreuung von zwei weiteren, noch laufenden Dissertationsprojekten, die im Wintersemester 2001/2002 bzw. im Sommersemester 2002 erfolgreich abgeschlossen werden konnten.

Mit dem Wintersemester 2000/2001 wechselte ich zur Katholisch-Theologischen Fakultät der Paris-Lodron-Universität in Salzburg und erhielt dort den Lehrstuhl für Neutestamentliche Bibelwissenschaft. Aufgrund der dort völlig anders strukturierten Studienpläne und meines – von mir durchaus begrüßten – Einsatzes nicht nur in der Lehre des Haupt-, sondern auch des Grundstudiums konnte ich kaum auf meinem seit Sommersemester 1998 erarbeiteten Fundus an Vorlesungen aufbauen. In den ersten vier Salzburger Semestern galt es daher, pro Semester zwei bis drei je zweistündige Vorlesungen neu zu erarbeiten. Kaum glaubte ich, endlich aufatmen zu dürfen, griff zum Wintersemester 2002/2003 eine grundlegende Reform der Studienpläne, die mich erneut zwang, die Vorlesungen des Grundstudiums völlig neu zu konzipieren. Hinzu kamen die umfangreichen Verwaltungsarbeiten in meiner Eigenschaft als Institutsvorstand des Instituts für Alt- und Neutestamentliche Wissenschaft von Juni 2001 bis Ende Februar 2004. Zusätzlich beeinträchtigten in dieser Zeit auch mehrere operative Eingriffe meine Arbeitskraft. Angesichts all dessen sah ich mich gezwungen, den Beginn meiner Arbeit an der Fertigstellung des Kommentars zum 1. Korintherbrief immer wieder aufzuschieben.

Zu den genannten äußeren Hindernissen trat aber auch eine innere Barriere, die mir mit fortschreitender Zeit immer höher erschien. Ich empfand es als zunehmend schwierig und belastend, dort wieder den Faden aufzunehmen und anzuknüpfen, wo ihn der Tod Helmut Merklein aus der Hand genommen und zerrissen hatte. Denn aus seiner Kommentierung von 15,1-11 spürte ich die besondere Intensität seiner existentiellen Auseinandersetzung mit dem Thema Tod und Auferweckung angesichts seiner unweigerlich tödlichen Erkrankung. Wie sollte ich diese Intensität angesichts meiner ganz anderen Lebensumstände nachempfinden? Und war damit nicht zugleich ein Bruch zwischen seiner und meiner Kom-

mentierung vorprogrammiert? So stand ich im Frühherbst 2003 kurz davor, das Projekt aufzugeben. Es war dann wieder einmal Prof. Erich Gräßer, mit dem auch mich seit vielen Jahren eine generations- und konfessionsübergreifende, herzliche Freundschaft verbindet, der mir dieses Ansinnen ausredete und mich – sicherlich ganz im Sinn von Helmut Merklein – ermutigte, mich der übertragenen Aufgabe doch zu stellen.

Im Anschluss an eine der erwähnten Operationen, die mich zu einer längeren Rekonvaleszenz zwang, so dass ich im Wintersemester 2003/2004 keine Lehrveranstaltungen halten konnte, wagte ich mich also dann an die Arbeit. Es war, als sei ein Knoten geplatzt! Schon nachdem ich die ersten Sätze niedergeschrieben hatte, empfand ich ein beglückendes Gefühl der Erleichterung, ja der Befreiung; Es war also doch zu schaffen! Von jetzt an ging es zügig voran, und je weiter die Kommentierung fortschritt, desto größere Freude bereitete sie mir. Innerhalb von nur knapp anderthalb Jahren vermochte ich sie abzuschließen. Und nun kann ich voller Dankbarkeit den dritten und letzten Teilband des Kommentars zum 1. Korintherbrief zum Verlag geben. So erscheint er hoffentlich rechtzeitig zum Herbst 2005. Denn am 17. September hätte Helmut Merklein die Vollendung seines 65. Lebensjahres gefeiert und wäre gleichzeitig aus dem aktiven Dienst als Universitätsprofessor ausgeschieden.

Wie bereits erwähnt, lag das Manuskript mit der Kommentierung von 1 Kor 11,2-15,11 beim Tod Helmut Merkleins fertig vor. Bei diesem Teil beschränkt sich daher meine Bearbeitung nahezu ausschließlich auf formale Korrekturen; zusätzliche Literaturverweise wurden nicht mehr in den Text eingefügt. An den wenigen Stellen (vgl. etwa zu 15,8), wo ich eine inhaltliche Ergänzung vorgenommen habe, habe ich sie auch als eine solche von mir gekennzeichnet. Die Analyseteile zu 15,12-58 wurden darüber hinaus ebenfalls an einigen wenigen Stellen, an denen dies nötig war, auf die ausschließlich von mir stammende Einzelerklärung abgestimmt. Dabei ging es nirgendwo um inhaltliche Änderungen, sondern um den Modus der Darlegung. Sehr bewusst habe ich am Ende der Auslegung von Kapitel 15 auf den von Helmut Merklein vorgesehenen Abschnitt »Theologische Bedeutung« verzichtet, zu dem sich in seinem Manuskript zwei stichwortartige Vermerke fanden, nämlich »Zur Konstruktion symbolischer Welten« und »Leiblichkeit des Heils«. Wer Helmut Merklein gekannt hat, kann den beiden Vermerken entnehmen, dass er in diesem Abschnitt Gedanken ansprechen und theologisch auf den Punkt bringen wollte, die ihm

in seinen letzten Jahren zunehmend wichtiger geworden waren. Der Tod hat ihm dies verwehrt, und so möchte auch ich an dieser Stelle schweigen und diese »Leerstelle« als Zeichen der Authentizität verstanden und gewürdigt wissen. Die Kommentierung des 16. Kapitels geht in ihrer Gesamtheit auf meine Hand zurück. Sie ist ausführlicher ausgefallen, als dies in den Kommentaren zum 1. Korintherbrief im Allgemeinen üblich ist. Um es mit Metaphern aus dem Bereich des Sports zu beschreiben, die Paulus bekanntlich liebte (vgl. dazu die anregende Monographie von Uta Poplutz, *Athlet des Evangeliums. Eine motivgeschichtliche Studie zur Wettkampfmotivmetaphorik bei Paulus* [HBS 43], Freiburg, Basel, Wien 2004) und auch im 1. Korintherbrief bemühte (vgl. 9,24-27 [Bd. II 233-236]): Im Unterschied zu den meisten Kollegen und Kolleginnen, die nach der Kommentierung von 15 Kapiteln unter Aufbietung der letzten Kraftreserven auf die »Zielgerade« des 16. Kapitels einbiegen und diese »Strecke« möglichst rasch hinter sich bringen möchten, war ich ja gleichsam erst kurz zuvor »eingewechselt« worden und hatte mich gerade erst »warmgelaufen«. So besaß ich also noch Kraft und Kondition zu einer »Ehrenrunde«, die mir im Blick auf das sonst eher stiefmütterlich behandelte 16. Kapitel sinnvoll erschien. Denn bei genauerer Beschäftigung eröffnet gerade dieses Kapitel zahlreiche interessante Perspektiven auf die Organisation der paulinischen Missions- und Gemeindegearbeit wie auch auf manche Fragen der paulinischen Chronologie. Zuletzt sei noch vermerkt, dass die Literaturlisten des gesamten Bandes sämtlich überprüft und unter bewusstem Verzicht auf Vollständigkeit (s. Bd. II 12) aktualisiert wurden.

Nun gilt es noch Dank zu sagen, und zwar zunächst Herrn Kollegen Michael Wolter sowie dem Gütersloher Verlagshaus, vor allem dem Leiter des theologischen Lektorats, Herrn Diedrich Steen, für das Vertrauen, mit dem sie mir bald nach Helmut Merkleins Tod die Fertigstellung dieses Kommentars zum 1. Korintherbrief übertragen haben. Zu danken habe ich zudem diesen beiden wie auch Herrn Kollegen Rudolf Hoppe, der nicht nur Nachfolger Helmut Merkleins auf dem Lehrstuhl für Neutestamentliche Exegese der Katholisch-Theologischen Fakultät an der Universität Bonn wurde, sondern auch sein Nachfolger als Herausgeber des ÖTK auf katholischer Seite, für ihre wohlthuende Geduld angesichts der sich dehnenden Zeit bis zum endgültigen Abschluss des Projekts. Ein herzliches Dankeschön gilt schließlich auch Frau Susanne Krogull für ihre organisatorische Unterstützung beim Transfer des Projekts von Bonn nach Salzburg sowie in Salzburg vor allem Frau Elisa-

beth Humer als für den Bibliotheksbereich zuständige Sekretärin am Fachbereich für Bibelwissenschaft und Kirchengeschichte und Herrn stud. theol. Isidor Granegger für beider bereitwillige und kompetente Hilfe bei der Literaturrecherche und -beschaffung. Ein ganz besonderer Dank aber richtet sich an Prof. em. Dr. h. c. mult. Erich Gräßer. Hätte Erich Gräßer mir nicht den Wunsch Helmut Merkleins übermittelt, ich solle nach seinem Tod den Kommentar zu Ende führen, und hätte Erich Gräßer mir nicht Zuspruch und Ermutigung in der kritischen Phase zuteil werden lassen, ich hätte mich nicht ans Werk getraut. Ihm sei daher – und ich bin gewiss, hier auch im Sinne Helmut Merkleins zu handeln – dieser Band gewidmet.

Freilassing, den 14. Februar 2005

Marlis Gielen

Literatur und Abkürzungen (Ergänzungen)

Die Zitation der Titel erfolgt nach den gleichen Regeln, wie sie in Bd. I und II angegeben sind. Zur Unterscheidung wird bei der Zitation der hier verzeichneten Titel jeweils ein ^{III} vorangestellt, z. B.: ^{III}*Schrage* III. Bei Monographien bzw. Aufsätzen wird wie schon in Band II ein Kurztitel hinzugefügt, z. B.: ^{III}*G. D. Fee*, Presence. Der in Band I eingeführte und auch in Band II noch verwendete Asteriskus * bei der Zitation von Titeln der Rubrik »Häufiger zitierte Literatur (Monographien und Aufsätze)« aus Band I entfällt zugunsten einer Kennzeichnung durch ein ^I vor dem Autorennamen und anschließendem Kurztitel, z. B.: ^I*H.-J. Klauck*, Herrenmahl. Auf diese Weise ist eine einheitliche Zitationsform von Literatur aus den jeweils übergeordneten Literaturverzeichnissen aller drei Kommentarteilbände gegeben.

1. Texte (Quellen und Übersetzungen)

- L. Cohn/I. Heinemann/M. Adler/W. Theiler* (Hrsg.), Philo von Alexandria. Die Werke in deutscher Übersetzung, Bd. I-VI, Berlin ²1962; Bd. VII, Berlin ²1964.
- K. Wengst* (Hrsg.), Schriften des Urchristentums Zweiter Teil: Didache (Apostellehre), Barnabasbrief, Zweiter Klemensbrief, Schriften an Diognet, Darmstadt 1984.

2. Hilfsmittel

- F. Passow*, Handwörterbuch der griechischen Sprache, Bd. I/1, I/2, II/1, II/2, Darmstadt 1983 (= unveränd. Nachdruck der 5. Aufl. Leipzig 1857).

3. Kommentare zum 1. Korintherbrief

- J. Kremer*, Der erste Brief an die Korinther (RNT), Regensburg 1997.
- A. Lindemann*, Der erste Korintherbrief (HNT 9/1), Tübingen 2000.
- W. Schrage*, Der erste Brief an die Korinther. Teilband III: 11,17-14,40 (EKK VII/3), Zürich – Düsseldorf – Neukirchen-Vluyn 1999 (= *Schrage* III).
- W. Schrage*, Der erste Brief an die Korinther. Teilband IV: 15,1-16,24 (EKK VII/4), Zürich – Düsseldorf – Neukirchen-Vluyn 2001 (= *Schrage* IV).

A. C. *Thiselton*, The First Epistle to the Corinthians. A commentary on the Greek text (NIGTC), Grand Rapids/MI 2000.

C. *Wolff*, Der erste Brief des Paulus an die Korinther (ThHK 7), Berlin²2000.

4. Weitere Kommentare zu biblischen Büchern

J. *Gnilka*, Der Philemonbrief (HThK 10/4), Freiburg – Basel – Wien 1982.

M. *Theobald*, Römerbrief I-II (SKK 6/1-2), Stuttgart 1992/1993.

M. *Wolter*, Der Brief an die Kolosser. Der Brief an Philemon (ÖTK 12), Gütersloh – Würzburg 1993.

5. Häufiger zitierte Literatur (Monographien und Aufsätze)

W. *Bousset*, Kyrios Christos, Göttingen⁵1965.

I. *Broer*, Einleitung in das Neue Testament Bd. I: Die synoptischen Evangelien, die Apostelgeschichte und die johanneische Literatur (NEB Ergänzungsbd. 2/I NT), Bd. II: Die Briefliteratur, die Offenbarung des Johannes und die Bildung des Kanons (NEB Ergänzungsbd. 2/II NT), Würzburg 1998 u. 2001.

C. *Clemen*, Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments, Gießen²1924.

M. *Hengel/U. Heckel* (Hrsg.), Paulus und das antike Judentum (WUNT 58), Tübingen 1991.

G. D. *Fee*, God's Empowering Presence. The Holy Spirit in the Letters of Paul, Peabody/Mass. 1994.

K. *Kertelge*, Grundthemen paulinischer Theologie, Freiburg – Basel – Wien 1991.

K.-W. *Niebuhr*, Heidenapostel aus Israel (WUNT 62), Tübingen 1992.

R. *Riesner*, Die Frühzeit des Apostels Paulus. Studien zur Chronologie, Missionsstrategie und Theologie (WUNT 71), Tübingen 1994.

W. *Rordorf*, Der Sonntag (AThANT 43), Zürich 1962.

U. *Schnelle*, Einleitung in das Neue Testament (UTB 1830), Göttingen 4. neubearb. Aufl. 2002.

6. Abkürzungen

s. Band I und II

Kommentar

3. Teil: Fragen des Gottesdienstes und der gemeindlichen Identität I 11,2-34

In den beiden vorausgehenden Abschnitten des III. Hauptteils (7; 8,1-11,1) gab Paulus Antwort auf korinthische Anfragen. Der nächste Abschnitt, der auf eine solche Anfrage reagiert, ist wahrscheinlich 12-14. Woher Paulus die Informationen über die in 11,2-34 behandelten Probleme hat, ist schwer zu sagen. »Ich höre« (11,18) lässt am ehesten an mündliche Nachrichten denken. Sind es wiederum die Leute der Chloë, die Paulus schon über den Parteienstreit (1-4) und möglicherweise auch über die Probleme von 5 und 6 unterrichtet haben? Dazu würde passen, dass zumindest 11,17-34 ein Problem behandelt, das sich vorwiegend aus der Perspektive der einfachen bzw. armen Gemeindeglieder so darstellt. Gilt das auch für 11,2-16?

An dieser Stelle dürfte es hilfreich sein, sich im Überblick vor Augen zu führen, welche unterschiedlichen Perspektiven die im III. Hauptteil anstehenden Probleme entstammen. Man kann davon ausgehen, dass die Problemdarstellung des Fragebriefs (vgl. Kapitel 7; 8-10; 12-14) die *Perspektive einer kleinen, gebildeten und wohlhabenden Gemeindegliederschicht* widerspiegelt. Leute aus dieser Schicht dürften es ja auch gewesen sein, die den Fragebrief geschrieben haben. Aber auch dabei lassen sich unterschiedliche Anlässe und Stoßrichtungen erkennen, je nachdem, ob die Fragen eine Verunsicherung der Fragenden erkennen lassen oder die eigene Programmatik rechtfertigen wollen.

Beispiel für eine *Verunsicherung der Fragenden* ist *Kapitel 7*. Eine revolutionäre Interpretation von Gal 3,28 führte zur Parole von 7,1b. Wenn Mann- und Frau-Sein für das Heil irrelevant war und allein Christus heilsbedeutsame Identität vermittelte, dann sollte christliche Existenz die geschlechtlichen Differenzen überwinden bzw. wenigstens in der Praxis nicht mehr realisieren. Ihren Ursprung hatte diese These wahrscheinlich bei den ekstatischen (psychodynamisch orientierten) Glossolalen, die die neue Welt schon in der alten konstruieren wollten. Ein solches Programm musste bei den Verfassern des Fragebriefes verunsichernd wirken. Sie verfügten über eine gewisse Bildung und hatten zumindest einen bescheidenen Wohlstand. Letzterer machte sie eher geneigt, am status quo festzuhalten. Erstere ließ sie zumindest tendenziell für eine noëtische Inter-

pretation des Heilsgeschehens aufgeschlossen sein. Das Heil stellte sich ihnen als Aufstieg ihres geistigen Selbst (*nous*) zur pneumatischen Welt des erhöhten Christus dar. Der bestehenden Welt gegenüber waren sie überwiegend konservativ eingestellt. Diese Welt galt es nicht zu verändern, sondern zu verlassen! Eine These wie 7,1b stellte diese Sicht ganz erheblich in Frage.

Ganz ähnlich dürfte die Sachlage bei den hinter den *Kapiteln 12-14* stehenden Problemen gewesen sein. Hier waren es wohl ebenfalls die Glossolalen, die mit ihrer These, dass die verzückte Rede der eigentliche Ausdruck christlicher (pneumatischer) Existenz sei, für Verunsicherung sorgten – zuallererst wiederum bei den gebildeten Gemeindemitgliedern, die mehr der (verständlichen) Weisheitsrede oder der »Erkenntnis« zu-neigten.

Aus dieser Haltung, die einer ekstatisch-revolutionären Interpretation christlicher Existenz (bzw. Identität; vgl. Gal 3,28) abhold war, folgt keineswegs, dass die Anhänger einer noëtischen Christentumsinterpretation nicht auch zu innovatorischer Programmatik fähig gewesen wären. Eklatantes Beispiel hierfür ist *Kapitel 8-10*. Hier sind es die Wissenden, die mit ihrer programmatischen »Erkenntnis« die »Schwachen« verunsichern. Die Art und Weise, wie Paulus auf das Problem reagiert, zeigt deutlich, dass es ihm aus der Perspektive der Wissenden vorgetragen wurde, obwohl nicht diesen selbst, sondern den »Schwachen« das Essen von Götzenopferfleisch als Problem erschien.

Wie steht es nun mit *Kapitel 11*? Klar ist, dass der Gegenstand von *11,17-34* sowohl ein Problem der armen Leute war als auch aus deren Sicht dem Paulus vorgetragen wurde. Die Reichen hatten das Problem nicht. Sie sahen im Herrenmahl die sakramentale Begegnung mit dem Herrn. Die Frage des Sättigungsmahls war in ihren Augen unwesentlich. Ist *11,2-16* aus einer ähnlichen Problemstellung erwachsen? Waren es auch hier die einfachen Leute, die an dem Gebaren der betenden und prophezeienden Frauen Anstoß nahmen? Mit einer simplen Identifizierung mit den Ekstati-kern bzw. den Glossolalen wird man allerdings nicht weiterkommen. Denn warum sollten diejenigen, die mit der Parole von 7,1b die sexuellen Differenzen zumindest in der Praxis überwinden wollten, etwas dagegen einzuwenden haben, wenn die betenden und prophezeienden Frauen ihrerseits die Grenze der Geschlechtsrollensymbolik aufheben wollten? Doch wird man sich vor einer pauschalen Antwort hüten müssen, die einen klaren Frontenverlauf voraussetzt. Es ist nicht damit zu rechnen, dass die wohlhabenden und gebildeten Gemeindemitglieder auf der einen und die einfachen, weniger gebildeten Gemeindemitglieder auf der anderen Seite standen. Denn weder ist ausgemacht, dass alle einfachen

Leute Glossolalen waren, noch, dass alle Glossolalen hinter der These von 7,1b standen, noch, dass alle, die 7,1b bejahten, auch den Abbau der Geschlechtsrollensymbolik durch die betenden und prophezeienden Frauen unterstützten.

Umgekehrt wird man sagen können, dass diese Frauen selbst wohl kaum aus dem Kreis der Glossolalen kamen, sofern man nicht das Beten als glossolalisches Geschehen fasst (s. zu V. 5). Im Blick auf das Prophezeien bliebe allerdings auch dann festzuhalten, dass die Prophetie im Gegensatz zur Glossolalie vernünftige, verständliche Rede ist. Unter diesem Aspekt steht sie der insbesondere von der Apollos-Gruppe favorisierten Weisheits-(bzw. Erkenntnis-)rede näher als der Glossolalie. Unter dieser Rücksicht wird man dann doch auch an Frauen der gebildeten, wohlhabenden Schicht denken müssen.

Aus welcher Perspektive ergibt sich dann aber das Problem, mit dem Paulus konfrontiert wurde? Die Glossolalen hätten wohl eher gegen die Prophetie als solche Vorbehalte gehabt (und für das Streben nach Glossolalie plädiert), als die Beseitigung der Geschlechtsrollensymbolik moniert. Dies schließt nicht aus, dass auch einfacheren Leuten die betenden und prophezeienden Frauen missfielen. Einen hinreichenden Grund für die Entstehung des in 11,2-16 behandelten Problems findet man aus dieser Perspektive aber nicht, wenn man nicht annehmen will, dass es ganz wenige Einzelne waren, die Paulus das Beten und Prophezeien der Frauen als »ihr« Problem vorgetragen haben. Liegt es dann aber nicht näher, die Ursache des Problems in der gleichen Schicht zu suchen, aus der insbesondere die prophezeienden Frauen selbst kamen? Waren es Leute der gleichen gebildeten Schicht – vielleicht insbesondere Männer, die sich über das Gebaren der Frauen echaufferten? Dann hätten wir es mit einem typischen Problem der Frauenemanzipation zu tun, die bei den Männern auf Widerstand stieß. Dieser Aspekt mag eine gewisse Rolle gespielt haben. Er reicht zur Erklärung des Gesamtphänomens aber kaum aus. Zum einen ist zu bedenken, dass die Gebildeten bei allem Hang zur Bewahrung des status quo dennoch auch zu innovatorischer Praxis fähig waren (vgl. 8,1-11,1). Zum andern – und das ist das eigentlich durchschlagende Argument – scheint der Fragebrief die betenden und prophezeienden Frauen nicht als Problem thematisiert zu haben. Auch hier müsste man also wieder annehmen, dass es nur einige wenige Einzelne aus den Reihen der Gebildeten waren, die Paulus das Gebaren der Frauen als »ihr« Problem vorgetragen haben. Man könnte in diesem Fall an einen Mann wie Stephanas denken, der selbst

wahrscheinlich zur gehobenen Schicht der Gemeinde gehörte (vgl. 1,16; 16,15 f.) und vielleicht der Überbringer des Fragebriefs war, in jedem Fall aber bei Abfassung des 1. Korintherbriefs zugegen war (16,17). War dieser Stephanas das Haupt der wenigen konservativen Gegner einer korinthischen Frauenemanzipation?

Möglicherweise ist die Lösung aber in einer ganz anderen Richtung zu suchen. Vielleicht ist es überhaupt verkehrt, hinter 11,2-16 eine wie immer geartete korinthische Problemperspektive zu vermuten. Es könnte ja sein, dass die betenden und prophezeienden Frauen für den allergrößten Teil der Gemeinde kein Problem darstellten. Vielleicht haben die Leute, die Paulus die diesbezügliche mündliche Nachricht überbracht haben – seien es die Leute der Chloë, seien es die Überbringer des Fragebriefes – einfach von der Praxis der betenden und prophezeienden Frauen erzählt – unbefangen oder sogar mit einem gewissen Stolz. Dann wäre es erst Paulus gewesen, der hier ein Problem gesehen hat. Zu dieser Erklärung würde passen, dass 11,2-16 im Gegensatz zu 11,17-34 ganz friedlich eingeleitet wird. Vielleicht ist V. 2 mehr als nur eine *captatio benevolentiae*. Vielleicht waren die Korinther oder Korintherinnen, die Paulus die Nachricht überbracht haben, wirklich der Auffassung, dass das Beten und Prophezeien der Frauen mit den »Überlieferungen« des Apostels im Einklang steht. Wahrscheinlich war es ja auch Paulus, der das Axiom von Gal 3,28 in Korinth bekannt gemacht hatte (s. u. 3.1.2.2[6]); außerdem favorisierte er die Prophetie! Auch V. 16 muss dieser Sicht nicht widersprechen, denn die dort genannte Streitsucht muss sich nicht auf einen zurückliegenden Konflikt beziehen, sondern kann ebenso gut einem zu erwartenden Widerstand vorbeugen wollen.

Wiewohl es also letzte Klarheit nicht gibt, wird man zusammenfassend mit aller Vorsicht sagen dürfen: 11,2-34 insgesamt stützt sich auf mündliche Nachrichten. 11,17-34 behandelt ein Problem, das der Perspektive der einfachen und armen Leute entstammt. 11,2-16 scheint erst von Paulus problematisiert worden zu sein. Beide Probleme hängen aber insofern zusammen, als sie thematisch *Fragen des Gottesdienstes* berühren. Doch geht es dabei – zumindest aus der Sicht des Paulus – nicht nur um eine Frage der Organisation und der äußeren Ordnung, sondern um eine *Frage der gemeindlichen Identität*. Bleibt die Gemeinde sich selbst treu, wenn sie das Herrenmahl zum reinen Sakrament degradiert oder mit der konkreten Weise des Betens und Prophezeiens, wie es die Frauen taten, die Schöpfungsordnung gefährdet? Selbstverständlich ist das Herrenmahl ein Sakrament und geistgewirktes Beten und Prophezeien

als eschatologisches Geschehen von Paulus erwünscht. Doch eben deswegen ist es nicht nur eine Frage des äußeren Verfahrens, sondern berührt die gemeindliche Identität, wenn in der Gemeinde Herrenmahl sowie Gebet und Prophetie in unangemessener Weise praktiziert werden.

3.1 Wie Frauen beim Gottesdienst beten und prophetisch reden sollen **11,2-16**

2 Ich lobe euch aber, dass ihr in allem meiner gedenkt und die Überlieferungen festhaltet, wie ich (sie) euch überliefert habe. 3 Ich will aber, dass ihr wisst, dass jedes Mannes Haupt Christus ist, das Haupt aber der Frau der Mann, das Haupt aber Christi Gott. 4 Jeder Mann, der betet oder prophezeit und (etwas) über das Haupt hinab hat, bringt Schande über sein Haupt. 5 Jede Frau aber, die betet oder prophezeit mit unverhülltem Haupt, bringt Schande über ihr Haupt; denn sie ist ein und dasselbe wie eine Kahlrasierte. 6 Denn wenn eine Frau sich nicht verhüllt, soll sie sich gleich (wörtl.: auch) scheren lassen; wenn es aber für eine Frau schändlich ist, sich scheren oder kahl rasieren zu lassen, soll sie sich verhüllen. 7 Denn der Mann darf sich das Haupt nicht verhüllen, da er Abbild und Abglanz Gottes ist; die Frau aber ist Abglanz des Mannes. 8 Denn der Mann ist nicht aus der Frau, sondern die Frau aus dem Mann. 9 Der Mann wurde denn auch nicht wegen der Frau geschaffen, sondern die Frau wegen des Mannes. 10 Deswegen muss die Frau (eine) Macht auf dem (oder: über das) Haupt haben wegen der Engel. 11 Jedenfalls (ist) weder die Frau ohne den Mann noch der Mann ohne die Frau im Herrn; 12 denn wie die Frau aus dem Mann (ist), so (ist) auch der Mann durch die Frau. Alles aber ist aus Gott. 13 Urteilt bei euch selbst! Ist es geziemend, dass eine Frau unverhüllt zu Gott betet? 14 Und lehrt euch nicht die Natur selbst, dass, wenn ein Mann langes Haar trägt, es eine Schmach für ihn ist, 15 wenn aber eine Frau langes Haar trägt, es eine Ehre für sie ist? Denn das Haar ist [ihr] als Umhang gegeben. 16 Wenn aber einer meint, (darüber) streiten zu müssen (wörtl.: streitsüchtig zu sein): Wir haben eine solche Gewohnheit nicht, auch nicht die Gemeinden Gottes.

Literatur: M. Adinolfi, Il velo della donna e la rilettura paolina di 1 Cor. 11,2-16: RivBib 23 (1975) 147-173; N. Baumert, Antifeminismus bei Paulus? Einzelstudien (FzB 68), Würzburg 1992, 53-108; ders., Studien zu den Paulusbriefen (SBAB 32), Stuttgart 2001; S. Bedale, The Meaning of κεφαλή in the Pauline Epistles: JThS 5 (1954) 211-215; J. D. BeDuhn, »Because of the Angels«: Unveiling Paul's Anthropology in 1 Corinthians 11: JBL 118 (1999) 295-320; H. Blanck, Einführung in das Privatleben der Griechen und Römer, Darmstadt ²1996; D. E. Blattenberger III, Rethinking 1 Corinthians 11:2-16 Through Archaeological and Moral-Rhetorical Analysis (Studies in Bible and Early Christianity 36), Lewiston – Queenston – Campeter 1997; K. Bornhäuser, »Um der Engel willen«. 1 Kor 11,10: NKZ 41 (1930) 475-488; M. Boucher, Some Unexplored Parallels to 1 Cor 11,11-12 and Gal 3,28. The NT on the Role of Woman: CBQ 31 (1969) 50-58; B. J. Brooten, Response to »Corinthian Veils and Gnostic Androgynes« by Dennis Ronald Macdonald, in: K. L. King (Hrsg.), Images of the Feminine in Gnosticism, Philadelphia 1988, 293-296; B. Byrne, Paul and the Christian Woman, Collegeville/MN 1988, 31-58; G. B. Caird, Paul and Women's Liberty: BJRL 54 (1971/72) 268-281; R. S. Cervin, Does Κεφαλή Mean »Source« or »Authority Over« in Greek Literature? A Rebuttal: Trinity Journal 10 (1989) 85-112; L. Cope, 1 Cor 11:2-16: One Step Further: JBL 97 (1978) 435-436; G. P. Corrington, The »Headless Woman«: Paul and the Language of the Body in 1 Cor 11:2-16: PRSt 18 (1991) 223-231; ¹G. Dautzenberg, Stellung; J. Delobel, 1 Cor 11,2-16: Towards a Coherent Interpretation, in: ¹A. Vanhoye (Hrsg.), L'Apôtre Paul 369-389; J. D. M. Derrett, Religious Hair, in: ders. (Hrsg.), Studies in the New Testament I, Leiden 1977, 170-175; F. Dexinger, Jüdisch-christliche Nachgeschichte von Gen 6,1-4, in: S. Kreutzer/K. Lüthi (Hrsg.), Zur Aktualität des Alten Testaments. FS G. Sauer, Frankfurt M. – Bern – New York – Paris 1992, 155-175; ¹¹M. Dibelius, Geisterwelt 13-23; C. Dobmen, Die Statue von Tell Fecherīje und die Gottebenbildlichkeit des Menschen: BN 22 (1983) 91-106; J. Eckert, Christus als »Bild Gottes« und die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der paulinischen Theologie, in: H. Frankemölle/K. Kertelge (Hrsg.), Vom Urchristentum zu Jesus. FS J. Gnllka, Freiburg – Basel – Wien 1989, 337-357; D. Ellul, »Sois belle et tais-toi!« Est-ce vraiment ce que Paul a dit? A propos de I Co 11,2-16: FV 88 (1989) 49-58; T. Engberg-Pedersen, 1 Corinthians 11:16 and the Character of Pauline Exhortation: JBL 110 (1991) 679-689; A. Feuillet, Le signe de puissance sur la tête de la femme (1 Co 11,10): NRTh 95 (1973) 945-954; ders., L'homme »gloire de Dieu« et la femme »gloire de l'homme« (I Cor., XI,^{7b}): RB 81 (1974) 161-182; ders., La dignité et le rôle de la femme d'après quelques textes pauliniens: Comparaison avec l'ancien Testament: NTS 21 (1975) 157-191; J. A. Fitzmyer, A Feature of Qumran Angelology and the Angels of 1 Cor 11:10, in: ders., Essays on the Semitic Background of the New Testament, Missoula/MT 1974, 187-204; ders., Another Look at ΚΕΦΑΛΗ in 1 Corinthians 11.3: NTS 35 (1989) 503-511; ders., Kephale in I Corinthians 11:3: Interp. 47 (1993) 52-59; M. Gielen, Beten und Prophezeien mit unverhülltem Kopf? Die Kontroverse zwischen Paulus und der

korinthischen Gemeinde um die Wahrung der Geschlechtsrollensymbolik in 1 Kor 11,2-16: ZNW 90 (1999) 220-249; *D. W. J. Gill*, The Importance of Roman Portraiture for Head-Coverings in 1 Corinthians 11:2-16: TynB 41 (1990) 245-260; *M. Ginsburger*, La »gloire« et l'»autorité« de la femme dans I Cor. 11,1-10: RHPPhR 12 (1932) 245-248; *B. Graakjaer Hjort*, Gender hierarchy or religious androgyny? Male-female interaction in the Corinthian community – a reading of 1 Cor. 11,2-16: Studia theologica 55 (2001) 58-80; *W. Groß*, Art. Gottebenbildlichkeit. I. Altes Testament, in: LThK³ IV (1995) 871-874; *W. Grudem*, Does ΚΕΦΑΛΗ Mean »Source« or »Authority Over« in Greek Literature? A Survey of 2.336 Examples: Trinity Journal 6 (1985) 38-59; *ders.*, The Meaning of Κεφαλή (»Head«). A Response to Recent Studies: Trinity Journal 11 (1990) 3-72; *J. M. Gundry Volf*, Gender and Creation in 1 Corinthians 11:2-16. A Study in Paul's Theological Method, in: *J. Ådna/S. J. Hafemann/O. Hofius (Hrsg.)*, Evangelium, Schriftauslegung, Kirche. FS P. Stuhlmacher, Göttingen 1997, 151-171; *V. Hasler*, Die Gleichstellung der Gattin. Situationskritische Reflexionen zu I Kor 11,2-16: ThZ 50 (1994) 189-200; *M.-S. Heister*, Frauen in der biblischen Glaubensgeschichte, Göttingen²1986, 167-171; *Herklottz (Vorname ungenannt)*, Zu 1 Kor 11,10: BZ 10 (1912) 154; *H. Herter*, Art. Effeminatus, in: RAC IV (1959) 620-650; *M. D. Hooker*, Authority on her Head: An Examination of I Cor. XI.10: NTS 10 (1963/64) 410-416; *J. B. Hurley*, Did Paul Require Veils or the Silence of Women? A Consideration of I Cor. 11:2-16 and I Cor. 14:33b-36: WThJ 35 (1973) 190-220; *A. Isaksson*, Marriage and Ministry in the New Testament. A Study with Special Reference to Mt 19.3-12 and 1 Cor 11.3-16 (ASNU 24), Lund 1965, 155-186; *A. Jaubert*, Le voile des femmes (I Cor. XI. 2-16): NTS 18 (1971/72) 419-430; *J. Jervell*, Imago Dei. Gen 1,26f. im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen (FRLANT 76), Göttingen 1960; *L. A. Jervis*, »But I want you to know ...«: Paul's Midrashic Intertextual Response to the Corinthian Worshipers (1 Cor 11:2-16): JBL 112 (1993) 231-246; *E. Käbler*, Die Frau in den paulinischen Briefen unter besonderer Berücksichtigung des Begriffes der Unterordnung, Zürich – Frankfurt a.M. 1960; *G. Kittel*, Die »Macht« auf dem Haupte (I. Kor. 11,10), in: *ders.*, Rabbinica: Paulus im Talmud. Die »Macht« auf dem Haupte. Runde Zahlen (Arbeiten zur Religionsgeschichte des Urchristentums I, 3), Leipzig 1920, 17-31; *H. Köster*, Art. φύσις πλ., in: ThWNT IX (1973) 246-271; *C. Kroeger*, The Apostle Paul and the Greco-Roman Cults of Women: JETS 30 (1987) 25-38; *M. Kuchler*, Schweigen, Schmuck und Schleier. Drei neutestamentliche Vorschriften zur Verdrängung der Frauen auf dem Hintergrund einer frauenfeindlichen Exegese des Alten Testaments im antiken Judentum (NTOA 1), Göttingen 1986; *J. Kürzinger*, Frau und Mann nach 1 Kor 11,11f.: BZ 22 (1978) 270-275; *W. H. Leslie*, The Concept of Woman in the Pauline Corpus in Light of the Social and Religious Environment of the First Century, Ann Arbor/Mich. 1976, 88-124; *S. Lösch*, Christliche Frauen in Korinth (1 Cor. 11,2-16). Ein neuer Lösungsversuch: ThQ 127 (1947) 216-261; *W. J. Martin*, I Corinthians 11:2-16: An Interpretation, in: *W. W. Gasque/R. P. Martin (Hrsg.)*, Apostolic History

and the Gospel. FS F. F. Bruce, Grand Rapids/MI 1970, 231-241; W. A. Meeks, The Image of the Androgyne: Some Uses of a Symbol in Earliest Christianity: HR 13 (1973) 165-208; J. P. Meier, On the Veiling of Hermeneutics (1 Cor 11:2-16): CBQ 40 (1978) 212-226; H. Merklein, Paulinische Theologie in der Rezeption des Kolosser- und Epheserbriefes, in: *ders.*, Studien 409-453; *ders.*, Im Spannungsfeld von Protologie und Eschatologie. Zur kurzen Geschichte der aktiven Beteiligung von Frauen in paulinischen Gemeinden, in: *M. Evang/H. Merklein/M. Wolter (Hrsg.)*, Eschatologie und Schöpfung. FS E. Gräßer, Berlin – New York 1997, 231-259; J. Murphy-O'Connor, The Non-Pauline Character of 1 Corinthians 11,2-16?: JBL 95 (1976) 615-621; *ders.*, Sex and Logic in 1 Corinthians 11:2-16: CBQ 42 (1980) 482-500; *ders.*, Interpolations in 1 Corinthians: CBQ 48 (1986) 81-94; *ders.*, 1 Corinthians 11:2-16 Once Again: CBQ 50 (1988) 265-274; B. Ockinga, Die Gottebenbildlichkeit im Alten Ägypten und im Alten Testament (AAT 7), Wiesbaden 1984; R. Oster, When Men Wore Veils to Worship. The Historical Context of 1 Corinthians 11.4: NTS 34 (1988) 481-505; A. Padgett, Paul on Women in the Church: The Contradictions of Coiffure in 1 Corinthians 11.2-16: JSNT 20 (1984) 69-86; *ders.*, The Significance of 'Anti in 1 Corinthians 11:15: TynB 45 (1994) 181-187; E. H. Pagels, Paul and Women: A Response to Recent Discussion: JAAR 42 (1974) 538-549; A. C. Perriman, The Head of a Woman: The Meaning of Κεφαλή in I Cor. 11:3: JThS 45 (1994) 602-622; C. Perrot, Une étrange lecture de l'écriture: 1 Co 11,7-9, in: *H. Cazelles (Hrsg.)*, La vie de la parole: de l'Antique au Nouveau Testament: études d'exégèse et d'herméneutique bibliques. FS P. Grelot, Paris 1987, 259-267; A. Rakotoharintsifa, Conflits à Corinthe. Église et société selon 1 Corinthiens analyse socio-historique, Lausanne 1997, 199-248; J. Reiling, Mann und Frau im Gottesdienst. Versuch einer Exegese von 1. Korinther 11,2-16, in: *E. Brandt (Hrsg.)*, Gemeinschaft am Evangelium. FS W. Popkes, Leipzig 1996, 197-210; M. L. Rigato, »Giunge Maria Maddalena annunciando ai discepoli: Ho visto il Signore« (Gv 20,18). A quali Angeli allude Paolo in 1 Cor 11,10?: Ho Theológos 2 (1984) 269-282; G. Röhser, Mann und Frau in Christus. Eine Verhältnisbestimmung von Gal 3,28 und 1 Kor 11,2-16: SNTU.A 22 (1997) 57-78; K. Rösch, »Um der Engel willen« (1 Kor. 11,10): ThGl 24 (1932) 363-365; T. Schirrmacher, Paulus im Kampf gegen den Schleier. Eine alternative Auslegung von 1. Korinther 11,2-16 (Biblia et Symbiotica 4), Bonn 1994; E. Schüssler Fiorenza, Women in the Pre-Pauline and Pauline Churches: USQR 33 (1978) 153-166; G. Schwarz, ἐξουσίαν ἔχειν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς? (1. Korinther 11,10): ZNW 70 (1979) 249; R. Scroggs, Paul and the Eschatological Woman: JAAR 40 (1972) 283-303; *ders.*, Paul and the Eschatological Woman Revisited: JAAR 42 (1974) 532-537; W. Stegemann, Paul and the Sexual Mentality of His World: BTB 23 (1993) 161-166; L. Swidler, Greco-Roman Feminism and the Reception of the Gospel, in: *B. Jaspert/R. Mohr (Hrsg.)*, Traditio – Krisis – Renovatio in theologischer Sicht. FS W. Zeller, Marburg 1976, 41-55; G. Theissen, Die Hülle des Mose und die unbewußten Aspekte des Gesetzes, in: *ders.*, Aspekte 161-180; C. L. Thompson, Hairstyles, Head-coverings,

and St. Paul. Portraits from Roman Corinth: BA 51 (1988) 99-115; *K. Thraede*, Art. Frau, in: RAC VIII (1972) 197-269; ¹*W. Thüsing*, Gott 20-29; *G. W. Trompf*, On Attitudes Towards Women in Paul and Paulinist Literature: 1 Corinthians 11:3-16 and Its Context: CBQ 42 (1980) 196-215; *W. O. Walker Jr.*, 1 Corinthians 11:2-16 and Paul's View Regarding Women: JBL 94 (1975) 94-110; *ders.*, The Vocabulary of 1 Corinthians 11.3-16: Pauline or Non-Pauline?: JSNT 35 (1989) 75-88; *F. Watson*, The Authority of the Voice. A theological reading of 1 Cor 11.2-16: NTS 46 (2000) 520-536; *R. Williams*, Lifting the Veil: A Social-Science Interpretation of 1 Corinthians 11:2-16: Consensus 23 (1997) 53-60; *K. T. Wilson*, Should Women Wear Headcoverings?: BS 148 (1991) 424-462; *J. Winandy*, Un curieux casu pendens. 1 Corinthiens 11.10 et son interprétation: NTS 38 (1992) 621-629; *A. C. Wire*, The Corinthian Women Prophets. A Reconstruction through Paul's Rhetoric, Minneapolis 1990; *B. Witherington III*, Women in the Earliest Churches (MSSNTS 58) Cambridge 1988, 78-90; *P. Zanker*, Augustus und die Macht der Bilder, München ³1997.

3.1.1 Zum Text und zur Übersetzung

Die meisten Textzeugen (Mehrheitstext, D, u. a.) fügen nach »euch« in V. 2 noch »Brüder« ein; wegen des Gewichtes von p46, Sinaiticus, A, B, u. a. ist diese Version dennoch nicht als ursprünglich anzusehen. Dagegen muss offen bleiben, ob »ihr« in V. 15 nicht zu streichen ist (so u. a.: p46, D, Mehrheitstext); dann würde Brachylogie vorliegen.

3.1.2 Analyse

3.1.2.1 Syntaktische Analyse

Syntaktisch ergibt sich auf Satzebene ein relativ klares Bild. Der Text beginnt mit einer Reihe von Objekt-Sätzen (Prädikat + Akkusativ-Objekt): VV. 2a.bα.β.3a. In V. 3bα.β.γ folgen drei Prädikations-Sätze (Subjekt + Prädikat + Prädikatsnomen). Diese werden wieder von zwei Objekt-Sätzen abgelöst, die allerdings sehr »kopflastig« sind, indem sie die Subjekte (Nominalphrasen) durch ausführliche Partizipialbestimmungen (in der Übersetzung: Relativsätze) hervorheben (VV. 4.5a). VV. 5b.6 legen den Ton stärker auf die Prädikation der Subjekte. Sie enthalten überhaupt kein Akkusativ-Objekt, sondern nur prädizierte Subjekte, in VV. 5b.6bα zusätzlich noch Prädikatsnomina. Auch V. 7 enthält nur ein indirektes Akkusativ-Objekt, das von dem vom eigentlichen Prädikat

abhängigen (sachlich ein Prädikatsnomen vertretenden) Infinitiv beherrscht wird (V. 7a). Zusätzlich zum Prädikat (Verbum) wird in V. 7a das Subjekt noch partizipial mit Prädikatsnomen prädiert (in der Übersetzung als Kausalsatz wiedergegeben); parallel zu dieser Partizipialwendung ist V. 7b als selbständiger Satz formuliert. Ein neues, relativ einheitliches Satzmuster zeigen die VV. 8-12. Mit einer Ausnahme (V. 10) enthalten sie ebenfalls keine Akkusativ-Objekte (auch in V. 10 handelt es sich nur um ein indirektes Akkusativ-Objekt, das ähnlich wie im Falle von V. 7a vom abhängigen Infinitiv regiert wird). Die Sätze bestehen sonst durchweg aus Subjekt und Prädikat, das – gleichgültig, ob es durch ein sachliches Verbum (V. 9a.[b]), durch ein Hilfsverbum (V. 8a) oder durch dessen 0-Stelle (im Griechischen möglich, in der Übersetzung durch »[ist]« wiedergegeben: VV. 8b.11a.b.12a.b.c) gebildet ist – durch Präpositionalwendungen näher bestimmt wird (VV. 8a.b. 9a.b.11a.b.12.a.b.c; vgl. auch V. 10). Die VV. 13-16 lassen keine so klare Gesetzmäßigkeit erkennen. Zusammenzusehen sind wohl die VV. 13b.14b.15a; sie weisen zwar unterschiedliche Subjektgestaltung auf (in V. 13b erfüllt die AcI-Konstruktion die Subjektfunktion, in VV. 14b.15a werden die durch Konditionalsätze näher bestimmten Subjekte durch die Konstruktion von Hilfsverb mit Dativ jeweils noch einmal aufgegriffen), stimmen aber darin überein, dass sie drei mit dem Hilfsverb »ist« (<estin>) gebildete Prädikationen enthalten. Sie werden von zwei Fragesätzen eingeleitet (VV. 13a.14a). Ein verwandtes Muster weist der Prädikationsatz von V. 16a auf, in gewisser Weise auch der von V. 15b, bei dem die Präpositionalwendung eine dem Prädikatsnomen vergleichbare Funktion übernimmt. Abgeschlossen wird das Ganze durch den Objektsatz von V. 16b (mit doppeltem Subjekt). Im Blick auf eine Gliederung ergibt sich folgendes (vorläufige) Bild: VV. 2.3a – 3b – 4.5a – 5b.6 – 7.8-12 – 13a.b.14a.b.15 – 16a.b.

3.1.2.2 *Semantische Analyse*

Von der semantischen Isotopie her lassen sich folgende Beobachtungen machen:

(1) Enger zusammen gehören die VV. 2.3a.16b. In ihnen geht es um das Verhältnis *Apostel – Gemeinde*: Der Apostel »lobt«, »überliefert Überlieferungen«, »will«; die Gemeinde »gedenkt«, »hält fest«, soll »wissen« (VV. 2.3a). Nur in diesen Versen stehen sich (verbal oder pronominal) 1. Person Singular (Apostel) und 2. Person Plural (Gemeinde) gegenüber. Die 1. Person Plural des V. 16b schließt beide zusammen und bindet sie an die übergeordnete Grö-

ße der »Gemeinden Gottes«. Als direkte Anrede der Gemeinde (2. Person Plural) gehört auch V. 13a hierher, indirekt auch V. 14a (»euch«), wobei das Gegenüber aber nicht der Apostel, sondern die »Natur« ist. Alle übrigen Aussagen weisen die 3. Person Singular auf, sind also im weitesten Sinn des Wortes sachbezogen.

(2) Die grundlegende Opposition (auf Begriffsebene) ist ›Mann vs Frau«. Sie beherrscht die VV. 3b.4f.6f.8.9.11.12.14-15a. In zweifacher Hinsicht kommt es zu *Asymmetrien*: 1. Zum einen ist in V. 3b die Opposition Teil einer übergreifenden (Oppositions-)Serie: ›Mann vs Christus«, ›Frau vs Mann«, ›Christus vs Gott«. In vergleichbarer Weise wird in V. 7a(Ende).b die Opposition von ›Mann vs Frau« in die Relation von ›Mann vs Gott« und ›Frau vs Mann« gebracht, während die Opposition ›Mann vs Frau« in reziproker Realisierung zunächst in V. 11 in die übergreifende Relation zum Kyrios und dann in V. 12 in die zu Gott gestellt wird. 2. Zum anderen gibt es zwei Stellen, an denen nur von der »Frau« die Rede ist, ohne dass die Opposition zum »Mann« realisiert ist: VV. 10.13b (in gewisser Weise spiegelt sich diese Asymmetrie auch in VV. 6f. wider: Duplizität der »Frau« in V. 6, während in V. 7 ›Mann vs Gott« in nur partizipialer Wendung der Opposition ›Frau vs Mann« im Hauptsatz gegenübersteht).

(3) Zur Eigenart des Textes gehört es, dass die Opposition von ›Mann vs Frau« in unterschiedlicher Weise vitalisiert wird. Während sie unter dem Merkmal des »Betens und Prophezeiens« verschwindet, gewinnt sie unter dem Merkmal der Herrichtung oder Gestaltung des Kopfes (s. dazu [5]) ihr eigentliches Gewicht. Unter diesem Gesichtspunkt ergeben sich für Mann und Frau folgende Gegensätze:

Mann	Frau
V. 4: bringt Schande über sein Haupt, wenn <i>vom Haupt herab habend</i>	V. 5: bringt Schande über ihr Haupt, wenn <i>mit unverhülltem Haupt</i>
	ist wie <i>Kablrasierte</i>
V. 7: darf <i>Haupt nicht verhüllen</i> ,	V. 6: wenn <i>nicht verhüllt, scheren!</i> Wenn <i>Scheren</i> oder <i>Kablrasieren</i> = schändlich, <i>verhüllen!</i>

Mann	Frau
	V. 10: <i>muss Macht auf dem Haupt haben</i>
	V. 13: <i>unverhüllt</i> = nicht geziemend
V. 14: <i>langes Haar tragen</i> = Schmach	V. 15: <i>langes Haar tragen</i> = Ehre
	<i>Haar als Hülle</i>

Wie die Opposition ›vom Haupt herab habend vs mit unverhülltem Haupt‹ etc. inhaltlich zu bestimmen ist, soll später untersucht werden (s.u. [5]). Formal fällt eine gewisse Asymmetrie auf, die dadurch bedingt ist, dass nicht zu allen Aussagen über die Frau oppositionelle Entsprechungen auf Seiten des Mannes realisiert werden. Es scheint, dass die Aussagen über den Mann bzw. überhaupt der Gegensatz von ›Mann vs Frau‹ nur die Funktion haben, das ›unverhüllte Haupt‹ der Frau als das eigentliche Thema zu profilieren.

(4) Vergleicht man die unter (2) und (3) gemachten Beobachtungen miteinander, so wird deutlich, dass die Aussagen, welche die Opposition von ›Mann vs Frau‹ in eine übergeordnete Relation stellen (VV. 3b.7a[Ende].b.11.12), sich wie eine Folie über die VV. 4.5.6.7a.10.13-15 legen, der semantisch sowohl gliedernde als auch inhaltlich-begründende Funktion zukommt. Eine Gliederung ergibt sich insofern, als mit V. 12 die mit V. 3b beginnende Einheit zu Ende geht, die unter der übergeordneten Thematik ›Schöpfung‹ bzw. ›Schöpfungs- und Erlösungsordnung‹ steht. Das Qualifikationsmerkmal, mit dem in diesem Abschnitt das eigentliche Thema (das ›unverhüllte Haupt‹ der Frau) gewertet wird, ist die (ontisch in der Schöpfungsordnung begründete) »Schande« (›*kataischynō* VV. 4f., ›*aischron* V. 6); entsprechend ist das geforderte menschliche Handeln eine unbedingte Pflicht (›*[ouk] ophēilei* = »darf nicht« bzw. »muss« VV. 7.10). Hingegen geht es in VV. 13-15 um das »Geziemende« (›*prepon* V. 13), d.h. um das durch gesellschaftliche Konvention festgelegte Verhalten. Entsprechend erscheint als Qualifikationsmerkmal die (gesellschaftlich bedingte) »Schmach« bzw. »Ehre« (›*atimia* V. 14, ›*doxa* V. 15). Man wird allerdings die Zäsur zwischen VV. 3b-12 und 13-15 nicht zu tief ansetzen dürfen, da das »Geziemende« mit der »Natur« begründet wird (V. 14a), die

für den Juden Paulus sich wohl nur unwesentlich von der Schöpfung unterschied. Es handelt sich wohl um ein *argumentum ad hominem*, mit dem Paulus – griechische Begrifflichkeit aufgreifend – seinen griechischen Leserinnen und Lesern auf eine weitere, ergänzende Weise das bereits Gesagte nahe bringen wollte. In jedem Fall aber wird man VV. 13-15 als Argumentationsgang von dem vorausgehenden in VV. 3b-12 unterscheiden müssen. Damit sind wir im Grunde schon bei der Pragmatik, auf die unten noch einzugehen ist. Es ist relativ leicht erkennbar, dass VV. 3b.7a(Ende).b.11.12 inhaltlich-begründende Funktion haben, d.h. die in VV. 4f.6-7a.10 vorgenommene Wertung des eigentlichen Themas (des »unverhüllten Hauptes« der Frau) mit der Schöpfungs- bzw. Erlösungsordnung begründen.

(5) Sehr umstritten ist die *semantische Referenz* des Textes. Deutlich ist, dass es um das Beten und Prophezeien von Männern und Frauen ging. Vorausgesetzt ist die gemeindliche Öffentlichkeit (vgl. V. 16b), d.h. der Gottesdienst oder die Gemeindeversammlung, in der auch die Prophetie ihren ordentlichen Platz hatte (vgl. 1 Kor 14,26-40). Deutlich ist ebenso, dass der eigentliche Anlass oder Anstoß der Problemstellung die Frauen waren bzw. deren konkrete Art und Weise, wie sie das Beten und Prophezeien ausübten (K. T. Wilson, *Women* 447; ¹¹*Schrage* II; anders: J. Murphy-O'Connor, *Sex* 483). Näherhin ging es um eine bestimmte Herrichtung oder Gestaltung des Kopfes. Aus der Verquickung des Problems mit der Opposition von »Mann vs Frau« wird man schließen dürfen, dass die Herrichtung oder Gestaltung des Kopfes mit der damit verbundenen Geschlechtsrollensymbolik zu tun hatte (G. Theißen, *Hülle* 178; J. M. Gundry *Volf*, *Gender* 153 f.). Das wird auch durch die Argumentation mit der Schöpfungs- bzw. Erlösungsordnung erhärtet. Was aber war der Stein des Anstoßes? Was stellten die korinthischen Frauen mit ihren Köpfen an, dass Paulus meinte, so vehement eingreifen zu müssen? Forschungsgeschichtlich sind drei Möglichkeiten zu diskutieren. Diese sind zunächst vorzustellen und auf ihre kultur- und religionsgeschichtliche Plausibilität hin zu überprüfen (5.1). Entscheidend freilich wird die Kompatibilität mit den Textaussagen sein (5.2).

(5.1) Die kultur- und religionsgeschichtlichen Möglichkeiten:

(5.1.1) Die wohl am meisten vertretene und in diesem Sinne klassische Lösung besagt, Paulus habe die betenden bzw. prophezeienden Frauen zum *Tragen einer Kopfbedeckung* verpflichten wollen (¹*Conzelmann*;

¹Lang; ¹Strobel; ¹¹Wolff; J. Delobel, 1 Cor 11,2-16 371-376; B. Byrne, Paul 39f.; K. T. Wilson, Women 446f.; J. Reiling, Mann 200-203). Darunter könnte man sich das über den Hinterkopf oder über den ganzen Kopf gezogene Himation, einen eigenen (bis auf die Schultern reichenden) Schleier oder eine Haube vorstellen (vgl. G. Theißen, Hülle 162f.). An situativen Voraussetzungen sind folgende Möglichkeiten denkbar: 1. Das Tragen einer Kopfbedeckung war schon in der hellenistischen Umwelt der korinthischen Gemeinde – zumindest für Ehefrauen – eingebürgert. 2. Das Tragen einer Kopfbedeckung war in der christlichen Gemeinde aus jüdisch-orientalischer Tradition übernommen worden. 3. Das Tragen einer Kopfbedeckung soll von Paulus überhaupt erst aus dem jüdisch-orientalischen Kontext als christlicher Brauch eingeführt werden.

Kulturgeschichtlich sind alle Möglichkeiten denkbar. Allerdings sind die Belege für eine *Kopfbedeckung im hellenistischen Bereich* relativ spärlich. Bei Plutarch ist für Sparta belegt, dass die Ehefrauen im Gegensatz zu den unverheirateten Frauen verschleiert in der Öffentlichkeit auftraten (Moralia III 232C). Die Aussage, dass Frauen verschleiert, Männer aber unverhüllt »sich in die Öffentlichkeit begeben« (*eis to dēmosion proienai*) (Moralia IV 267B), bezieht sich wohl nur auf Trauerritten. Belegt ist der Schleier für den Hochzeitstag (Plutarch, Moralia II 138D). Auch aus modernen Gründen ist eine Kopfbedeckung möglich. Aufs Ganze gesehen, ist jedoch das Tragen einer Kopfbedeckung bzw. eines Schleiers in der hellenistischen Welt die Ausnahme (vgl. C. L. Thompson, Hairstyles 112). Relevanter könnte eine Feststellung des griechischen Redners Dion (Orationes 33,48) in Bezug auf Tarsus (!) sein, dass »niemand auch nur ein kleines Stückchen vom Gesicht und Körper (der Frauen) sieht und auch die Frauen selbst außer dem Weg nichts sehen« (vgl. dazu: M. Adinolfi, velo 165). Soll Paulus von daher die Verschleierung der Frau gekannt (vgl. Conzelmann 226 Anm. 40) und in Korinth eingeführt haben? Damit wären wir allerdings schon bei der zweiten bzw. dritten Möglichkeit, dass nämlich ein orientalischer Brauch erst eingeführt worden war bzw. erst eingeführt werden sollte. Für den *jüdischen Bereich* ist das Tragen einer Kopfbedeckung in der Öffentlichkeit – zumindest nach rabbinischen Belegen – für Ehefrauen verpflichtend (Bill. III 427-435). Ein Verstoß dagegen war ein Scheidungsgrund (ebd. 429). Frauen, die ohne Kopfbedeckung ausgingen, galten als typisch heidnisch. Bereits bei Josephus und Philo wird eine Kopfbedeckung vorausgesetzt, worauf noch zurückzukommen ist (s. u. 5.2.2). In jedem Fall lässt sich – was den Brauch der Kopfbedeckung für Frauen betrifft – »ein eindeutiges Ost-West-Gefälle nachweisen« (G. Theißen, Hülle 164-167, Zitat: 164).

Nun könnte man einwenden, dass es in unserem Text gar nicht um das Auftreten der Frauen in der Öffentlichkeit geht. Das Gebet und die Prophetie fanden im Raum der Gemeinde statt. Oder muss man voraussetzen, dass die jüdisch-orientalische Sitte bereits im alltäglichen Leben von der christlichen Gemeinde übernommen worden war und die korinthischen Frauen nur beim Beten und Prophezeien in der Gemeindev-

sammlung davon abweichen wollten? Die Intention des Paulus wäre dann, dass die Frauen »beim Sprechen im Gottesdienst nicht anders gekleidet sein (sollen) als in der Öffentlichkeit« (¹*Conzelmann*; vgl. ¹*G. Dautzenberg*, Stellung 210). Was die situative Voraussetzung betrifft, wird man davon ausgehen müssen, dass die korinthischen Frauen jedenfalls einen *bereits bestehenden Brauch* ändern wollten. Dass Paulus diesen Brauch erst einführen wollte, wird durch die Art und Weise der Argumentation nicht nahe gelegt. Gelegentlich findet man den Hinweis, dass bei Übernahme eines jüdischen Brauches auch für die Männer eine Kopfbedeckung vorausgesetzt werden müsse. Doch ist dieser heute (im Synagogengottesdienst und bei religiösen Handlungen) übliche Brauch eindeutig späteren Ursprungs.

(5.1.2) Die zweite These besagt, dass die Frauen beim Beten bzw. Prophezeien ihr *Haar gelöst* hätten, so dass Paulus sie auffordern würde, ihr Haar in geordneter Weise zu tragen (¹*Klauck*; ¹¹*Schrage* II; *S. Lösch*, Frauen; *A. Isaksson*, Marriage 163 f. 168-171; *W. J. Martin*, I Cor 11:2-16; *J. B. Hurley*, Paul 193-204; *J. Murphy-O'Connor*, Sex 487-489; *ders.*, 1 Cor 11:2-16 Once Again 268 f.; *A. Padgett*, Paul 70 f.; *D. E. Blattenberger* III, Rethinking; *N. Baumert*, Antifeminismus 56-65). Kulturgeschichtliche Belege dafür, dass Frauen ihr Haar aus kultischen Gründen gelöst haben, gibt es zahlreiche, vor allem im Zusammenhang mit den Mysterienreligionen und in Verbindung mit ekstatischen und enthusiastischen Phänomenen, so z. B. bei der Prozession zu Ehren der Demeter (¹¹SIG II 461-473, Nr. 653) oder beim Dionysoskult (Bacchantinnen) (*Livius* XXXIX 13,12; weitere Belege bei ¹¹*Schrage* II 493 f.). Einen gegenteiligen Brauch bezeugt *Apuleius*, demzufolge die Frauen beim Isisfest in Korinth ihre (gesalbten) Haare mit einem Tuch bedeckt haben (*Metamorphosen* XI 10,1). Dies dürfte aber eher ein Einzelfall gewesen sein. Denn sonst sind gerade beim Isiskult gelöste Haare sowohl literarisch als auch bildlich bezeugt (vgl. *G. Theißen*, Hülle 169; ¹¹*Schrage* II 493). Muss man also annehmen, dass die korinthischen Frauen in prophetischer Erregung einen Brauch ihrer heidnischen Umwelt übernommen haben (¹*E. Schüssler Fiorenza*, Gedächtnis 283 f., denkt unmittelbar an den Isiskult)?

(5.1.3) Die dritte These geht davon aus, dass die Frauen sich nicht einer textilen, sondern ihrer natürlichen Verhüllung entledigt hätten, d. h. eine sonst als männliches Geschlechtsrollensymbol eingeführte *Kurzhaarfrisur* übernommen hätten (*M. Gielen*, Beten; vgl. *W. J. Martin*, I Cor 11:2-16 233; *D. E. Blattenberger* III, Rethinking 65 f.; zur Kurzhaarfrisur bei den Männern: *J. Murphy-O'Connor*, Sex 486; *D. E. Blattenberger* III, ebd. 52-55). Kulturgeschichtliche Parallelen sind nur in Ausnahmesituationen belegt (um etwa dem Mann in den Krieg oder die Verbannung folgen zu können oder zu einer sonst den Männern vorbehaltenen Ausbildung zugelassen zu werden, vgl. *M. Küchler*, Schweigen 79-81). Ansonsten verstieß die Kurzhaarfrisur massiv gegen das gesellschaftliche Empfinden (*M. Küchler*, ebd. 79-82). Unter dieser Voraussetzung hätten die korinthischen Frauen zu einem äußerst provokanten Mittel gegriffen,

um die nach ihrer Meinung erledigte Geschlechtsrollensymbolik abzustreifen.

(5.2) Wie sind nun diese Möglichkeiten vom Text her einzuschätzen?

(5.2.1) Beginnen wir mit der letzten. Ihr Vorteil ist, dass sie auf eine Reihe von semantischen Konsistenzen verweisen kann (*M. Gielen*, Beten 5f.). Die VV. 14f. können unmittelbar in die Argumentation eingebunden und vor allem mit VV. 4f. in Verbindung gebracht werden. Wenn der Frau langes Haar als »Hülle« gegeben ist (V. 15b), dann könnte das in V. 5 monierte Fehlen der Verhüllung kurz geschnittenes Haar sein. Umgekehrt wäre das in V. 4 beanstandete »Über-das-Haupt-hinab-Haben« des Mannes identisch mit dem schmachvollen Tragen langen Haares in V. 14. Auch der Vergleich mit der Kahlrasierten in V. 5b und die Aufforderung in V. 6, sich doch gleich scheren bzw. kahl rasieren zu lassen, können als konsistente Fortführung der in VV. 5.6a vorausgesetzten Manipulation am Haar verstanden werden; die vor allem bei der ersten Interpretation mitzubedenkende Referenzverschiebung zwischen Haar und Kopfbedeckung entfällt.

Doch sind auch Einwände zu bedenken. Nur begrenzt schlüssig ist das kulturgeschichtliche Argument, dass das Ablegen der Kopfbedeckung, die in Korinth keineswegs verpflichtend war, »kaum als spektakuläre Auflehnung gegen eine weibliche Geschlechtsrollensymbolik geeignet gewesen« sei (*M. Gielen*, Beten 8). In gesellschaftlichen Subgruppierungen (und dazu wird man die christliche Gemeinde rechnen müssen) ist durchaus mit einem Sonderethos zu rechnen (hier z.B. mit der Übernahme eines jüdisch-orientalischen Brauches im alltäglichen Leben), so dass bei dessen Verletzung die Gruppenidentität tangiert war. Das Grundproblem der Kurzhaarthese besteht in der Gewichtung von VV. 14f., welche die Hauptlast der Argumentation tragen müssen. Schon vordergründiger Betrachtung muss auffallen, dass kaum jemand – ohne Kenntnis von VV. 14f. – aus der Formulierung von VV. 3-12 auf eine Kurzhaarfrisur schließen könnte. Nun könnte man sagen, dass dies ein Problem des (heutigen) Lesers sei, während den Korintherinnen und Korinthern die gemeinte Sachlage selbstverständlich klar war. Doch hat auch die Untersuchung der semantischen Struktur ergeben, dass VV. 13-15 von der vorausgehenden Argumentation zu unterscheiden sind (s.o. [4]). Dass eine strikte Parallelisierung von VV. 14f. und VV. 4f. nicht in Frage kommt, erkennt man auch daran, dass in VV. 14f. das lange Haar als Schmach bzw. als Ehre für den Mann bzw. die Frau selbst thematisiert wird, nicht aber als Schande für das jeweilige (metaphorische) Haupt, das nach V. 3 im Falle des Mannes Christus, im Falle der Frau der Mann ist. Diese für die Verbindung von VV. 3.4f. konstitutive Metaphorik des Hauptes spielt in VV. 14f. überhaupt keine Rolle. Es ist daher nicht auszuschließen, dass das ohnehin zusätzliche, nicht mehr im Duktus der Schöpfungs- bzw. Erlösungsordnung liegende, sondern auf die »Natur« abhebende Argument von VV. 14f. keine direkte Entsprechung, sondern lediglich eine Analogie zu VV. 4f. formulieren will (vgl. ¹*Conzelmann*;

J. Delobel, 1 Cor 11.2-16 373): Weil es für die Frau eine Ehre ist, der Natur entsprechend das Haar lang wachsen zu lassen, soll sie in Analogie dazu beim Beten oder Prophezeien eine Kopfbedeckung tragen (bzw. die im Alltag eingeführte Kopfbedeckung beibehalten). Im Übrigen bleiben noch einige Probleme bezüglich der verwendeten Begriffe. Kann man »über das Haupt hinab habend« in V. 4 noch relativ gut auf eine lange Haartracht beziehen, so fragt man sich, warum in V. 5 nicht einfach vom »(Kurz-)Scheren« (vgl. V. 6) oder vom »Nicht-lang-Tragen« (vgl. V. 15) die Rede ist. Die Wendung »mit unverhülltem Haupt« als Substitution einer Kurzhaarfrisur bleibt zumindest ungewöhnlich. Dass der Ausdruck schon im Blick auf V. 15 gewählt sein könnte, hat zumindest den Schönheitsfehler, dass dort gerade nicht der vom gleichen Wortstamm gebildete Begriff »Hülle« (*ḱalymma*), sondern »Umhang« (*ḱperibolaion*) verwendet wird. Man wird die »harsche Reaktion« des Paulus in VV. 5b.6 auch im Falle, dass es »nur um die Frage der Kopfbedeckung« ging, nicht einfach »überzogen« nennen können (*M. Gielen*, Beten 16), zeigt sie doch auch so, wie sehr Paulus das Weglassen der Geschlechtsrollensymbolik als Verstoß gegen die Schöpfungsordnung verstand. Geht man im Übrigen davon aus, dass die Kurzhaarfrisur der korinthischen Frauen bereits ein *Fait accompli* war, so ist die abschließende Anweisung in V. 6 (wie übrigens auch die Eingangsbedingung des Wenn-Satzes) doch recht zurückgenommen. Denn sowohl vom »Scheren« bzw. »Kahlrasieren« als Oppositionsbegriffen als auch von der nicht so schnell rückgängig zu machenden Provokation einer Kurzhaarfrisur her erwartet man nicht die Aufforderung »sie soll sich verhüllen«, sondern eher die Anweisung, die Haare wieder lang wachsen zu lassen. Was sich begrifflich wie ein *cantus firmus* durch den Text zieht, ist das »Verhüllen« bzw. »Nicht-Verhüllen« des Hauptes durch die Frau (*ḱakatakalyptos* VV. 5.13, *ḱatakalypthesthai* VV. 6ab.7). Alle anderen Begriffe sind mehr oder weniger konsistent dieser Isotopielinie zugeordnet. Will man nicht annehmen, dass der Text sich gerade in der Hauptlinie unpräzise ausdrückt, so wird man wohl besser von der eigentlichen Bedeutung und nicht von der Metaphorik des Haars als Hülle auszugehen haben.

(5.2.2) Wie aber steht es dann mit der zweiten Möglichkeit? Ähnlich wie bei der eben besprochenen These wird auch hier meist auf V. 15 verwiesen, wo der »Umhang« (*ḱperibolaion*) sich nicht auf ein Bekleidungsstück, sondern unmittelbar auf das »Haar« bezieht, so dass die Forderung einer zusätzlichen Kopfbedeckung für wenig wahrscheinlich angesehen wird. Wie sind dann aber die VV. 4f. zu verstehen, in denen zweifelsfrei das eigentliche Problem zur Sprache gebracht wird? Gewiss merkwürdig formuliert ist in V. 4 der Tatbestand (bzw. die Protasis) in Bezug auf den Mann; ganz wörtlich übersetzt heißt es dort: »Jeder Mann betend oder prophezeiend über das Haupt hinab habend«. Besonders die letzte Wendung »über das Haupt hinab habend« (*ḱkata kephalēs echōn*; vgl. BDR §225,2[2] mit Verweis auf Plutarch, *Moralia* 200F) ist mehrdeutig. Man könnte an eine Kopfbedeckung oder an das über den Kopf gezogene und

nun herunterhängende Himation denken (vgl. ¹¹Wolff; G. Theißen, Hülle 163 f.; keinen Anhalt im Kontext findet m. E. die von N. Baumert, Antifeminismus 63, vorgeschlagene Deutung: »sich mit seinem Kopf abgeben, befassen, zu schaffen machen«). Etwas störend wirkt dabei allerdings die Objektlosigkeit. So ist nicht auszuschließen, dass die über den Kopf herabhängenden Haare gemeint sind. Zumindest ist die Formulierung auch dafür offen. Die entscheidende Frage ist dann, wie die korrespondierende Formulierung in V. 5 zu interpretieren ist. Wörtlich heißt es dort: »Jede Frau aber betend oder prophezeiend mit unverhülltem Haupt« (*akatakalyptōi tēi kephalēi*; das artikellose Partizip ist prädikativ aufzulösen: *akatakalypton echousa tēn kephalēn* [BDR §270,3 (4)]). Kann sich »unverhüllt« auf die Auflösung einer als Hülle gedachten geordneten Haartracht beziehen (so: ¹¹Schrage II 494.507; J. B. Hurley, Paul 198; N. Baumert, Antifeminismus 57-60)? Als philologischer Beleg wird vor allem auf Lev 13,45 LXX verwiesen, wo *akatakalyptos* das nicht gepflegte, gelöste Haar des Aussätzigen bezeichnen soll. Für diese Möglichkeit könnte auch sprechen, dass die Briefe aus der Paulusschule sich nicht mit der Frage eines Schleiers beschäftigen, wohl aber aufwendige Frisuren verbieten (1 Tim 2,9; 1 Petr 3,3), die vielleicht schon wieder die Depravation der von Paulus gebotenen ordentlichen Haartracht darstellen. Weiter führt man ins Feld, dass die Folgerung, eine Frau, die »sich nicht verhüllt«, sich gleich scheren lassen soll (V. 6a), eher zu gelöstem Haar als zum Ablegen einer Kopfbedeckung zu passen scheint. Und schließlich ließe sich in dieses Verständnis auch die Aussage von VV. 14 f. einfügen, wonach langes Haar für den Mann eine Schande, für die Frau aber eine Ehre sei, wenn – so müsste man gedanklich ergänzen – sie dieses geordnet trägt. Strukturell partizipiert diese Möglichkeit an den Schwierigkeiten der bereits besprochenen. Das gilt vor allem für das Verhältnis der VV. 4 f. zu VV. 14 f. und die Konsistenz der VV. 4 f. zu VV. 6 f. Die entscheidende Frage aber ist, ob Lev 13,45 LXX die Beweislast für die aus dieser Stelle abgeleitete Bedeutung von *akatakalyptos* tragen kann. Es handelt sich um die einzige Stelle, wo der Begriff in der LXX vorkommt. Es geht dort um den Ausschluss eines Aussätzigen aus der Gemeinde. Wörtlich übersetzt lautet die Stelle: »Und der Aussätzige, an dem der Ausschlag ist: seine Kleider sollen eingerissen sein und sein Haupt unverhüllt (*hē kephalē akatakalyptos*), und seinen Mund soll er verhüllen, und er wird ein Unreiner gerufen«. Mag man noch den hebräischen Text mit »er soll die Haare frei flattern lassen« (*w^erōschô jibjēh phērū^a*) übersetzen (was m. E. keineswegs zwingend ist), so ist die Übertragung dieser Bedeutung auf den griechischen Text durch nichts nahe gelegt. Die LXX hat vielmehr dem Sinn des Kontextes entsprechend übersetzt, der von einem Aussatzbefall auf einer Hinterkopf- oder Stirnglatze ausgeht (Lev 13,40-42). Von frei flatterndem Haar kann daher kaum die Rede sein, wohl aber davon, dass der vom Aussatz Befallene diesen nicht verbergen, d. h. sein Haupt unverhüllt lassen soll. Man könnte umgekehrt sogar überlegen, ob LXX den hebräischen Text nicht korrekt verstanden hat und *phāra' rōsch* (ent-

gegen der üblichen lexikalischen Auskunft) einfach »das Haupt entblößen« heißt. Von den übrigen Stellen, wo diese Wendung vorkommt (Num 5,18; Lev 10,6; 21,10), steht dieser Bedeutung zumindest Num 5,18 nicht im Wege. Es geht dort um das Eifersuchtsordal, zu dessen Beginn »der Priester die Frau vor den Herrn hinstellt *’ûpāra^c ’ēt-rôsch hā-’iššāh*« (LXX: *»kai apokalypsei tēn kephalēn tēs gynaikos*)«. Beides kann man mit »und er entblößt den Kopf der Frau« übersetzen. In diesem Sinne haben es auch Philo (SpecLeg III 56: »die Kopfbedeckung [*»epikranon*] entfernend, damit sie entblößten Hauptes gerichtet werde«) und Josephus (Ant III 270: »vom Kopf den Überwurf [*»bimation*] entfernend«) verstanden! Die von Bill. III 429 vertretene Meinung, dass »bei der Frau »den Kopf entblößen« ... sachlich genau soviel wie »die Haarfrisur zerstören oder auflösen« bedeutet, ist zwar richtig, wenn man die in bSota 8b.9a erläuterte Durchführung des Rituals von Num 5,18 insgesamt betrachtet; doch sollte man nicht übersehen, dass auch dort das Ritual damit beginnt, dass der Priester der Frau das Kopftuch vom Haupt nimmt und unter ihre Füße wirft. Unter diesen Umständen wird man mit Lev 13,45 LXX kaum beweisen können, dass Paulus in 11,5 das gelöste Haar der Frau meint. Eher wird man bestärkt, die entsprechende Wendung »mit unverhülltem Haupt« (*»akatakalyptōⁱ tēⁱ kephalēⁱ«*) ganz wörtlich zu verstehen und auf die Kopfbedeckung zu beziehen.

(5.2.3) Damit kommen wir auf die erste Möglichkeit zurück, die es nun auf ihre Kompatibilität mit dem Text zu überprüfen gilt. Welcher Art die Kopfbedeckung gewesen ist, lässt sich allerdings schwer sagen. Eine gewisse Wahrscheinlichkeit hat das über den Kopf gezogene Himation für sich (*G. Theißen*, Hülle 163f.). Allerdings wird man dabei nicht an die (meist nur) über den Hinterkopf hochgezogene Toga denken dürfen, die vor allem im römischen Kulturkreis für den kultischen Vollzug bezeichnend (*capite velato*) (*R. Oster*, Men 493-502) und seit Augustus geradezu zum Programm auch kaiserlicher Selbstdarstellung geworden war (*P. Zanker*, Augustus 32-40). »Selbst in Griechenland und Kleinasien, wo man mit dieser Form von Herrscherbild sicher wenig anzufangen wusste, wurden nicht selten Statuen dieses Schemas aufgestellt« (*P. Zanker*, Augustus 33). Auch für Korinth sind zwei Statuen bezeugt, die Augustus und Nero in dieser Pose zeigen (*C. L. Thompson*, Hair-Styles 101.103; *R. Oster*, Men 496). Damit ist eigentlich auch klar, warum die in Korinth problematisch gewordene Kopfbedeckung nicht von daher entlehnt gewesen sein kann. Der römische Brauch konstituiert kein Geschlechtsrollensymbol, sondern ein Symbol der Frömmigkeit, das von beiden Geschlechtern verwendet werden konnte. Die für unseren Text typische Opposition von Mann und Frau wäre damit nicht zu erklären. Zur Erklärung der korinthischen Praxis wird man daher eher daran denken müssen, dass im Bereich der christlichen Gemeinde ein jüdischer Brauch (von Paulus gefördert?) übernommen worden war, nach dem die Frauen (nicht die Männer) – vor allem beim Auftreten in der Öffentlichkeit – das Himation über den Kopf gezogen haben. Nach den uns erhaltenen Darstellungen

(aus dem orientalischen Raum) wurde das Himation in der Regel weiter nach vorne geschoben als bei der römischen Sitte des *caput velatum*. Diese im Alltag problemlos übernommene Sitte des verhüllten Hauptes hätten dann die korinthischen Frauen beim Beten und Prophezeien im Raum der Gemeinde bewusst wieder aufgegeben. Wie es zur Einführung einer Kopfbedeckung kam und mehr noch, wie diese Kopfbedeckung ausgesehen haben mag, wird freilich hypothetisch bleiben müssen, da der Text nichts darüber aussagt.

Entscheidender ist, ob und wie sich eine wie immer gedachte Kopfbedeckung in den Duktus der Argumentation einfügt. Hier ist zunächst die Asymmetrie in der Opposition der VV. 4f. zu bedenken. Der Qualifikation »über das Haupt hinab habend« auf Seiten des Mannes (V. 4) steht auf Seiten der Frau »mit unverhülltem Haupt« gegenüber (V. 5). Die asymmetrische Formulierung sollte Warnung genug sein, die antithetischen Formulierungen nicht negiert als gegenseitige Substitutionen zu verstehen, so dass »über das Haupt hinab habend« und »mit verhülltem Haupt« zusammenfielen bzw. »mit unverhülltem Haupt« mit »nicht vom Haupt hinab habend« identisch wäre. In diesem Fall hätte der Text einen klaren antithetischen Parallelismus formulieren können (>vom Haupt hinab vs nicht vom Haupt hinab habend« bzw. »mit verhülltem vs mit unverhülltem Haupt«). Wenn er das nicht tut, so ist Absicht zu vermuten. Sie ist auch relativ leicht zu begründen. Dahinter steht die Asymmetrie der Problemlage. Es geht um die Verweigerung des Geschlechtsrollensymbols *durch die Frauen*; ein entsprechendes Problem auf Seiten der Männer bestand nicht. Der »Mann« als Oppositionsbegriff dient nur als Widerlager einer an die Frauen gerichteten Argumentation. Wenn beim Mann von »über das Haupt hinab habend« (und nicht »mit verhülltem Haupt«) die Rede ist, so könnte das eine einfache Erklärung darin finden, dass es wohl keinem Mann in der Gemeinde eingefallen wäre, beim Beten oder Prophezeien eine Kopfbedeckung (nach Art der Frauen) zu tragen. Sollte die Argumentation nicht völlig fiktiv sein, dann ist die tatsächlich gewählte Formulierung durchaus geschickt gesetzt, schließt sie doch sowohl die immerhin vorstellbare, wenngleich für den Mann schmachvolle Möglichkeit eines unkontrollierten Haarwuchses (vgl. *H. Herter*: RAC 4, 632; *H. Blanck*, Einführung 83; *G. Theißen*, Hülle 173f.) ebenso aus wie die rein fiktive Möglichkeit einer Kopfbedeckung. Indirekt ist damit die Möglichkeit zur Formulierung von V. 14f. vorbereitet. Umgekehrt geht es in V. 5 auf Seiten der Frau nicht um das kulturgeschichtlich kaum denkbare Abschneiden oder Kürzen der Haare (was leicht durch »nicht vom Haupt herab habend« hätte artikuliert werden können), sondern um das Ablegen der Kopfbedeckung. Das ist das eigentliche Problem, und dieses ist auch direkt und unverblümt so benannt: »mit unverhülltem Haupt«. VV. 5b.6 zeigen dann, was die asymmetrische Antithese von V. 4 als Widerlager argumentativ zu leisten vermag. Wenn es nämlich schändlich ist, das Geschlechtsrollensymbol abzulegen, dann soll eine Frau, die das tut, doch gleich als Mann auftreten! Das ist nach der oppositionellen Asym-

metrie von VV. 4f. nicht Barhüptigkeit, sondern kurzes Haar: »sie soll sich gleich scheren lassen!« Wenn diese Aufforderung noch (sarkastisch) im Sinne des Kahlrasierens verstärkt wird, dann unterstreicht das die abgrundtief negative Wertung, die der Text mit dem Ablegen der Kopfbedeckung verbindet. Anders als in V. 4 ist das Verbot an den Mann in V. 7 mit der Negation der asymmetrischen Opposition von V. 5 artikuliert. Das ist aus der Sicht des tatsächlichen Problems (Kopfbedeckung für die Frau) heraus formuliert, was trotz aller Fiktionalität hier wohl auch nötig erscheint, da sonst die im Folgenden entwickelte abgestufte Gottebenbildlichkeit argumentativ nicht vermittelbar wäre. Nebenbei ergibt sich daraus, dass die schwer zu deutende »Macht« (*exousia*) in V. 10 wohl ebenfalls eine Kopfbedeckung bezeichnet. Mit V. 13 setzt ein ergänzender Gedankengang an. Es geht um die Ziemlichkeit der Kopfbedeckung bei der Frau – gemeint ist natürlich die innergemeindliche (nicht die allgemein gesellschaftliche) Konvention. Von daher ergibt sich ein bruchloser Übergang zum abschließenden Verweis auf die Gewohnheit der Gemeinden. Die VV. 14f. entfalten die Ziemlichkeit der innergemeindlichen Konvention mit der Analogie aus der Natur (s. o. [4]).

Überschaut man rückblickend noch einmal die drei in der Diskussion befindlichen Möglichkeiten, so zeigt sich, dass sich bei allen Argumente für und wider vorbringen lassen. Im Abwägen der Argumente zeichnet sich m. E. allerdings ein deutliches Übergewicht zugunsten der ersten Möglichkeit ab. Vor allem die Gestaltung und die Argumentationsweise des Textes legen es nahe, dass das Ablegen einer Kopfbedeckung das eigentliche Problem war. Wie es in Korinth zur Sitte der Kopfbedeckung im christlichen Bereich kam, lässt sich freilich nur noch spekulativ plausibel machen. Wem diese Entscheidung ungebührlich eindeutig erscheint, der mag sich mit dem Gedanken trösten, dass zum Verständnis der Argumentation die Annahme genügt, die Frauen hätten beim Beten und Prophezeien ein Geschlechtsrollensymbol abgelegt, gleichgültig, in welcher Weise es zu konkretisieren ist.

(6) Zu fragen bleibt noch, *warum* die korinthischen Frauen beim Beten und Prophezeien auf die Geschlechtsrollensymbolik meinten verzichten zu sollen. Die Frage stellt sich um so mehr, als man wahrscheinlich ja voraussetzen muss, dass diese Geschlechtsrollensymbolik im Zuge der Bekehrung erst übernommen wurde (nicht ausgeschlossen ist, dass einige Frauen sie sich schon vorher – aus Sympathie für das Judentum – angeeignet hatten). In der Übernahme solcher Kultursymbole kommt die Wertschätzung des neuen Ethos zum Ausdruck, in der Differenz zum Bisherigen zugleich